



Repositorio Digital Institucional
"José María Rosa"

Universidad Nacional de Lanús
Secretaría Académica
Dirección de Biblioteca y Servicios de Información Documental

Andrés Mombrú

Philia y sophía para una metacrítica de la epistemología: reflexiones sobre las ideas y prácticas

Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Filosofía

Director de Tesis

Esther Díaz

El presente documento integra el Repositorio Digital Institucional "José María Rosa" de la Biblioteca "Rodolfo Puiggrós" de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

This document is part of the Institutional Digital Repository "José María Rosa" of the Library "Rodolfo Puiggrós" of the University National of Lanús (UNLa)

Cita sugerida

Mombrú, Andrés. (2013). Philia y sophía para una metacrítica de la epistemología: reflexiones sobre las ideas y prácticas [en Línea]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Humanidades y Artes

Disponible en: http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/Mombru_A_Philiasophia_2013.pdf

Condiciones de uso

www.repositoriojmr.unla.edu.ar/condicionesdeuso



www.unla.edu.ar
www.repositoriojmr.unla.edu.ar
repositoriojmr@unla.edu.ar

Universidad Nacional de Lanus

Departamento de Humanidades y Arte

Doctorado en Filosofía

Tesis doctoral

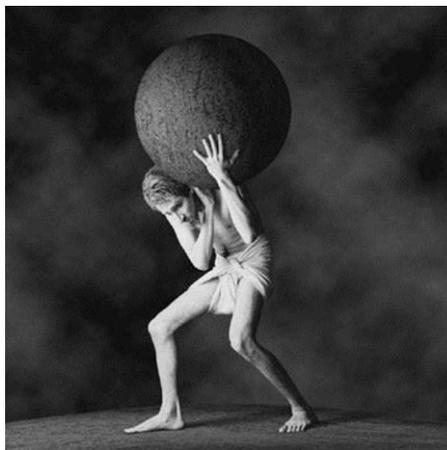
Título

Philia y sophía para una metacrítica de la epistemología

Reflexiones sobre ideas y prácticas

πάντα ρεῖ

(Todo fluye)



Doctorando: Mg. Andrés Mombrú

Directora: Dra. Esther Díaz

Mayo de 2013

Dedicatoria y agradecimientos

Sería muy larga la lista de amigos, profesores, colegas que han contribuido a lo largo de muchos años a que pudiera madurar este trabajo; en la persona de Esther Díaz quiero agradecer a todos ellos, porque de algún modo ella representa todas esas condiciones.

Quiero dar también mi particular agradecimiento al infatigable Ricardo Maliandi quien nos recuerda que la filosofía también sirve para conservar la juventud.

Un reconocimiento especial para la Universidad Nacional de Lanus que me brindó la oportunidad de llevar adelante tres posgrados y me ha dado un lugar como docente e investigador en su seno, y a todos los miembros del Doctorado en Filosofía y de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica.

Un amoroso reconocimiento para Myriam, mi compañera de toda la vida. Muchas de las mejores cosas que contiene este trabajo las aprendí de ella. A mis hijos: Laura, Natalia y Juan que siguen poniendo amor en mi vida. A mi nieta Agustina, con quién más comparto mis inquietudes filosóficas.

A mis alumnos, que cuando me inicié en la docencia eran como hermanos menores y hoy son apenas mayores que mi nieta.

A todos los que piensan en la filosofía y en la ciencia como un ámbito de luchas que pueden ser fraternas y enriquecedoras.

A este bendito país que me dio lo que me negó el mío.

Índice

Índice.....	7
Introducción	9

Parte I

Fundamentos para una metacrítica de la epistemología

I Totalidad y complejidad como problemas óntico-ontológico-gnoseológicos	31
II Totalidad y complejidad como problemas de la filosofía y de la ciencia.....	40
III Estrategias e intencionalidad.....	56
IV Filosofía y ciencia, ostracismo y recuperación de la metafísica	59
V La lógica de la voluntad de poder ser con los otros, la lógica de la lógica de la voluntad del poder como dominio y otras categorías	73
VI Sapiencia, cultura, trascendencia	82
y la dicotomía subjetivismo/objetivismo	82
VII Philia y sophía	102
VIII Estrategias y significación.....	109
IX El mito y la religión como estrategias de instalación.....	119
del ser del hombre en el mundo	119
X La filosofía y la ciencia como estrategias	126
de instalación del ser del hombre en el mundo	126
XI Interludio biológico antropológico cultural	145
XII Interludio estético	156
XIII Del estatus epistemológico de la epistemología.....	172
XIV Epistemología y lógica.....	188
XV Epistemología, ideología y ciencias sociales.....	192
XVI Interludio Hartmann.....	209
XVII Interludio Putnam	230
XVIII Interludio ético epistemológico	235

Parte II
Los fundamentos en el campo

I Justificación del caso de aplicación problemas y criterios de elección	252
II Klimovsky	258
Klimovsky en las ideas	258
La entrevista	259
Klimovsky las ciencias sociales	278
Klimovsky y el psicoanálisis	283
Sobre el psicoanálisis	290
De algunas prácticas	307
El caso Díaz.....	308
III Varsavsky en las ideas	314
La polémica	318
De las luchas en la Ciencia.....	336
Conclusiones	339
Bibliografía	353
Índice de Autores	3601
Índice de categorías.....	363

Introducción

El oficio de pensador no coincide con el de escritor o de intelectual, de erudito o profesor (aunque sea profesor de filosofía). Es específico, aunque o porque tiende a la universalidad, la universalidad pensada. El pensador dice y piensa, aprende y enseña el Uno Todo de donde todo emerge y donde todo converge. Como pensador se sitúa entre la comprobación del poder de todo lo que es y su radical impugnación, su discusión. (Kostas Axelos, 2000, p. 35)

¿De qué se ocupan las ciencias? ¿De qué no se ocupan las ciencias y se debieran ocupar?

La respuesta a la primera pregunta implica tener en cuenta la compleja clasificación de estas disciplinas, que de hecho se ha realizado con los más variados criterios: por sus fines, por sus objetos de investigación, por sus enunciados, por el método, por su ideología y un sin número más. Quizás la más difundida clasificación sea por su objeto, la que establece la distinción entre ciencias fácticas y formales.

La respuesta a la segunda pregunta es más difícil de responder, ya que las ciencias se presentan como una tarea siempre inacabada, que en el proceso de avanzar sobre lo desconocido reconfiguran el conocimiento que producen, se reconfiguran a sí mismas y forman parte de los elementos que modelan el mundo del hombre, el que a su vez las cambia a ellas.

Entendemos a la ciencia como una *estrategia de instalación del hombre en el mundo*¹ sujeta al *devenir* como condición de posibilidad de toda forma de ser.

En definitiva, las ciencias nunca terminan de ocuparse de lo que se debieran de ocupar, y esto las pone en estado de *tensión-contradicción* permanente detrás de sus objetos o asuntos de investigación. Las cosas están en el mundo, pero las cosas o asuntos como objetos de investigación nunca quedan completamente definidos. De cualquier manera, no cabe duda de que todas las ciencias comparten el hecho de que son *recortes*, *circunscripciones*, *acotamientos* de temas y problemas de esos objetos o asuntos de investigación, que no son siempre los mismos, del mismo modo en que no es el mismo el contexto social y cultural del cual emergen. Esto impide que hablemos de la ciencia a secas, siempre es necesario identificar contextos y enfoques.

La pregunta que surge y que en general no se formula es ¿recortes de qué? Bien, a veces se trata de recortes de recortes, como puede ser el álgebra de la matemática, o la óptica de la física, o el psicoanálisis de la psicología, o la bioquímica de la biología y la química. Pero a su vez los recortes más abarcadores se recortan de algo mayor que los contiene. ¿Qué es ese algo? Creemos que la respuesta es, la *totalidad*. ¿Por qué no ocuparnos entonces de una ciencia que tenga por asunto la *totalidad*? No son pocos los que lo han intentado: Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel por mencionar algunos. Pero estos nombres evocan inmediatamente a la filosofía y no a la ciencia. Sus monumentales esfuerzos no han logrado que sus “*especulaciones*” filosóficas fueran consideradas como científicas, aunque ellos considerasen que sí, y aunque hubieran efectivamente influido de modo determinante en la expansión de muchas ciencias. Esa falta

¹ Presentaremos los conceptos que funcionarán como categorías de análisis creadas para la investigación con una tipografía diferente para una mejor identificación por parte del lector. Mientras que el cuerpo principal utiliza la tipografía Times New Roman redonda, allí aparecen en Arial cursiva aquellos términos que funcionan como categorías de análisis. La complejidad del trabajo y la imbricación de los conceptos hace que puedan aparecer antes de su definición y tratamiento, pero sepa el lector, que antes o después, se encontrará con su definición.

de reconocimiento se acentúa, sobre todo, a partir de los criterios de cientificidad que establece el dominio del positivismo. De todos modos esto no invalida la pregunta: ¿por qué no hay una ciencia de la *totalidad*? La respuesta es, que la *totalidad* implica un grado tal de *complejidad* que se hace imposible abordar en su unidad. Las ciencias nacen por la necesidad de repartir los asuntos, los temas y los problemas para hacer a la *totalidad* más abordable. Surge allí entonces una zona borrosa, indefinida, de incumbencias inciertas y de atribuciones cruzadas.

Resulta paradójico que las ciencias se constituyan como un recorte de la *totalidad* y luego no tengan en cuenta para nada a la *totalidad*, tal como si su tarea no formara parte de una empresa común a la que se contribuye con tareas específicas, a las que es necesario integrar en algún momento.

Sospechamos que esta atomización se produce, entre otros motivos, debido a que cada disciplina pierde de vista la *totalidad* de la que forma parte; considera al recorte que le permite conformarse en su especificidad no como una parte de la *totalidad*, o de una *subtotalidad* a la que definiremos como *totalidad discreta*, sino como a la *totalidad* sin más. Lo que luego queda por fuera parece no existir, o es considerado de un modo reduccionista desde la perspectiva disciplinar. Esta situación no es casual, se corresponde con los modos atomizados, fragmentados de estar en el mundo, que se imponen a partir de la modernidad. Pero el desarrollo mismo de la ciencia va generando solapamientos, cruces, utilización de recursos que provienen de ciencias cada vez más diversas. Surge entonces, y cada vez más, la necesidad de reintegrar los saberes particulares, no solamente en sus resultados, sino en su producción. Se presenta como tarea la producción *interdisciplinaria* de conocimiento. Y esto vuelve a traer el problema filosófico de la *totalidad*, que aparentemente había sido superado por el positivismo.

No pocos adhieren a la integración *interdisciplinaria* de las ciencias, pero se producen tensiones y comienzan a aflorar las contradicciones en relación a en qué consiste y cuál es el alcance de esa integración.

Las contradicciones a las que aludimos no se refieren exclusivamente a qué lugar debe ocupar cada ciencia en la integración, sino de integración ¿para qué?, ¿con qué propósito?, ¿orientado por qué proyecto?

Problemas como las incumbencias y las metodologías propias de las ciencias naturales y sociales se desdibujan frente a nuevas disciplinas que las atraviesan transversalmente. Tomemos como ejemplo los giros que han ido tomando la geografía o la biología en relación a sus asuntos de investigación.

El problema de la integración interdisciplinaria implica el problema de la *totalidad*, o por lo menos de las *redes de totalidades discretas*, que como objetos o asuntos de la ciencia, son cada vez más complejos y cada vez más imbricados entre las distintas disciplinas.

Las tensiones mencionadas requieren una instancia capaz de exponer los problemas y reflexionar sobre ellos. La disciplina a la que asisten todas las disciplinas para dirimir estos asuntos es la *epistemología*.

Pero, antes de considerar a la epistemología, sin más, como el ámbito para la puesta en cuestión de los problemas referidos, es necesario considerar que esta disciplina también se encuentra atravesada por luchas que intentan *significarla* de modos muchas veces contradictorios. Convertida en *auditora* de los criterios de cientificidad, en base al modelo positivista que

postulan las corrientes dominantes, en su interior se despliegan luchas con otros modelos que la quieren *significar* de otro modo. Nuestro trabajo intentará contribuir con algunas reflexiones sobre esos conflictos y propondrá un modo de *significarla* que aporte elementos que entendemos son necesarios y que hacen a cuestiones que la epistemología como ciencia no debería dejar de tener en cuenta.

Queremos reflexionar sobre cuestiones que entendemos no han sido consideradas y que permiten repensar aspectos constitutivos y consecuencias teóricas y prácticas, no sólo sobre la ciencia, sino también sobre las *ideas* y las *prácticas* que son conformadoras de la sociedad, de la cultura y de lo que denominaremos *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*.

¿Cuál es el *asunto* que nos ocupa en este trabajo? Se trata de un enfoque de la epistemología que evalúa algunos de los modos en que hoy es concebida, tratando de indagar en la génesis de ese proceso y en algunas *falacias* respecto de su estatus científico.

Entendemos que el viejo término, *filosofía de la ciencia*, no solamente revelaba especificidades de una disciplina que tenía por asunto de investigación a la ciencia, para algunos era un modo de recortar, apartar y re-direccionar el tratamiento de las cuestiones de las que la disciplina se tenía que ocupar, principalmente aquellos referidos a la lógica y a la metodología, dejando de lado temas filosóficos escabrosos, como los que refieren a la ontología, la ética y la metafísica. Sin embargo, la palabra “*filosofía*”, presente en la denominación disciplinar, no impedía que estas rémoras *indeseadas* volvieran, una y otra vez, a *entorpecer* la *intención* de *significar* la reflexión en torno a la ciencia de acuerdo a las demandas positivistas. La utilización del término “*epistemología*” va a ir adquiriendo un sentido que busca desprenderse definitivamente de los *lastres* filosóficos.

No deja de ser un dato inquietante el hecho de que el término “*epistemología*” fuera utilizado por primera vez por el filósofo escocés James Frederick Ferrier (1808-1864) quién es su creador, y que en el seno del dominio positivista, propusiera una filosofía idealista con inspiración en Spinoza y Berkeley, pero también muy influido por el idealismo alemán en general y de Hegel en particular. En su principal obra, que lleva el sugerente título de *Institutes of Metaphisic* (1854), Ferrier desarrolla una filosofía profundamente especulativa que divide en: “*epistemología*” o teoría del saber, “*agnoseología*” o teoría del no saber, y “*ontología*” o teoría del ser. Quién creó el término “*epistemología*” era un metafísico. Difícilmente Ferrier pudiera navegar en ese mar de positivismo con la posibilidad de no ser despojado y olvidado, sobre todo por la fuerte influencia que habían ejercido Francis Bacon y Augusto Comte. Este último tuvo la intención de unificar a las ciencias y, si bien tenía como modelo a la física, pretendía que la sociología reinara por sobre todas las demás disciplinas. Paradójicamente, su afán antimetafísico entronizó, antes que desplazó a la física, y la sociología como las demás disciplinas sociales permanecieron largo tiempo bajo la sombra de las ciencias naturales.

Más tarde, el neopositivismo del Círculo de Viena, volcaría la balanza a favor de la concepción dominante de la epistemología como validación lógico metodológica de las teorías científicas, imponiendo sus criterios de cientificidad.

Cuando se recorren textos, manuales, tratados, que pretenden definir epistemología y método científico, no cabe duda de que esas concepciones predominaron. Este trabajo adhiere a la

resistencia a ese dominio, pero trata de no caer en la ingenuidad de que toda oposición a las corrientes dominantes parte de las mismas críticas y tiene las mismas *intenciones significadoras*.

En este trabajo no consideraremos a las ciencias en general, y a la epistemología entre ellas, como emancipadas de la filosofía y que tangencialmente pueden poner en consideración algunas cuestiones filosóficas. Una de las hipótesis principales de este trabajo, es que si las ciencias *quieren ser científicas* entonces deberán ser filosóficas. No hablamos de eliminar sus especificidades disciplinares, sino que los crecientes intentos de integración *interdisciplinaria, transdisciplinaria y multidisciplinaria* serán posibles sólo sobre una integración más amplia que retorne a la filosofía e invite también a disciplinas consideradas *extra-científicas* como por ejemplo el arte, entre otras. No nos referimos a una epistemología simplemente ampliada a otras áreas, como mera agregación o coordinación interdisciplinaria, porque entendemos que de ese modo la *ampliación* conserva las estructuras existentes, de modo que todo puede resultar en una simple yuxtaposición de lo mismo. Hablamos de una mutación, de un cambio que implique a la epistemología y a otras disciplinas sentadas en plano de igualdad en la producción de algo nuevo. Esto consistiría en nuevas formas de producción de *saberes*, de instancias de integración y de la capacidad de promocionar nuevas *estrategias de instalación del hombre en el mundo*. En todo caso, si de “*epistemología ampliada*” hemos de hablar, será en el sentido en que lo plantea Esther Díaz:

Se trata entonces de saltar ese muro teórico y sumergirse en las estribaciones, a veces caóticas, de los procesos cognoscitivos; en las indeclinables afecciones humanas y en la incidencia de los elementos no humanos que forman parte de esta complejidad.

Adhiero a esa posición y propongo aplicar conceptos epistemológicos para abordar objetos de estudios que van más allá de la forma de los enunciados o la racionalidad de los métodos, tales como el análisis del deseo, la relación entre los cuerpos o, en general, la incidencia de la ciencia no sólo en la cultura sino también en la naturaleza. En este sentido oriento mi propio análisis desde una mirada filosófica. Es decir, desde el análisis y la elaboración de conceptos propios de una filosofía de la ciencia y la cultura que, como tal, se preocupa del núcleo duro de la ciencia, pero sin aislarlo del entretejido de fuerzas en el que se produce y desarrolla. Me guía la premisa de que la racionalidad del conocimiento, aun la más estricta y rigurosa, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, connotaciones éticas, afecciones, pasiones, idearios colectivos, intereses personales y pluralidad de nutrientes que no están ausentes, por cierto, en el éxito o el fracaso de las teorías. (Díaz, 2007, p. 25)

Debemos decir que éste es un trabajo filosófico, ni sociológico, ni antropológico, ni psicológico, en el sentido de lo que habitualmente estudian estas disciplinas y del modo en que lo hacen, pero implica dimensiones que las abarcan a casi todas, incluidas disciplinas como la física y la biología y, como se verá, otras que nunca fueron consideradas. Esto tiene que ver con uno de los planteos centrales del trabajo. Si las disciplinas científicas, todas ellas, aspiran a la integración inter-trans-multidisciplinaria, con el objetivo de producir *saberes* y *conocimientos* más profundos y *benéficos*, entonces de algún modo tendrán que ser filosóficas. No incluir a la filosofía como un anexo referencial, sino como elemento constitutivo del quehacer científico.

Pudiera pensarse que la denominación *filosofía de la ciencia*, que de algún modo precede al de *epistemología*, posea alguno de los rasgos con los que queremos dotar nuestro enfoque. Pero esto es así sólo en lo referente a algunas de las temáticas que se han planteado en la filosofía de la ciencia. Pensamos que en realidad, la mayoría de los enfoques llevados adelante por

ella tocaban temáticas filosóficas con el propósito de desembarazarse de la filosofía, o, en su defecto, reducirla a la lógica y en todo caso también a la gnoseología.

En la filosofía de la ciencia se perpetra el ataque y la expulsión de la ética, la estética, la ontología y la metafísica, que desaparecen casi completamente en la epistemología.

Veremos, de qué modo, este trabajo pretende rescatar aquellas disciplinas filosóficas para que sean reintegradas a un nuevo diálogo con las ciencias en general y con la epistemología en particular, diálogo que apunta a su integración. Al mismo tiempo, queremos advertir que ese rechazo, por parte de la epistemología a las disciplinas filosóficas mencionadas, en realidad es una estrategia para ocultar su inexcusable pero negada presencia en lo más íntimo de las ciencias y de la epistemología. Concebimos tal negación, como un modo de apropiación que pretende neutralizar las fuerzas explosivas de éstas disciplinas, y que son peligrosas para las estrategias de instalación orientadas por lo que definiremos como la *lógica de la voluntad del poder como dominio*. Una de las astucias de esta lógica de dominio, es eliminar toda polémica sobre aquellas dimensiones filosóficas. Las niegan como temas que afecten a la ciencia, pero luego elevan los propios supuestos éticos, estéticos, metafísicos, subyacentes en sus posturas, disfrazados como verdades o conocimientos universales, objetivos e incuestionables. Para esas corrientes el conocimiento científico puede ser provisorio, pero los presupuestos epistemológicos y metodológicos son dogmas intocables.

Entendemos que la desconsideración de la reflexión filosófica, como inherente a la producción científica, se produce sobre el argumento de que los problemas que plantea la filosofía, principalmente los metafísicos, entorpecen el desarrollo del conocimiento con problemas que la *razón* no puede resolver. Al hacerlo, la ciencia progresa libremente a pasos agigantados, pero ¿en qué dirección? Creemos que en aquella en la que la búsqueda de conocimiento se divorcia de las demás esferas de la vida. De ese modo la ciencia aumenta los conocimientos sobre las cosas, pero anula la pregunta ¿para qué queremos conocer? La respuesta suele ser, para saber, pero la pregunta a la respuesta es, ¿para qué queremos saber? Aquí es donde se produce un primer conflicto. La filosofía *ociosa* ha respondido, porque somos curiosos. La filosofía *laboriosa*, desconfía y advierte, el saber marca y determina nuestras vidas, nuestros cuerpos y nuestro espíritu.

Este trabajo tiene dos partes claramente diferenciables. La primera se ocupa de establecer los fundamentos. Allí se tomarán conceptos que se estimen adecuados como marco teórico, pero también se crearán otros que funcionarán como categorías de análisis. De esta primera parte, derivan una serie de consecuencias de nuestra mirada sobre esa particular y controversial disciplina que es la epistemología. Pero no debe tomarse como una mera propedéutica; no se trata de categorías ad hoc. Intentamos plantear un enfoque que, si bien se nutre de muchos conceptos e ideas que nos han influido a lo largo de la vida, pone en cuestión problemas y los aborda teniendo en cuenta aspectos que entendemos estaban considerados de modo insuficiente, recayendo allí su auténtica originalidad.

Debe también quedar claro que, la primera parte, que lleva por título "*Fundamentos para una metacrítica de la epistemología*", no alude simplemente a la fundamentación del trabajo, los que a posteriori permitiría su desarrollo, sino que, al mismo tiempo, consiste en establecer los fundamentos de este enfoque filosófico, que en esta ocasión pone en el centro de la cues-

tión a la epistemología. Esta será la parte sustancial del trabajo, la cual se espera que sea consistente por sí misma. Además, entendemos que buena parte de los argumentos que allí se expresan, requieren una puesta en *juego*, una *aplicación*, una “*contrastación*”, que sea capaz de evaluar las *ideas*, pero al mismo tiempo trate de comprender las mutuas inter determinaciones que ellas tienen con las *prácticas*.

Hace varias décadas que se viene produciendo en Argentina un desarrollo epistemológico relevante, con características que le dan una encarnadura propia. Inserta en el contexto de la epistemología mundial, ha reproducido variadas posturas con aportes originales y controversias vernáculas. Es por ello que entendemos que se puede hablar de una epistemología argentina y que ella misma cuenta una historia de producciones y polémicas. Es en este contexto que nos interesa analizar cómo las ideas y las prácticas que la constituyen, se han conformado y son conformadoras de ámbitos determinados por luchas orientadas por lo que hemos denominado *las lógicas de las voluntades* que las impulsan.

La diversidad de *significaciones* del concepto epistemología, también atraviesa las producciones de la epistemología argentina y circula de los más variados modos en ámbitos institucionales, universitarios, académicos, de investigación, de políticas científicas, en medios masivos de comunicación, contribuyendo a configurar a esas instituciones y también siendo constituidos por ellas, lo que genera una dinámica de quiebres y reproducciones.

Es por ello que la segunda parte, pone en consideración algunas *situaciones*, en el campo de las *ideas* y de las *prácticas* de la epistemología argentina. Esta segunda parte tiene, como humilde pretensión, identificar, reconocer, el modo en que se ponen de manifiesto algunos de los supuestos que hemos desarrollado en la parte de los fundamentos, en cuyo análisis pondremos en movimiento el conjunto de categorías que habían sido creadas. Esos mismos fundamentos ponen de manifiesto el alcance y las limitaciones que se espera para el desarrollo de cualquier investigación. Por lo tanto, no intentamos describir, enjuiciar, evaluar, definir, explicar, el accionar de la epistemología argentina de acuerdo a un nuevo baremo epistemológico; ni siquiera en lo que se refiere al restringido recorte que realizamos. Intentaremos ver cómo se pueden aplicar aquellas categorías producidas en los fundamentos y si es posible que nos permitan descubrir algunos aspectos de esos problemas que no se encontraban claramente vislumbrados.

No es nuestra intención en este trabajo establecer los grados de científicidad, o falta de la misma, de las distintas propuestas a la luz de un determinado *paradigma* epistemológico, ni dilucidar en polémica alguna *quién tiene razón y quien está equivocado*. Trataremos de analizar como ciertas *ideas* y *prácticas*, ciertas teorizaciones y actividades institucionales, tienden a complementarse y corresponderse de modo que son atravesados por las dos *lógicas de la voluntad* mencionadas.

La elección del conjunto de *documentos*, que consideran *ideas* y *prácticas* sometidas a análisis, no pueden ser considerados como una *muestra representativa de un universo* frente al cual pudieran generalizarse conclusiones. Lo que está en juego allí no es si nuestras categorías dan cuenta del objeto, o comprenden el asunto, si cumplimentan el principio de la *adecuatio*, sino en qué medida es posible considerar un problema teniendo en cuenta otras *variables* de modo *sustentable* y *consistente*.

En general, cuando se encara un proyecto de esta naturaleza, el propósito inicial, en relación a la configuración del asunto de investigación, suele ser bastante más ambicioso de lo que luego se puede realizar, y ésta no fue la excepción. Nos hubiera gustado poder aplicar las categorías de análisis que construimos tan trabajosamente a problemas más amplios, y tocar de ese modo temas que hacen a concepciones, *ideas* y *prácticas* que comprometen nuestra actividad cotidiana como investigadores y docentes. Pero, el desarrollo de los fundamentos de este trabajo, no sólo resultó arduamente complejo, sino también relevante y significativo en la construcción de una *metacrítica* filosófica de la epistemología. No quisimos simplemente adoptar una serie de conceptos tomados de distintas fuentes y aplicarlos sin más, sino que la reflexión sobre los temas tratados nos condujo a ocuparnos más profundamente de los fundamentos. Esto nos obligó a redefinir la segunda parte, que por diferentes razones no podía tener la extensión requerida para el presente trabajo. Tal reducción implicaba una selección extensiva del asunto, pero, que al mismo tiempo, permitiera identificar la mayor cantidad de asuntos y revisarlos en sus dimensiones paradigmáticas.

Otra de las dificultades que se nos presenta, radica en el hecho de que encontramos problemas nuevos enclavados en otros muy antiguos y en consecuencia, los mismos términos usados a lo largo de tres mil años, y con infinidad de sentidos, tienen un *vagage* abrumador que nos obliga a definir y diferenciar sus usos y aplicaciones. Así y todo, los pocos conceptos a los que hemos podido acceder siempre estarán muy lejos de todos los producidos, e inevitablemente caeremos en la torpeza de no tener en cuenta muchos de aquellos que podrían haber resultado importantes.

Algo que dificulta más toda esta cuestión, es que no intentamos interpretar los conceptos de un autor, o comparar visiones sobre un tema, una escuela, o las controversias entre diferentes orientaciones. Ello nos obliga muchas veces a revisar los sentidos asignados a los conceptos.

Se verá que en la elaboración del marco teórico y la construcción de categorías, se apelará a conceptos que corresponden a distintos autores y corrientes; incluso, quizá para sorpresa de muchos, de algunos que tienen posturas antagónicas a las nuestras y que no escapan a nuestras críticas, pero que nos resultan valiosas, tanto en la formulación de su crítica, cuánto en lo que nos aporta a la reflexión crítica de nuestras propias posturas. Entendemos que hay ideas incompatibles, que no se pueden aceptar una sin rechazar a la otra, pero también que en la riqueza del pensamiento *universal*, esas contradicciones merecen ser tenidas en cuenta. Nos parece importante que las diferencias no se queden en el nivel superficial de los prejuicios, y de consideraciones del imaginario social, que no siempre coinciden con el sentido originario que los autores les pretendieron dar. Sólo el dogmatismo, el sectarismo, o intereses espurios de otro tipo, pueden impedir el diálogo fecundo de las ideas y sobre todo de las que resultan irreconciliables. Creemos que lo que entorpece el diálogo no es la *tensión-contradicción* en las *ideas* y en las *prácticas*, sino la mala fe que subyace a toda *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Pretendemos participar de un debate epistemológico desde la filosofía, y al mismo tiempo indagar sobre las condiciones institucionales en las que ese debate se desarrolla. Seguramente el empeño por elaborar este constructo teórico pueda en sí mismo valer como tesis, pero entendemos que sólo el anclaje en un contexto concreto, en el que las *ideas* y las *prácticas* se ponen en juego, puede permitir aproximarnos al núcleo configurador de los orígenes y de las

consecuencias de las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, del que las que la ciencia participa activamente.

En los principales autores que representan a las más importantes corrientes epistemológicas que nos ocupan en esta investigación, las referencias cruzadas están a la orden del día; no solamente narran sus propias posturas, sino que en general polemizan con otros autores y corrientes con los que tienen afinidades o controversias. Incluso en análisis muy puntuales de temáticas técnicas específicas, tales como el sentido de un concepto en la obra de un autor o la comparación entre propuestas metodológicas, enfoques lógicos, derivaciones éticas, implicancias gnoseológicas, fundamentos óntico-ontológicos, consecuencias institucionales, etc., encontramos allí las huellas que informan de las *ideas* y las *prácticas* de algunos *momentos* que pueden ser considerados como relevantes.

Todas las posturas tienden a *significar* el campo, pero veremos que los modos de *significación* responden a lógicas diferentes, las que hemos denominado *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Partimos de la premisa de que la epistemología supone un escenario de *luchas*, en general se agrega por el poder, con el término “*poder*” a secas. En términos de Bourdieu, poder simbólico, poder político, administrativo y de gestión, poder de integración en el campo, poder de decisión sobre el estatus mismo de la ciencia, en las prácticas de los científicos y de los imaginarios, que se generan en las más diversas áreas de la cultura. Señala Bourdieu:

El *campo* científico como sistema de las relaciones objetivas entre las posiciones adquiridas (en las luchas anteriores) es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha de concurrencia, que tiene por apuesta específica el monopolio de la autoridad científica, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o, si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente (es decir, de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia, que está socialmente reconocida a un agente determinado. (...) Por otra parte será necesario precisar lo que quiere decir “*socialmente reconocido*”: veremos que el grupo que otorga este reconocimiento tiende siempre a reducirse más al conjunto de los sabios, es decir, de los concurrentes, a medida que se incrementan los recursos científicos acumulados y correlativamente, la autonomía del *campo*. (Bourdieu, 2003, p.76)

Compartimos lo que señala Bourdieu, pero agregaríamos, que se bien hay una lucha por el poder, en esas luchas se pueden diferenciar *ideas* y *prácticas* que responden a motivaciones con muy diferente trasfondo signados por la lógicas mencionadas. La autoridad científica se construye dentro de los sistemas de promoción y reconocimiento del *campo*, lo que constituye una legitimación de ciertas concepciones epistemológicas y una forma de garantizar su reproducción. Teniendo en cuenta estas consideraciones, es que nos ocuparan en esta investigación de los siguientes problemas.

Creemos que este estudio puede contribuir a la reflexión, más que de las distintas posturas, medianamente reconocidas, de los conflictos y de las luchas que animan los esfuerzos de las distintas corrientes y del modo que lo hacen por insertarse en el campo. Las ideas no se reducen a la dimensión teórica, (reflexiva abstracta) y las prácticas a los actos, (concreta material), ellas se inter-determinan dialécticamente en una conceptualización de la dialéctica que definiremos oportunamente.

Como hemos señalado, siguiendo a Bourdieu, lo que podríamos llamar, *el campo de la ciencia*, se ve interseccionado por otros campos con los que se interdetermina, otros espacios

institucionales. Las universidades, los organismos gubernamentales, los no gubernamentales, las empresas, etc., entretejen variados tipos de relaciones. Todas esas relaciones implican luchas por la obtención de espacios. Pero también asisten a ese entretejido otros entornos sociales, culturales, políticos, ideológicos, con ideas y prácticas que las corrientes dominantes de la epistemología identifican como ajenas al propio campo científico y con los que no se admite relaciones significativas. Creemos, por el contrario, que en realidad tienen fuertes implicaciones constitutivas.

En la medida en que la epistemología, poniendo en el centro la temática del método y de la metodología más que de la reflexión sobre los fundamentos teóricos de las ciencias, ha ido ganando espacios en las preocupaciones de los científicos, en los ámbitos institucionales y académicos se ha producido una particular relación entre ciencia y epistemología.

Creemos que de un modo externalizado, la epistemología es vivenciada por los científicos como un complemento externo, como algo que está relacionado con ellas, pero que viene de afuera, de una disciplina que tiene algo que ver con la *filosofía de la ciencia*. Luego, los problemas, los conceptos, las teorías epistemológicas, son relacionados de un modo superficial con las *ideas* y las *prácticas* disciplinares. Esto ocasiona la sobreabundancia de escritos, ponencias, artículos y charlas de pasillo, en los que los términos epistemológicos son tratados con enorme liviandad, prestándose a confusiones, entreveros y degradaciones. Esto ocurre sobre todo en los ámbitos profesionales, principalmente en aquellos cuya formación superior ha tenido un enfoque esencialmente técnico.

La mayoría de los profesionales, desde ingenieros, hasta médicos y abogados, pero también físicos y biólogos, asisten a una disputa epistemológica que los involucra, pero la que apenas llegan a comprender. Formados ellos mismos en esquemas metodológicos, naturalizados como científicos por las corrientes epistemológicas dominantes en sus disciplinas, se encuentran perdidos en medio de las disputas académicas. Términos como “*paradigma*”, “*arqueología del saber*”, “*refutación*”, “*campo*”, “*programas de investigación*”, “*obstáculo epistemológico*”, “*refutación*”, “*rizoma*” y mil más, circulan impudicamente e impunemente tergiversados a causa de los malos entendidos, los cuales en parte derivan de las desvirtuaciones que surgen de las luchas por *significarlos*.

En ese contexto, en nuestros particulares sistemas universitarios, el amigo, el conocido, un contacto, permite la obtención por parte del “doctor” o “ingeniero” de un cargo docente para enseñar temas sobre los que conoce algunos *significados*, pero que en general ignora el *significado* del *significado*, conocimiento imprescindible en la labor docente. ¿Por qué, para qué? En ocasiones para ganarse la vida, pero principalmente porque da prestigio. Ser un periodista, un médico, un abogado, que da clase en la universidad cambia automáticamente el estatus del ahora *académico*. No vemos obstáculo a esta práctica cuando se realiza en tanto que docente y no en tanto que mero profesional. En este sentido, no hay nada que la responsabilidad y el estudio no puedan mejorar. Pero en general, se advierte que las exigencias de la vida profesional, que es la que otorga el sustento económico, deja poco tiempo para, profundizar, estudiar, aprender, aprender a enseñar. Como esos ingresos no son significativos para el profesional devenido académico, no le preocupa el sueldo y por ende, en general no realiza planteos gremiales, no reclama por obtener o mejorar ámbitos de investigación. De este modo

la educación universitaria se va degradando, la cadena de transmisión de saberes se convierte en una carrera de *márketing*. En consecuencia, en su matriz misma, la formación, investigación y extensión, como misiones de la universidad, se desvirtúan.

Esta situación tiene consecuencias sobre los ámbitos académicos y de investigación, en los que se reproducen hiatos similares. Profesionales, académicos de origen, e investigadores, *trafican* con términos y conceptos de forma espuria, sobre todo con los de otras disciplinas que se han puesto de moda. Pero, entendemos que lo más grave de todo lo señalado es como los desarrollos disciplinares se producen a espaldas de la reflexión profunda, que al no tener integrada la práctica de la autocrítica y de las diferencias con otras posturas, que permitirían debates enriquecedores, se convierten en fábricas ciegas y sordas de lo mismo. Así las ciencias conforman compartimentos estancos, en los que, lo que dice el otro no interesa, en parte porque no se lo comprende, en parte porque atenta contra el espíritu corporativo. Las ideas, hipótesis, teorías y prácticas de los vecinos no son vivenciadas como la oportunidad para pensar y repensarse, sino como amenazas para su inserción institucional.

Entendemos que las luchas no son sólo inevitables, son necesarias, imprescindibles, pero no como luchas mafiosas entre bandas que buscan arrebatar un botín, sino como espacios de crecimiento compartido. Es verdad que en muchos casos las luchas, adquieren formas *negativamente destructivas*, como las guerras de conquista, pero en otros son *positivamente destructivas*, como la destrucción de prejuicios de cuya emancipación depende la puesta en marcha de mejores estrategias de instalación. Luego veremos que las hace mejores o peores.

No se encuentra el campo de la filosofía, de la ciencia y de la epistemología, exento de esas estrategias que no tienen el legítimo objetivo del *poder*, como sinónimo de *poder ser*, sino del poder como forma de dominio. Ello se evidencia en las formas que adquieren las luchas. Cuando impera el poder como dominio, las luchas se manifiestan en críticas ad-hominem, sin un diálogo crítico y autocrítico bien intencionado, tienen el propósito de expulsar el pensamiento divergente del campo, en utilizar los recursos institucionales para ejercer una hegemonía absoluta e impedir otras voces. Muchas veces opera en estas prácticas el prejuicio y la ignorancia, pero en otras, la mala fe.

Pocos entienden que lo mejor es que *el presupuesto* este más repartido, porque esto promueve más visiones en juego y más riqueza del campo, mientras que el acaparamiento estimula el empobrecimiento que generan las visiones unitarias. Por supuesto que estas luchas están en parte reguladas por los recursos de los que se disponga en el campo, pero entendemos que sobre todo lo están por las *lógicas de la voluntad* que animan a las comunidades y a los sujetos que participan en él.

Hemos partido del hecho de que todas las definiciones de epistemología son controversiales, incluso la nuestra, y nos interesa participar de esas controversias, pero no reconociéndolas exclusivamente en el ámbito teórico, sino inscriptas en los contextos institucionales que les permiten su existencia. Entendemos que es precisamente allí donde se hacen *objetivas*, esto es, donde se producen relaciones, vínculos, luchas, que son *objetivadas*, no simplemente porque manifiesten aspectos empíricos que puedan ser mensurados, sino también porque es donde se producen las *significaciones* que pueden funcionar como modos de revisión constante de los propios presupuestos o como justificación qué, bajo la apariencia del rigor racional, son en

realidad nuevas formas de dogmatismo y oscurantismo. Esto tiene consecuencias sobre el lugar que ocupan en esta investigación la bibliografía, los autores y las obras en consideración. Ellos han de funcionar al mismo tiempo en dimensiones que, aunque sutiles, deben demarcarse como marco teórico, estado de la cuestión y objeto de estudio. Con respecto a este último término, él refiere a aquello que se encuentra en el eje de las pesquisas, al núcleo en torno al cual se disponen todas las herramientas para su abordaje y se convierte en el centro sobre el que giran las preguntas que pretenden responder los *objetivos* de esta investigación. Sin embargo, advertimos que no hace justicia a la temática que nos ocupa, pues conserva las connotaciones que identifican ese núcleo con *cosas*, objetos externos, que pueden ser considerados como adecuados en determinados contextos de las ciencias, sobre todo de las naturales, aunque no en indiscriminadamente ni siquiera para éstas. Entendemos que no se corresponde con buena parte de las cuestiones que hacen al interés de las ciencias sociales dentro de las cuales, y como lo justificaremos en su momento, ubicamos a la epistemología. Es por ello, que de aquí en más, hemos de referirnos a lo que la tradición llama *objeto de investigación* como *asunto*, o *asunto de investigación*. Quizás, en algún lugar, el peso de esa tradición pueda traicionarnos, pero entienda el lector que no se trata de un purismo lingüístico, sino de la intención de claridad conceptual ideológica y metodológica de nuestra propuesta.

Sabemos que nuestro trabajo puede siquiera ser considerado por quienes suponen ya en su tema cuestiones *inaceptables*, en todo caso seguirán el viejo esquema de que lo que no es problema para ellos, no existe. Habrá quienes piensen que nos encontramos en una situación de *incompatibilidad, incontrastabilidad e inconmensurabilidad* con otras posturas. Frente a esto, sostenemos que hay niveles discursivos en los que el sentido vale por sí mismo y que no les es ajeno a quienes se encuentran en el terreno de la epistemología entender discursividades opuestas a las suyas y participar en un diálogo *honesto*.

Todo esto hace que la dimensión teórica de este trabajo se encuentre profundamente imbricada con la consideración de las prácticas. Entendemos que la riqueza del campo depende de la disidencia de las voces que lo componen y que lo único inaceptable son las pretensiones de conquista del campo con el fin de imponer un pensamiento único.

Como se verá, la lucha no es simplemente para ganar un espacio bajo el sol del campo, sino para *significar* el campo de tal modo, que esas concepciones sean capaces de modelarlo.

La idea de que “*los intelectuales deberían dejar de admirar –y tolerar–*” en actitud irresponsable “*que socava el sentido común y destruye la razón*” a las corrientes no ortodoxas y *relativistas*, como surge del discurso de algunos de los más prestigiosos epistemólogos, evidencia un pensamiento totalitario signado por la *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Como en otros campos, el límite para la participación no debería radicar en las ideas que se poseen, sino en las intenciones de ocluir toda otra idea que no sea la propia.

Ahora bien, pretender legislar la concurrencia al campo, con la idea de depurarlo del *pensamiento extraño*, es una práctica totalitaria, pero la línea divisoria entre ello y el legítimo interés en *significar* el campo, de modo que promueva ideas y prácticas que abonen determinadas cosmovisiones, suele ser difícil de identificar y fácil de transgredir, y es allí donde se produce la problemática que compromete a las ideas con el orden institucional que las hace posibles.

Nos parece importante identificar en las ideas aquellos elementos que ponen en evidencia a las lógicas de *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y a *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, pero no sólo en lo que refiere a las ideas, sino también en lo que respecta a las prácticas.

Pero, ¿cómo saber cuándo se trata de una actitud honesta y sincera o de un ardid retórico que esconde intereses espurios? Hay distintas formas de advertirlo. Una se encuentra en los pliegues ocultos del lenguaje. La retórica es capaz de invertir los significados, pero siempre habrá grietas en las expresiones, en los usos, en el modo en que se desarrollan los conceptos, en los que se pondrá en evidencia los significados y las intenciones subyacentes y en los que se puedan detectar los fraudes. La otra es la práctica: los actos, los gestos, las actitudes, los comportamientos. Estos convalidan y legitiman o descalifican: la consistencia, la coherencia, la buena fe. Los actos son "*la contrastación empírica*" de los dichos, por ello es que nos importa tener en cuenta no sólo las *ideas*, sino también las *prácticas*.

Es nuestra esperanza que este trabajo sea un aporte para el mejoramiento de las instituciones de las cuales formamos parte, y de las mujeres y hombres que trabajan y se forman en su seno. Pretendemos incidir en ellas transformadoramente, aportando a la *significación* del campo, planteando la necesidad de reconsiderar el modo en que hacemos las cosas, en que pensamos nuestras instituciones, en los contenidos que les damos a nuestros programas, en el modo en que consideramos a nuestros alumnos y en los intereses que se encuentran presentes detrás de nuestros actos, en la consideración que tenemos para nuestros compañeros de jornadas, más allá de nuestras simpatías o antipatías en todas sus dimensiones. ¿Qué es respetar? Es aceptar las diferencias (y también las similitudes) sin comprometer la integridad y la libertad del *prójimo*. ¿Cuándo se está en presencia de la falta de respeto? Cuando en las ideas y/o en las prácticas se amenaza la libertad y la integridad.

¿Algunos pueden pensar que pecamos de ingenuos? Pero lo que está en juego no son abstracciones o comportamientos, sino la dignidad.

Entendemos que trazar una hoja de situación sobre estas cuestiones, puede permitir visualizar la complejidad de los intereses que se encuentran en disputa, y reflexionar junto a la comunidad de modo que se pueda producir un ejercicio pleno de la libertad. Es necesario tener en cuenta, que la creación de la libertad implica siempre y necesariamente formas y estrategias del ser y del poder ser, pero que los propósitos pueden terminar destruyendo la libertad que los posibilitó.

En resumen, tras una fundamentación filosófica de los principios en los que se apoya la investigación, es también objetivo del presente trabajo cartografiar ciertos aspectos de la tradición epistemológica argentina a través del análisis de casos, con el propósito de identificar la relación entre *ideas* y *prácticas* en el contexto de su marco institucional, las lógicas que las impulsan y las consecuencias que suscitan.

Son objetivos específicos seleccionar casos paradigmáticos que nos permitan aplicar nuestras categorías. Partimos del supuesto de que ninguna *idea* y ninguna *práctica* es ajena a las lógicas señaladas y que de algún modo se trata de estar advertidos de los efectos *benéficos* o *maléficos* que ellas pueden producir. Nos parece necesario presentar las posturas epistemológicas como debates entre distintas corrientes, teniendo en cuenta sus argumentos y diferenciar

los desacuerdos ilegítimos de los legítimos.

Reconocer los enfrentamientos y las alianzas epistemológicas y políticas en lo que hace a la obtención de un espacio en el campo y los modos en que buscan consolidarse.

Desmitificar imaginarios que encasillan ideas, conceptos y actitudes, bajo etiquetas cargadas de prejuicios y malintencionada animosidad, así como ignorancia de los argumentos sobre los que livianamente se suelen expresar juicios.

Detectar los factores intrínsecos y extrínsecos que permiten, promueven o impiden el ingreso al campo mediante la lucha por *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* o *la lógica de la voluntad del poder como dominio* de los diferentes actores que lo integran o pretenden integrarlo.

Son parte de nuestro punto de partida que la filosofía y las ciencias se interdeterminan y se interconstituyen y que:

a) que lo que está en juego en la ciencia en general y en la epistemología en particular no es simplemente el problema del conocimiento y sus formas de validación, sino el ser del hombre y su destino, a través de *las estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* que aquellas promueven,

b) que la epistemología es una ciencia que tiene por asunto de investigación una actividad humana y es, por tanto, una ciencia social que atraviesa transversalmente a todas las ciencias. Ella se vale de recursos propedéuticos propios y de las ciencias naturales y formales, así como de la reflexión filosófica,

c) que toda relación implica *tensión-contradicción* y conflicto y ellos pueden ser resueltos de diferentes modos. La epistemología no puede sustraerse de esa dialéctica.

Nuestra primera hipótesis sobre la epistemología argentina, sostiene que se la puede considerar como el escenario de las luchas entre las distintas corrientes que asisten al campo. Esas luchas están motivadas por la voluntad de ocupar lugares institucionales, se llevan adelante por estrategias de instalación signadas por las lógicas de *marras* que atraviesan a todos los asistentes, y se evidencian a través de las *ideas* y de las *prácticas*.

La segunda hipótesis plantea que las estructuras y lógicas institucionales son reproductoras de *ideas* y *prácticas*. Las instancias de inserción *política* y *simbólica* se consolidan con la obtención de recursos que provienen del campo, que permiten su desarrollo en el mismo y que son favorecidos por concordancias *ideológicas* entre las instituciones y las voluntades asistentes. Los resultados de las luchas se pueden “*medir*” a través de las posiciones que los actores ocupan en los ámbitos institucionales y de la obtención y asignación de los recursos que les permiten su inserción, desarrollo, autoridad y reconocimiento. Nadie piense que ese “*medir*”, dará como resultado cuadros estadísticos, ni datos porcentuales, se trata de identificar los balances y desbalances en las luchas por el poder.

La tercera hipótesis plantea que las lógicas de *la voluntad de poder ser con los otros* y *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, no pueden ser asignadas exclusivamente a unos o a otros, sino que atraviesan las *ideas* y las *prácticas* de todos los involucrados.

La cuarta hipótesis sostiene que es posible *objetivar* los conflictos en el análisis de la producción de *ideas* y *prácticas*.

Finalmente la quinta hipótesis formula el supuesto de que cuando *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, prima sobre *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, los resul-

tados tienen consecuencias *benéficas* para los asistentes y para las instituciones, generando prácticas sustentables. Cuando esta situación se invierte, las consecuencias son perjudiciales para los individuos, para el campo y para la sociedad.

Definimos como *benéficas* aquellas *ideas* y *prácticas* que permiten la asistencia al campo en un contexto capaz de compatibilizar lucha y respeto y encarar los conflictos de modo que contribuyan al enriquecimiento del campo mediante su ampliación y diversificación, pero también mediante el cuidado de que el campo no sea colonizado por *ideas* y *prácticas* inspiradas por la *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Definimos como *maliciosas* aquellas ideas y prácticas que mediante *la lógica de la voluntad del poder como dominio* pretenden colonizarlo y erradicar toda pluralidad.

Queremos aclarar que la primera hipótesis pretende poner a prueba los supuestos básicos de nuestra investigación, es una forma de control sobre sí misma, en tanto que las ulteriores se aplican al asunto de estudio dentro del cual también se encuentran como parte del campo ella misma.

Sostenemos además, como una forma de aclarar nuestras categorías, que la instalación en el campo por medio de *la lógica de la voluntad del poder como dominio* no beneficia a la postre ni siquiera a los que dominan. La lógica del dominio supone la cosificación y la pérdida de interlocutores, en ella *el otro* es desoído, descartado y finalmente expulsado. El dominio no es triunfo, porque cae en la pobreza del pensamiento único, se queda con los recursos, pero desmerece el pensamiento y la reflexión. El beneficio es aparente y a corto plazo.

Si bien la cultura sigue produciendo terribles *malestares*, fundamentalmente al promover enorme frustración cuando no cumple con lo que promete y desata de ese modo respuestas negativamente destructivas, sin embargo, conserva la intención primigenia de conducir las luchas que le son inherentes a modos sustentables de realización con el propósito de la preservación.

Se supone que en los ámbitos de la cultura las luchas deberían ser vehementes pero no cruentas, confrontativas pero no descalificatorias, lamentablemente esto se encuentra lejos de la realidad y asistimos a formas sutiles y "*civilizadas*" de opresión y destrucción, que empobrecen a las instituciones y a sus miembros como personas. Detrás de las declamaciones de la búsqueda de la "*verdad*", el "*conocimiento*", "*la racionalidad*", "*el bien común*", se esconde la lucha por recursos materiales, prestigio y poder personal a expensas de los demás, incluso de los que piensan igual.

¿Qué convierte a hombres en búsqueda del conocimiento en tiranos, intrigantes, conspiradores, fatuos? Nuestra respuesta es que no hay una naturaleza humana perversa, ni un esencialismo maligno. Son las interacciones entre las instituciones, sus estructura, sus funcionamiento, sus reglas y las ideas y las prácticas que producen y con las que se retroalimentan, sin solución de continuidad, y en las que también podemos encontrar las fisuras que permiten la superación de esas contradicciones.

Sería de esperar que en el ámbito de la ciencia prime una racionalidad crítica y un espíritu de cooperación, más que la lógica de *la lógica de la voluntad del poder como dominio*. Pero los modos en que funcionan las instituciones, genera una fragmentariedad de campos, áreas, especializaciones, que se suelen administrar con la lógica salvaje de la lucha por los recursos básicos, estimulada esa lucha también por aspiraciones egoístas de competencia,

prestigio y éxito personal. Allí donde los recursos son abundantes pueden haber conflictos más “amistosos”, pero no alcanza sólo con los recursos, dentro de las lógicas institucionales vigentes, la competencia y la desconfianza promueven una dinámica perversa de la que sacan partido quienes dominan el campo.

Las ciencias no gozan en ningún lugar del mundo de una autonomía tal que les permita definir de modo democrático y consensuado con la sociedad sus recursos y programas. En general, en los países ricos, cumplen con las exigencias de los gobiernos y de las empresas, lo que le da holgura de recursos pero falta de libertad para la investigación. No porque les pongan una pistola en la cabeza, sino porque hay muchos recursos para todos, si trabajan bajo consignas instaladas desde la internalización de las pautas establecidas. En los países pobres, los magros presupuestos desatan luchas feroces por espacios, cargos y presupuesto. Esto hace que la investigación científica se parezca más a cotos de caza que al reparto de tareas de un trabajo común que debe ser realizado fraternalmente.

Frente a tanta atomización hay quienes afirmamos que las tareas del presente consisten en armonizar lo que aparece excluyéndose, integrar las esferas sin confundir los diferentes niveles en los cuales ellas se expresan.

Nuestra pretensión de religar la filosofía a la episteme nos impone considerar una serie de aspectos que hacen a los problemas que no se pueden perder de vista a la hora de pensar a la ciencia.

Nos proponemos una metacrítica filosófica de la epistemología y entendemos que, aunque “*incómodo*” es necesario presentar un marco óptico-ontológico-gnoseológico, ético y metafísico de la cuestión.

Para nosotros esta integración se da a partir de la resignificación de conceptos. Se nos impone, por tanto, dar cuenta de ellos y del modo en que se vinculan con la necesidad de rescatar y al mismo tiempo, *resignificar* sentidos perdidos y otros nuevos que surgen de cruces impensados por las tradiciones dominantes.

Esta tarea se hace difícil por la rica y variada significación que muchos de esos conceptos han adquirido a lo largo de muchos siglos. No se pueden invocar alegremente sin tener en cuenta, que en ocasiones, las dificultades no radican en la falta de claridad de las definiciones, o de las diferencias ideológicas, sino en la dificultad para considerar estructuras de pensamiento a las que no se está acostumbrado. No se trata solamente de la estructura semántica de los conceptos, sino de cómo está *hecha* la cabeza de quienes los piensan y los contextos culturales en los que se producen. Hay veces en que estos imaginarios han contribuido a enriquecer conceptos y en otras a ahondar prejuicios.

Para formular esta metacrítica de la epistemología integrándola con la filosofía, partimos de la necesidad de tesis de *totalidad* y *complejidad*.

Dedicaremos los dos primeros capítulos a considerar esta tesis de *totalidad* y *complejidad* como problemas óptico-ontológicos y gnoseológicos, esto es, poniendo en el centro de la cuestión las dificultades en torno al ser y al conocer. Como se verá, la importancia de este abordaje radica en el modo en que la ontología y la gnoseología han determinado una fractura inicial, que nace en la filosofía, y que es heredada luego por la ciencia y por la epistemología. Esto nos conduce a tratar en el capítulo segundo, más puntualmente, el cruce entre filosofía y

ciencia y como ellas expresan la tensión entre las ideas que sostienen, por un lado, la unidad inescindible entre *sujeto* y *objeto* de naturaleza óptica y, por otro, las que sostienen el dualismo óptico gnoseológico que heredará la ciencia.

El modo en que la ciencia y la filosofía proponen la unidad o el dualismo tiene consecuencias sobre *las estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* y de la *intencionalidad* subyacente de estos proyectos antagónicos. Esto será tema del tercer capítulo.

Uno de los problemas que nos plantea mayor dificultad es el concepto de metafísica y la “*leyenda negra*” que sobre ella se ha tejido. Si bien muchos quisieran que esta cuestión no existiera como problema, aún las posturas epistemológicas más antimetafísicas no pueden obviarla y se advierte en ellas no sólo incomodidad, sino también ambigüedades esquizofrénicas, en las que el lugar y el propósito del científico parece que no tuvieran nada que ver el resto de su humanidad. Cuando se produce algún tipo de resistencia a la esquizofrenia, la dimensión que se abre es siempre filosófica. Por ello es que el capítulo cuarto estará dedicado a la escabrosa relación entre ciencia y filosofía en relación a la metafísica.

No utilizamos aquí el concepto “*esquizofrenia*”, en un sentido psiquiátrico, sino en relación a la fragmentariedad en las que caen las *ideas* y las *prácticas*, separando en compartimentos estancos, aspectos que deberían estar integrados en las formas de ser y estar.

Hemos hecho referencia a *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y a *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, estas categorías de algún modo vertebran la investigación, es por ello que le dedicaremos el quinto capítulo, pues entendemos que tienen valor como categorías autoreflexivas de la filosofía y de la ciencia.

Entendemos que hay una capacidad que trasciende los aspectos cognitivos, intelectivos, sensitivos, intuitivos, racionales, emotivos, que los trasciende y que los integra. Hemos definido esa capacidad como *sapientia* y la suponemos como algo propio del ser y además como constitutiva del ser del hombre integrado a la *totalidad*, lo que le permitiría llevar adelante adecuadas estrategias de instalación en el mundo. Entendemos que esa capacidad ha sido opacada, y que no hay un registro de su magnitud e importancia debido a la disyunción dicotómica y esquizofrenizante sujeto/objeto. Al análisis de esta cuestión dedicaremos el capítulo sexto.

En el capítulo séptimo consideraremos la tensión entre “*philia*” y “*sophía*” que conforman las raíces de filosofía. Entendemos que un sentido apartado al de *sapientia*, al de “*sabiduría*”, fue ganando a la filosofía ya en sus orígenes y fue desplazando el sentido hacia una significación emparentada con dato, información y nos ocuparemos de este tema en ese capítulo.

Más allá de la *eficacia* de *las estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, encontramos una lucha entre distintos *proyectos* que pueden ser diferentes y al mismo tiempo, *benéficos* o *maléficos*. Las luchas se manifiestan con distintas *intenciones significadoras*. Un tratado de filosofía tiene una *intención significadora*, pero también lo tiene un ritual, una ceremonia, podríamos decir que todo gesto la tiene. Lo que se quiere *significar* no es esto o aquello, sino el ser del hombre en el mundo. Esa significación es primordial, ya que en ella radica la posibilidad de darle a la existencia un sentido y por lo tanto, valor. Esto es lo que emparenta *las estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* con las *intenciones significadoras*. En el universo humano nada puede carecer de significado, porque entonces el caos, la locura,

el sin sentido, impiden la confianza en el empeño de cualquier estrategia. Incluso el concepto mismo de “*misterio*” encierra una *intención significadora*. De esto nos ocuparemos en el capítulo octavo.

En el mundo actual la ciencia es la estrategia dominante. Ella determina el destino de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, conviven con ella otras estrategias que fueron dominantes en el pasado, el mito y la religión. Ellas aún conviven y se podría decir que hay más cantidad de personas que se guían por ellas que por la ciencia. Nos importa tenerlas en cuenta no sólo como antecedente de la ciencia, sino porque de algún modo se infiltran inadvertidamente, con sus mejores y peores características, en la estrategia hoy dominante. Por ello es que dedicaremos el capítulo noveno a hacer una breve referencia a algunas características de aquellas estrategias.

En el capítulo siguiente, el décimo, analizaremos las características de la filosofía y de la ciencia como estrategias de instalación y las similitudes y diferencias entre ambas. En muchos aspectos suponemos a la ciencia como heredera de la religión, antes que como una ruptura con ella, tanto en las *intenciones significadoras*, cuanto en los recursos para instalarse en el campo.

Nos parece relevante tener en cuenta algunas cuestiones que nos permitan advertir cruces interdisciplinarios entre ciencias naturales y sociales, por ello es que el capítulo undécimo nos planteamos un interludio biológico-antropológico-cultural. Nuestra intención es advertir de lo insustancial de la separación entre ciencias naturales y sociales tal como si se tratara de universos distintos y faltos de conexión y como la dicotomía sujeto/objeto tiende a crear pseudo problemas epistemológicos y metodológicos.

Entendemos que las necesidades de una integración interdisciplinaria, trasciende a las disciplinas de una misma área, (ciencias naturales o ciencias sociales o formales) o de distintas áreas, (ciencias naturales y ciencias sociales y ciencias formales), esto en parte es tema del capítulo undécimo, pero no queremos excluir de nuestra propuesta el hecho de que otras disciplinas *extra-científicas* deben asistir a esa integración interdisciplinaria. Hemos elegido para el capítulo duodécimo el lugar del arte en esa integración. De algún modo, hemos dado cuenta de otras posibles integraciones interdisciplinares, consideradas *extra-científicas* con la multiplicidad de disciplinas que componen a la filosofía. Considerar un interludio estético nos permite no solamente reflexionar en esta integración del arte, cosa que han hecho no pocos filósofos, sino además nos aporta la riqueza de la gran cantidad de disciplinas que incluye y que van desde la literatura hasta la pintura, la música o el cine.

Se hace necesario dedicarle un lugar especial a la reflexión sobre la epistemología, a su *estatus epistemológico* en medio de las polémicas planteadas. De esto nos ocuparemos en el capítulo decimotercero. Con miras a la segunda parte, en que analizaremos las controversias entre cientificismo y anticientificismo, tenderemos en cuenta la relación epistemología y lógica y epistemología e ideología en los capítulos decimocuarto y decimoquinto.

Finalmente, en lo que refiere a la primera parte, la fundamentación, el hecho de plantear un enfoque que recupere a la ontología, a la gnoseología, a la ética, a la estética y principalmente a la metafísica a la consideración epistemológica, tiene el propósito de mostrar la conexión entre epistemología y estrategias de instalación. Para ello, nos hemos propuesto en los capítulos decimosexto y decimoséptimo los Interludios Hartmann y Putnam. Hartmann

porque tiene un planteo verdaderamente original y único sobre el problema de la relación entre metafísica y ciencia, que merece ser tenido en cuenta para esta investigación, y Putnam porque, aunque no compartimos su pragmatismo, hay una preocupación por la filosofía vinculada a los modos de instalación del hombre en el mundo. Además Putnam es uno de esos filósofos que entiende desde una postura que no podríamos definir como de las más apartadas de la tradición, la necesidad de superar la dicotomía sujeto/objeto.

Como se ha dicho, la segunda parte tiene como propósito “*contrastar*” las categorías propuestas, establecer sus posibilidades de aplicación como herramientas de análisis. Para ello hemos elegido, entre muchos otros posibles niveles de anclaje, poner en el centro de la cuestión a la polémica Klimovsky Varsavsky. El capítulo primero de esta segunda parte, estará dedicado a justificar la elección y el recorte de los ejemplos de aplicación de las categorías. Como se explicará, en principio se había elegido un universo más amplio, pero la necesidad de profundizar nos obligó a producir un recorte más riguroso. Entendemos que quizás la elección de uno solo de ellos, cualquiera de los dos, podría haber servido para cumplir aquel propósito ejemplificador. Pero la posibilidad de descubrir, si aquellas categorías podían registrar las características que ellas proponían en dos corrientes epistemológicas *aparentemente* tan opuestas, resultó en la elección de ambos.

Si bien partimos de la polémica Klimovsky Varsavsky a partir de las publicaciones de los documentos que en 1971 hicieron públicas las controversias entre estos dos autores y dividieron aguas entre *cientificistas* y *anticientificistas*, no nos quisimos quedar allí. Aquella polémica era apenas la punta del iceberg que expresaba claramente el conflicto, pero con demasiados “*fuegos de artificio*” que impedían visualizar con mucha claridad que significaba, cuáles eran los contenidos, cuales las diferencias, y sobre todo, las similitudes entre los dos máximos representantes de lo que se consideraba las posturas epistemológicas más antagónicas. Por lo expuesto es que tendremos en cuenta otras producciones que exponen *ideas* y *prácticas* y que son de acceso público.

En el caso de Klimovsky, consideraremos algunos de sus trabajos en relación al psicoanálisis. Klimovsky proviene de una tradición epistemológica ortodoxa, lo que implica un monismo epistemológico y metodológico que rechaza, por considerarlo ajeno a la ciencia, todo enfoque que no se encuadre en los *mandatos* hipotético deductivistas y refutacionistas. Sin embargo, realizó una tarea epistemológica con el psicoanálisis que le valió la enemistad de muchos de sus colegas. ¿Cómo lleva adelante Klimovsky semejante tarea? ¿De qué modo “*compatibiliza*” (si esto es posible) dos tradiciones en apariencia irreconciliables? ¿Cuáles son los elementos *extra-científicos* que intervienen en ese *sortilegio* por el cual, el psicoanálisis, denostado por las corrientes que él representa, de pronto revela ocultos atributos de la más pura y ortodoxa científicidad? ¿Cómo se compatibiliza su compromiso con causas por los derechos humanos y gestos despóticos como el del “caso Díaz”? Estas y algunas otras cuestiones se tratarán en el capítulo segundo.

Por otra parte, ¿cuáles son las diferencias epistemológicas y metodológicas de Varsavsky, que acompañan las diferencias ideológicas, con el científicismo? ¿En qué consiste su anticientificismo y que consideraciones realiza de los procedimientos metodológicos del cienti-

ficismo que tanto cuestiona? Estos temas, además de la evaluación de la polémica con Klimovsky forman parte del capítulo tercero de la segunda parte.

Finalmente, la conclusión consistirá en una evaluación de los resultados de la aplicación de las categorías, formuladas en la primera parte, sobre los casos analizados en la segunda.

El análisis de estos casos quiere poner en evidencia que las luchas son inexcusables, que es necesario reconocer que ellas son el motor de los modos de ser del hombre, de su *ansia de poder ser*, pero que se encuentran atravesadas por modos diversos de librarlas y se corresponden con diferentes finalidades. Es por ello que indagar y poner al descubierto las diferencias reales detrás de los enmascaramientos retóricos puede ser beneficioso para la comunidad científica, pero también para las instituciones sobre las que ella influye. Esto, habida cuenta de que las imposturas que simulan racionalizaciones, pero esconden apetencias de dominio, amenazan todo discurso, pueden infiltrarse en toda idea y en toda práctica y no puede ser endilgado a nadie sin mostrar evidencia.

¿Qué criterios deberíamos usar para realizar nuestro recorte del asunto de investigación?

Toda selección es pasible de crítica, ¿por qué este autor y no aquel otro? No siempre las razones esgrimidas alcanzan para convencer. Los criterios que hemos adoptado para realizar la selección, el recorte de nuestro asunto de estudio, son:

a) Que los autores, obras y contextos institucionales representen producciones que sigan conformando a la epistemología hoy, b) que tengan una producción pública de amplia difusión que no sea material de divulgación, sino de producción con aportes significativos en su área, c) que cuenten con una influencia que se pueda detectar a través de referencias institucionales tangibles.

Como se ha dicho, no realizaremos un análisis extensivo de toda la obra de estos autores, sino tan solo de aquellas producciones que pongan en evidencia la *lógica* que los anima.

Parte I

Fundamentos para una metacrítica de la epistemología

I Totalidad y complejidad como problemas óntico-ontológico-gnoseológicos

Es verdad que no se puede decir todo en todo, pero cuando en el tratamiento de un tema y de un problema se quiere abordar algo más que escorzos, como suele ocurrir en filosofía, y se pretende dar cuenta de génesis, procesos, contradicciones, pliegues, diferentes niveles y dimensiones que se cruzan y en las que todo está relacionado con todo, entonces nos encontramos incursionando en problemas que lindan con la *totalidad* y con la *complejidad* de las múltiples conformaciones y relaciones de un entramado complejo al cual denominaremos *redes de totalidades discretas*.

Podemos decir que en el horizonte de todas las disciplinas filosóficas se encuentra el problema de la *totalidad*, que remite a lo inmediato del mismo modo que a lo inalcanzable. El problema de la totalidad se manifiesta en distintos niveles y dimensiones. La *Totalidad*, como un entramado de totalidades, de diferentes niveles, implica a su vez diferentes dimensiones óntico-ontológicas.

Utilizamos el término *óntico-ontológico* para referirnos a las dimensiones que remiten al ser (ónticas) y a las que refieren al discurso que se refiere al ser (ontológicas) pero de un modo diferente a como lo ha planteado la tradición, lo óntico-ontológico alude a la idea que entiende que entre las *muchas maneras de decirse el ser*, no pocas de ellas lo hacen prescindiendo del logos en sus acepciones convencionales. Se trata de un sentido que pretende reivindicar la unidad óntico-ontológica en la que *ser* y *logos* conforman una unidad tal, que no hay, como en Heidegger, *Dasein*, ser que se interroga por el ser, sino, en un sentido más heracliteano. Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una. (Fr.50, Hipólito, Ref.IX 9,1) Por tanto es necesario seguir lo común; pero aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular. (Fr. 2, Sexto, adv. Math, VII, 133)

La unidad de todas las cosas, esto es, la totalidad, no tiene, ni puede tener al logos como externo, por lo tanto, todo lo que compone la totalidad en su unidad, está presente siempre en la totalidad, en el discurso del hombre, en el movimiento del electrón y en la configuración de cualquier momento del devenir de la totalidad. El logos es inseparable de lo óntico y éste se encuentra en unidad tal con el logos que se puede decir que la identificación con discurso, palabra, razón, estudio, al que alude el término logos, es una consideración que ha empobrecido su sentido más arcaico. Este cambio se produce en el salto del monismo ontológico de la filosofía presocrática al dualismo post-socrático.

La complejidad de aquellos niveles y dimensiones, requiere la distinción entre la complejidad óntico-ontológica y la complejidad gnoseológica, pero ellas, como se verá, también conforman una unidad.

En su dimensión óntico-ontológica, la complejidad depende del mayor o menor *entretrejido* de las *redes de totalidades discretas*. En su dimensión gnoseológica no necesariamente se debe seguir ese criterio, ya que en muchas ocasiones la comprensión de lo complejo es más accesible que la de lo simple. Es mucho más claro para nosotros como funciona el sistema so-

lar que el movimiento del electrón, aunque el electrón sea superlativamente más *sencillo* que el sistema solar. Este ejemplo, quieren significar, que desde la perspectiva gnoseológica el acceso al conocimiento no depende necesariamente de la complejidad o simplicidad óptico-ontológicas de aquello que se quiere conocer, sino de la dimensión en que se lo considere. Este concepto echa por tierra la idea de que el camino del conocimiento va de lo más simple a lo más complejo siempre. La mecánica newtoniana y la mecánica cuántica no difieren en la cantidad de conocimiento que revelan, sino en ser dos modelos que comportan diversos grados de complejidad sobre principios óptico-ontológicos diferentes. Si al compararlos no se tiene en cuenta esto, se puede caer en la torpeza de decir que uno conoce más que el otro, cuando en realidad ambos conocen de manera diferente, porque refieren a objetos de investigación conformados sobre supuestos óptico-ontológicos distintos, y en consecuencia, sus contenidos gnoseológicos no remiten a los mismos niveles y dimensiones. Entendemos que no se trata tampoco de un simple problema de paradigmas, lo que pondría toda la cuestión del lado gnoseológico, sino de la complejidad de la unidad entre lo óptico-ontológico y lo gnoseológico.

En nuestro caso, pretendemos ver esa *totalidad* como algo que la tradición Occidental ha escindido y que concebiremos como unidad, no como resultado, sino como forma de ser, la unidad entre *sujeto y objeto*, entre *mundo y hombre*, entre *materia y espíritu*, entre *res cogitans* y *res extensa*; que constituyen una unidad óptico-óptico-ontológicos-gnoseológica compleja y contradictoria.

Por otra parte, la *totalidad* como problema es apenas un supuesto, no es *un algo* que pueda ser tratado como objeto o como cosa aunque pueda involucrar a objetos y a cosas.

Es un hecho que la *totalidad* en su condición de inabarcable e inconmensurable no puede ser considerada sino a través de especulaciones dudosas. Bajo estas circunstancias, ¿cómo llegar a presentar a la totalidad como problema, si no podemos pensarla, ni podemos tener experiencia de ella? En realidad no tenemos concepto o experiencia de ella, como podemos tenerla de una *parte*, pero, como veremos, sin embargo, podemos tener *sapiencia* de ella. Surge entonces aquí otro problema que abordaremos conjuntamente, el de la diferencia entre el *conocimiento* y la *sapiencia*.

El significado de estos dos términos se irá definiendo a lo largo del trabajo, pero planteemos una primera aproximación, que aunque escueta sobre su significado nos permitirá ir desentrañando el sentido que le damos.

Conocimiento es la apropiación o construcción de un significado que da cuenta de algo y nos informa sobre ello. “Conozco la ciudad donde vivo”, “conozco las tablas de multiplicar”, “conozco la probidad de mi amigo”. Estos conocimientos forman parte de un sistema de significación, que se conforman contextualmente y que suelen expresarse mediante enunciados, pero a diferencia de ciertas concepciones semióticas, no creemos que toda aprehensión de significado se da en la mente, o que se exprese enunciativamente. Entendemos que el análisis de la significación no se puede reducir a esquemas *actanciales* de roles. La complejidad de los entramados de las relaciones de las *rede de totalidades discretas* no permite analizarlas como quién analiza un cuento. La significación a la que nos referimos, incluye a la enunciación, pero viene de mucho más lejos y va mucho más lejos que la enunciación, “...son gritos en el cielo, y en la tierra son actos”. El discurso racional no logra dar cuenta del amor ni del movimiento del elec-

trón, pero los acariciamos con nuestra *sapiencia* y eso no es poco. La *sapiencia* tiene el valor de conjugar lo racional y lo extra racional y su influjo no se sustrae ni a la poseía ni a la ciencia.

La *sapiencia* es una forma de “re-conocimiento” mucho más amplia y significativa. Los términos del castellano “*sabiduría*”, del italiano “*sagezza*”, del francés “*sagesse*”, del inglés “*sageness*”, del alemán “*weisheit*”, del suajili “*hekima*”, no refieren al simple conocimiento como posesión de una información o un dato, remiten a la capacidad de reflexionar que hace posible acceder a la complejidad e interdeterminación de los aspectos naturales, morales, físicos, culturales, trascendentes e immanentes, y que hacen posible un juicio *prudente*. No es la mera experiencia acumulada, no es un atributo sobrenatural, es una capacidad que puede poner en juego la reflexión sobre el ser como totalidad en movimiento, pero que incluye y trasciende a la reflexión racional. Se encuentra relacionada con aquella capacidad que llamamos *inteligencia*. Ser inteligente no es ser culto, ni tener información, ni gran cantidad de conocimientos, aunque estos ayuden a desarrollar la inteligencia, es la capacidad para sintetizar, de modo significativo, todos los elementos anteriores y un sinnúmero más que remiten a atributos extraracionales, entre ellos, sentimientos, emociones, pasiones, instintos, deseos. Más allá de las connotaciones biológicas, psicológicas, planteamos a la inteligencia como la capacidad de poner en juego todos los elementos mencionados que dan lugar a la *sapiencia*.

Totalidad es lo que abarca todo. Parece una tautología, sin embargo, nos referimos a dos realidades diferentes cuando hablamos de *totalidad* y de todo. Mientras que la *totalidad* es una, los todos pueden ser muchos. Llamamos “*todos*” al conglomerado de partes que hacen que algo sea y sin las cuales no conservaría ese ser. En un todo hay al mismo tiempo unidad y diversidad. Un átomo es un todo, una célula, una persona, un planeta, una galaxia, una oración, una teoría científica, son todos, pero la condición óntico-ontológica de su ser es la identidad en el cambio, las partes que las conforman son relacionales recíprocas interdeterminantes y momentáneas.

A partir de lo dicho, no se puede sostener sino una ontología del *devenir*, esto es, simplemente que las cosas devienen, sino que su ser mismo es el *devenir*. En consecuencia, cualquier idea de la *totalidad* que parta de estos presupuestos no puede ser sino una ontología dinámica. Surge entonces la pregunta, ¿una dinámica de qué? En primer lugar es necesario aclarar que usamos el término en un sentido lato, más relacionado con el término griego (δυναμις) *dínamis*, como movimiento, como potencia de mover, aunque no originado en algo exterior a lo que es movido, como en el caso del causalismo aristotélico, que tiene al nous theos, a la causa primera, como aquello que precede y origina todo posterior movimiento, ni tampoco en el sentido y los usos de la física moderna y sus significaciones mecanicistas. Dicho en otras palabras, no hay una externalidad del movimiento, causa primera, idea, espíritu, que produce el ser, o que conduce al ser a sí mismo, no es el ser algo que deviene, sino que el devenir es el ser en un sentido más heracliteano que hegeliano. No hay aquí esencialismo o sustancialismo alguno.

El todo es un supuesto, aquello a lo que remite de manera incierta el modo en que las partes se entrelazan, se interdeterminan, se constituyen recíprocamente por acciones directas e indirectas que se producen en exceso. La *totalidad* es generosamente excesiva, no solamente en formas de ser, sino en el ser ónticamente otras y por ello nunca pueden determinarse todas las variables en juego mediante su testeo empírico en relación a la totalidad, aunque sí de totalida-

des discretas. Siempre quedarán variables relevantes sin ser siquiera atisbadas. La incertidumbre se encuentra siempre presente porque sólo en modelos artificiales, o en totalidades discretísimas, se pueden definir variables relevantes como determinantes de la *totalidad* del sistema. La *totalidad de totalidades* es excesiva porque ella incluye todos los sistemas conocidos y desconocidos, multiplicando en su interacción nuevos sistemas y sistemas de sistemas. Hay rupturas ontológicas. Por ejemplo, si bien cada persona es la conjunción biológica del padre y de la madre, ontológicamente es otra cosa. El *devenir* es, al mismo tiempo evolución y creación.

En la medida en que la ciencia no es algo que se detiene en la repetición de lo que “*sabe*”, sino que es la búsqueda permanente de lo que no sabe, su horizonte se dispara constantemente hacia ámbitos de incertidumbre, de ignorancia, de indeterminación. Cuando se le quiere poner límite a sus *deseos* de conocimiento, recortando *a priori* hasta donde puede y no puede llegar, se la condiciona de tal modo, que se la reduce dentro de la *demarcación* de lo que prejuiciosamente se cree que se puede llegar a conocer, impidiendo alcanzar lo que *quisiera o pudiera* conocer.

Por ello es que consideramos que el problema de la *totalidad* es aquel en el que colindan la metafísica y la ciencia. El modo en que los vínculos entre ambas se han dado, y se dan, están mediados por la filosofía. Los peligros que asechan esta relación pueden tener en la filosofía un referente que puede conducir a la sabiduría o al delirio, y no siempre es fácil distinguir entre uno y otro, ni en la ciencia, ni en la metafísica. En este sentido, si la ciencia es concebida como una forma de conocimiento provisorio y destinado a ser refutado, entonces no ha de ser muy sustentable su pretensión de objetividad, universalidad y necesidad. Si los supuestos de la metafísica no pueden ser “*contrastados*” no podrán salir del terreno de la especulación. Ya sea por causa de la provisoriedad de sus juicios, en el caso de la ciencia, o a causa no poder superar la especulación, en el caso de la metafísica, y para usar una analogía aristotélica, por motivo de la causa eficiente en la ciencia y de la final en la metafísica, ambas no pueden superar la condición conjetural.

La historia de la ciencia, tanto como la de la metafísica, son prolíficas en la formulación de grandes disparates, muchos de ellos totalmente propios, y otros a causa de la incumbencia de la metafísica en la ciencia y de la ciencia en la metafísica. Incumbencias no sólo inevitables, sino además necesarias, porque la metafísica se constituye en el devenir de la ciencia en su horizonte. El problema no radica entonces en la separación de ambas, sino en la clase de relación que han tenido en ocasiones y de las que podrían tener de futuro.

La ilusión de alcanzar conocimientos capaces de dar cuenta de la *totalidad* sin más, tanto en los problemas metafísicos como en los físicos, se ha expresado inventando modelos *más o menos* simples y pretendiendo que esa *totalidad* concuerde con ellos, reduciendo de ese modo la *totalidad* al modelo. No rechazamos la muy valiosa *modelización* como modo de aproximarse a los asuntos de estudio, pero sí el tratamiento del modelo tal como si se correspondiera en un todo con la totalidad discreta a la que pretende referir.

La ciencia promulga leyes que no agotan la *totalidad*, ni siquiera la totalidad discreta a la que quiera referir, y lo hace tal como si lo hiciera. Y se sigue afirmando que no hay ciencia de lo particular cuando no hay una sola ley científica que pueda predicarse de la *totalidad*. Esto ocurre porque se equipara con la totalidad, a algunas *redes de totalidades discretas*, como por

ejemplo, el mundo físico que nos rodea y luego, con total impudicia, se descalifica cualquier juicio ajustado a coordenadas históricas, sociales o culturales. En un sentido inverso, pero similar, la metafísica formula especulaciones sobre algunas *redes de totalidades discretas*, como por ejemplo el alma y luego las proyecta impudicamente sobre la *totalidad*.

En buena medida las pretensiones de la ciencia y de la metafísica han sido similares, alcanzar las leyes de la totalidad, o la ley de que no hay leyes. Hegel, para quién ambos tipos de leyes son una y la misma, decía en la *Fenomenología del Espíritu*, que “*la ley es la imagen constante del fenómeno inconstante*”. Aunque diferentes entre sí, la ciencia y la metafísica buscan ese *reino tranquilo de leyes*, para Hegel, *la tranquila imagen inmediata* que proporciona el *entendimiento*, y esto es para él, sólo parte de la *verdad*, lo que hace necesario ir más lejos para alcanzar el *saber*. Sin entrar en ningún tipo de análisis en las derivaciones que esto tiene en la filosofía de Hegel, queremos decir que Hegel advierte que ciencia y metafísica no pueden ser separadas si de lo que se trata es de la sabiduría y de la *totalidad*.

En definitiva, concebimos la *totalidad*, toda *totalidad* no como ser: material, natural, intelectual, espiritual, que deviene, sino *devenir* que puede adquirir aquellas determinaciones. Se pierde aquí la idea de un sustancialismo, de un “*algo*” al que algo le sucede. El suceder, libre, indeterminado, deviniente, comporta las múltiples formas del advenir como *redes de totalidades discretas* y por tanto, determinadas de modo circunstancial, provisorio, inmanente. Tomar a estas determinaciones como absolutas, y pensar al conocimiento como algo cambiante, sobre un objeto permanente o con una dinámica unidireccional, es tan absurdo como pretender descubrir las leyes de lo indeterminado, y por tanto abierto a un devenir impredecible, inexplicable e incomprensible. ¿Es esto motivo para el escepticismo, tanto gnoseológico como moral? Si las pretensiones son totalitarias lo único que queda esperar es la frustración. Si las expectativas se compadecen con el estar en el ser y no con el dominar al ser, las esperanzas son muchas.

Mientras que la totalidad de totalidades implica una complejidad inabordable, todo conocimiento que se pueda producir siempre será relativo a alguna o algunas de las *redes de totalidades discretas*, y lo que de ellas se pueda decir nunca podrán ser juicios universales, porque aquellas *redes de totalidades discretas*, aunque parezcan eternas frente a nuestra fugacidad, son, apenas, un poco menos fugaces que nosotros.

El devenir no solo implica el cambio, sino también las reglas con las que el cambio se produce. Todo conocimiento es efímero. En esta condición el conocimiento de las cosas es apenas descriptivo, el de las relaciones puede ir un poco más lejos en su afán explicativo, el conocimiento del devenir se encuentra con los límites de los estados actuales y de la impredecibilidad de los estados futuros, los cuales pueden implicar cambios ópticos.

Esto pareciera conducirnos al escepticismo gnoseológico, el viejo problema de si es posible ir más allá de lo “*inmediato*”. Sea como fuere, la cuestión sobre el conocimiento y la verdad quedan por lo menos en la penumbra. Entendemos que esto sucede porque los principios de racionalidad, más allá de todo racionalismo o empirismo, acotan de sobremanera el conocimiento, lo reducen de tal forma que suscita las tesis de que, o bien es muy poco lo que podemos conocer, y/o que lo que no podemos conocer no existe o no existe como problema para el conocimiento, principalmente para aquello que se denomina conocimiento científico. Entendemos que este presupuesto es falso, en la medida en que el mismo conocimiento científico no

es una reafirmación de lo que se sabe, sino en un aventurarse a vencer los límites de la ignorancia, sin saber si esos límites rebasarán barreras que hasta el momento eran consideradas como infranqueables.

El alcance de esa relación y las posibilidades de la determinación de las *redes de totalidades discretas* dependerá de los vínculos en que se conformen.

Análogamente al uso matemático, que refiere como magnitudes discretas a aquellas que no son referibles en forma parcial o fragmentada en oposición a las continuas, aquí hablaremos de *redes de totalidades discretas* refiriéndonos a aquellas que conforman una unidad inescindible, esto es, que no pueden perder algo y seguir siendo lo que son y que se diferencian de otras *redes de totalidades discretas*, pues si así no fuera, conformarían una unidad con aquellas, habida cuenta de qué, al ser la condición de las *redes de totalidades discretas* el *devenir*, se juegan allí las alternativas entre el *devenir* de lo que se sostiene en el cambio y el momento de *aniquilación*, esto es, de quiebre de ese particular *devenir*.

Por ejemplo, una estrella evoluciona de una concentración de gases y polvo cósmico que por efecto de la gravedad ha comenzado a desarrollar actividad nuclear, (nacimiento de una estrella), hasta que, según las características de ese *devenir*, estalla en una supernova, (muerte de la estrella). La estrella cambia, deviene en su infancia, juventud, madurez y vejez, pero su muerte, no son simplemente un cambio más, es la *aniquilación* de la estrella, la cual ha dejado de ser, pues los átomos y partículas elementales dispersos previo a su nacimiento no eran la estrella, así los restos cósmicos de materia y radiaciones tras su estallido tampoco lo son. No hay “*ser necesario*” en el Cosmos, y creemos que tampoco en la totalidad. Toda *red de totalidades discretas* es *contingente*, porque la *totalidad* misma es *contingente*.

Esa totalidad implica una *complejidad* que incluye a la pregunta por la totalidad y a quien pregunta por ella, el problema del todo y la parte, el de la posibilidad o no de autonomía de las partes con respecto al todo y viceversa. Uno de los graves problemas es que el concepto griego μέτρος (medida) establece que lo mensurable en tanto cuantificado matemáticamente, lo es por su condición de razonable, pensado como concerniente al Cosmos. El Caos ni siquiera puede ser pensado, como bien señalara Parménides, lo que no quiere decir que no pueda ser puesto en un lugar en el que es posible aproximarse a él desde otras perspectivas, como lo hace el mismo Parménides.

Muchos desarrollos de la filosofía no han renunciado a esa posibilidad, la ciencia manifiesta ser un conocimiento cierto de algunos recortes de la *totalidad*, pero esconde perversamente su ansia de *totalidad* y sus fundamentos metafísicos. Esta dificultad de la ciencia para asumir su ansia de *totalidad* es a causa del modo en que se separó de los incómodos interrogantes de la filosofía, aunque a veces con razón, porque la filosofía presentó delirios alucinados como solución a problemas.

Pero además esas instancias dependen de las condiciones interrelacionales entre *redes de totalidades discretas*.

Para continuar con la astronomía como ejemplo, aunque es aplicable a cualquier *totalidad discreta*. Nuestro planeta es una *totalidad discreta* en nuestra galaxia, nuestra galaxia una *totalidad discreta* en nuestro universo. No tenemos conocimiento, pero sospechamos que nuestro universo es una *totalidad discreta* en un sin número de universos. Un “*término*” es una *totalidad*

discreta en una proposición, pero en la proposición, al formar parte de ésta última se integra en otra totalidad en donde se determina de un modo relacional que le da un estatus diferente; lo mismo ocurre entre la proposición y el razonamiento. Lo que aumenta la complejidad son no solo las múltiples y posibles relaciones entre *redes de totalidades discretas* y entre la parte y el todo, sino además entre *redes de totalidades discretas* como todo y como partes.

Puede nuestra galaxia ser sin nuestro planeta, así como nosotros podemos ser sin una muela, es verdad que en ambos casos un poquito diferentes; pero nuestro planeta no puede ser sino en nuestra galaxia y nuestra muela no puede ser sino en nosotros. Puede haber planetas y muelas parecidos, pero no idénticos. Sin embargo, nuestra galaxia no puede ser sin el agujero negro supermasivo que se encuentra en su centro y que desarrolla las fuerzas gravitatorias que le dan su unidad. Pero esto no supone que haya jerarquías óntico-ontológicas en los modos y las relaciones entre diferentes niveles de *redes de totalidades discretas*, sino grados de autonomía que establecen las tensiones relacionales.

Una *totalidad discreta* guarda diferentes grados de *autonomía* en relación con otras *redes de totalidades discretas*, pero esa autonomía se modifica dramáticamente de acuerdo a la característica de la relación. Lo difícil es establecer el grado de autonomía y de interdeterminación entre las *redes de totalidades discretas* y de éstas con sus partes, las que pueden ser otras *redes de totalidades discretas*.

La Tierra como conjunto de átomos podría existir sin la Luna, pero sería tan diferente de cómo la conocemos, que en realidad no podríamos decir que es la misma cosa. Gigantescas estrellas en los confines del universo estallan en novas y supernovas y la Tierra no parece modificarse en nada, sin embargo, una cosa tan insignificante como la Luna, comparada con las supernovas, su posición en el espacio, su distancia con respecto a la Tierra, determina mareas, velocidades de giro, crecimiento de plantas, ¿el humor de las personas? En definitiva que seamos lo que somos y no otra cosa. La mano y el corazón conforman *redes de totalidades discretas* que parecen más próximas entre sí que la Tierra y la Luna. Una persona puede perder su mano, pero no se vería tan afectada como si la Tierra perdiera a la Luna, (cosa que algún día sucederá).

Es importante diferenciar las relaciones interdeterminantes originarias y constitutivas, de las relaciones que son el producto de las *redes de totalidades discretas* con otras redes de totalidades discretas externas o internas. La Tierra no podría ser hoy lo que es sin la Luna, que la acompaña en sus determinaciones; de igual modo el cerebro humano no se habría conformado como hoy es sin la mano. Un hombre puede perder la mano y no sería exactamente el mismo. Puede haber manos sin hombres, como la de los homínidos no humanos; puede haber hombres sin manos, como los mancos, lo que no puede existir es la especie humana si no hubiera estado in nuce, en el desarrollo de la vida la especialización celular que conformó las manos.

Hace más complejo el asunto que la dependencia de las *redes de totalidades discretas* externas e internas imponen diferentes grados de autonomía. El agua y el hombre son externos el uno al otro, pero el hombre, para ser, depende más del agua que de algunas de las partes que lo conforman como *redes de totalidades discretas* subsumidas a él. Un hombre puede no tener una mano, algo interno a él, en cambio no puede prescindir del agua, algo externo a él.

Lo que intentamos exponer con ejemplos tan distintos es evidenciar la lógica subyacente de los modos de concebir las *redes de totalidades discretas* como conformadas en complejas relaciones.

Cómo se verá, la relación entre las partes y el todo y la relación entre *redes de totalidades discretas*, está motivada por su unidad dinámica.

Lo que complejiza el asunto es que las *redes de totalidades discretas* se vinculan y se interconstituyen de diversos modo con otras *redes de totalidades discretas* y con sus propias partes.

Como hemos dicho, entendemos que el problema de la totalidad de totalidades es inabarcable, inconmensurable, por ello su tratamiento ha sido siempre especulativo. En las cosmovisiones ha sido enfocado por el mito, en las religiosas por la fe y en la filosofía por la *metafísica*, al igual que en la ciencia. Todas ellas han planteado delirios alucinados, hipótesis plausibles y algunas pocas conjeturas sensatas.

A poco que se analiza cualquier *totalidad discreta*, se cae en la cuenta de que su ser es dinámico y de que su existencia es interdependiente e interconstitutiva con otras *redes de totalidades discretas*. Pero, ¿todas las redes tienen relaciones interconstituyentes?, ¿existe una totalidad de todas las redes de totalidades discretas a la que se pueda llamar totalidad absoluta? Este tipo de interrogantes ha formado parte de una disciplina muy desprestigiada a partir del siglo XIX, la *metafísica*. Buena parte de la responsabilidad de este desprestigio, corresponde a los supuestos epistemológicos de las ciencias, influidos de modo determinante por las corrientes positivistas y neopositivistas.

En sentido estricto no hay nada que sea una totalidad, ni absoluta, ni discreta en sí misma, ya que se interconstituyen de manera relacional y el devenir impide la existencia de lo fijo, de lo estático. Suscribimos a una idea del ser como fluir, por ello es que desde esta perspectiva es necesario pensar cualquier *totalidad discreta* como un suceso temporal que al suceder cambia, pero al mismo tiempo conserva configuraciones que le permiten tener una identidad provisoria y siempre en transformación. Lo que no se puede sostener es la idea de que lo que se conserva se conserva para siempre. Toda totalidad discreta, subsumida o autónoma tendrá una capacidad para conservar su unidad en el cambio de modo provisorio, *luchará* para retener la unidad que la conforma, pero finalmente arribará a su *aniquilación*. No es cierto que nada se gana, nada se pierde, todo se transforma. La transformación tiene límites que impiden el devenir infinito de las *redes de totalidades discretas*.

Las *redes de totalidades discretas* no son cosas, sino complejas configuraciones, que dejan de ser, no como algo que está pasando al no ser, sino como algo que se encuentra en constante tensión con el no ser. La identidad no es posible, lo que es posible es el *devenir*, que es el suceder de lo que conserva, de lo que se pierde y de lo que se adquiere en delicado equilibrio. Hay pequeñas rupturas de equilibrios y hay rupturas radicales y definitivas. En todo caso la identidad es lo que permite reconocer en las redes de totalidades cierta continuidad en el cambio.

¿Hay algo en el devenir que se conserve? Cualquier *cosa*, en el sentido de entidad fundante o sustrato, decir que sí, nos pondría en la línea de un sustancialismo al que renunciamos desde el comienzo. Nuestra idea sobre el ser no parte de esencias, substancias, naturalezas, permanencias, sino de *redes de totalidades discretas* como configuraciones relacionales y provisionarias. Somos bebés, somos niños, luego jóvenes, adultos, ancianos, luego no somos. La *tota-*

lidad discreta temporal que ha mantenido la identidad en la diferencia es finalmente *aniquilada*. Los átomos dispersos de Hegel (que alguna vez se dispersaron), su memoria (que culminará en el olvido), su alma inmortal (que si existe lo hará para la eternidad), no son definitivamente Hegel, porque Hegel no era un conjunto de átomos, ni vivirá en la memoria, y su alma inmortal, si existe, nada tendrá que ver con el conjunto de determinaciones que lo conformaron. Hegel, como los universos, las galaxias, las estrellas, las piedras, los protozoarios, las teorías científicas, las creaciones del arte, son *redes de totalidades discretas* provisionarias, a las cuales *El Cuervo* de Poe sentencia solemne, *Nunca más*.

La experiencia de la muerte, próxima, propia o ajena, no es un problema de conocimiento, es una cuestión de *saber*, que incluye elementos racionales y extra-racionales, sin que de modo alguno tengan que ser sobrenaturales o paranormales.

El dolor de la pérdida es parte de la certeza de la *aniquilación*, de la condición del devenir, de la realidad de las *redes de totalidades* discretas conocidas y *sabidas* y de lo que podemos suponer de toda totalidad. El conocimiento de la muerte en términos biológicos, no nos permite conocer esa experiencia, porque es el fin de toda experiencia, pero ello no impide que tengamos una sapiencia de la muerte que se expresa más allá de las palabras.

Como se verá, la conciencia de la muerte y la necesidad suscitan las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, en la dialéctica hombre- mundo. Pero no se agota en hipótesis, sino que promueve saberes que se extienden a todas las áreas posibles de las experiencias y de los conocimientos, éticos, estéticos, físicos y metafísicos.

El temor, anonada, enajena, crea fantasías alucinadas, delirios metafísicos o estados científicos de negación. Pero el saber, que luego veremos cómo surge, de la *sapiencia* y es mucho más que el conocimiento, es lo que aleja el temor y permite el goce. La ciencia desde la modernidad ha olvidado ésta antigua misión. Sólo algunos filósofos nos lo recuerdan:

Sí no nos turbase el temor de las cosas celestes y de la muerte, el temor de que esto tenga alguna importancia para nosotros y nuestra ignorancia del límite del dolor y del deseo, no tendríamos necesidad de la ciencia de la naturaleza. (Epicuro, 1973, p. 124, Massime Capitale, XI)

No es posible disipar el temor atendiendo a éste, y más importante ignorando que cosa es la naturaleza del universo, y más viviendo en el temor de los mitos. Por lo tanto no es posible tener gozo sin el estudio de la naturaleza. (Epicuro 1973, p.124, Massime Capitale, XII, pág.124)

No cabe duda, el conocimiento de la muerte, la consideración del sufrimiento y de la miseria de la vida, son los que dan impulso más fuerte al pensamiento filosófico y a las interpretaciones metafísicas del mundo.

Si nuestra vida no tuviese límites ni dolores, tal vez a ningún hombre se le hubiera ocurrido la idea de preguntarse por qué existe el mundo y se encuentra constituido precisamente de esta manera; todo se comprendería por sí mismo. (Shopenhauer, 1993, p. 185)

¿Hay alguna forma de ir más allá del primer paso cartesiano, de la certeza del ser en la duda? En general, los pasos que se han dado siempre conducen a los sustancialismos mencionados. ¿Es posible concebir una ontología y una gnoseología para avanzar hacia el mundo sin quedar presa de ellos? Creemos que sí, que la respuesta se encuentra en lo que consideramos la condición misma del ser, en lo que el ser es, sin que ello signifique un determinismo que lo presente como esto o aquello. ¿Requiere esta afirmación demostración? La misma que otorgan los científicos a los términos primitivos de sus teorías.

Detrás de las determinaciones que hacen a los vínculos concretos de las *redes de totalidades discretas* en donde se pueden rastrear las determinaciones, se encuentran los juegos indeterminados que en medio de procesos de *aniquilación* permiten la emergencia de lo nuevo. Este proceso es creativo, en el sentido de que las nuevas configuraciones de *redes de totalidades discretas* no son, en determinados niveles, reacomodamiento de lo mismo, sino creación de lo nuevo. Esta creación no es el producto de un principio causal, Dios, la naturaleza, la materia, el espíritu, es la emergencia de lo que el ser es, no como su esencia, sustancia, forma, etc., es lo indeterminado a partir de lo cual se producen las determinaciones, es como para los presocráticos el caos que hace posible todo Cosmos; no es cosa, no es esencia, no es este o aquel tipo de relación, no es racional ni irracional, sino que se encuentra a la base de todo lo racional, de lo extra-racional y de lo irracional. Es muy difícil desprenderse de las connotaciones históricas, sociales, políticas que el término que lo refiere tiene, y es necesario, quizás más que otros, desambiguarlo de sus múltiples significaciones y otorgarle la significación que adquiere en el contexto de este trabajo. El término es *libertad*. No seguiremos el camino largo de contrastar este término con los inúmeros sentidos que ha tenido, en ocasiones contradictorios entre ellos, porque sería imposible. Bástenos decir que éste concepto aquí remite a la capacidad de las *redes de totalidades discretas* para crear vínculos provisorios que les permitan reafirmarse en su ser hasta su *aniquilación*. La *libertad* no se presenta entonces en este contexto como ausencia de necesidad, sino como posibilidades de creación.

En la mecánica clásica se habla de un número finito de grados *libertad* y ello conlleva todo un sistema de ecuaciones, que son diferentes de la mecánica cuántica para las que los grados de libertad son *infinitos*. Sería inadecuado aquí desarrollar estas cuestiones, lo que nos interesa remarcar es que el tema de la *libertad* no es exclusivo de los problemas del hombre y que, en todo caso, los problemas de la *libertad* en el hombre no se encuentran separados de los problemas de la *libertad* en la naturaleza. No se trataría entonces de simples problemas de indeterminación o de incertidumbre, sino de creación, destrucción *aniquilación* y *libertad*.

II Totalidad y complejidad como problemas de la filosofía y de la ciencia

No se puede pretender sintetizar, en breves esquemas conceptuales, una forma de pensamiento que atraviesa tres mil años de historia, eso, sin embargo, es lo que hacemos cuando hablamos de *la filosofía* y de *la ciencia*. La contextualización histórica, cultural, temática, tampoco logra reducir la *complejidad* del problema. Es verdad que, a poco de reflexionar sobre algún tema, tanto en el campo de la filosofía como en el de la ciencia, inmediatamente surgen: recortes, acotamientos, enfoques, que circunscriben alguna de las tantas temáticas que la ellas implican, pero, sin que esas temáticas acotadas dejen de tener un alto grado de *complejidad*, o de relacionar *redes de totalidades discretas* de la mayor diversidad. Creemos que esto sucede debido, sobre todo, a la separación de los modos de sistematizar de la filosofía, en la que cada parte se encuentra conectada e inter constituyéndose con el todo, de un modo más fuerte que en cualquier otra disciplina.

Si bien la totalidad es compleja y no siempre es posible siquiera poder atisbarla más que a través de recursos limitadísimos, como la razón, las sensaciones, los sentidos, las emociones

y el pensamiento, la concebimos como aquello que envuelve a todo lo que nos envuelve, conformando también nosotros *totalidades* envolventes que interactúan con otras *totalidades*.

El problema de la *totalidad* no suele ser considerado central en la filosofía contemporánea, entre otras cosas, porque ésta ha sido cooptada por las temáticas epistemológicas centradas en la validación lógico metodológicas de las teorías. Entendemos que además, representa un problema incómodo, porque, como se ha visto, el tratamiento de la *totalidad* implica el problema del *ser* y este involucra la convocatoria de aquella disciplina que se consideraba definitivamente en el ostracismo, la metafísica.

El concepto de *totalidad* no tiene la capacidad de formularse como conocimiento de la totalidad, la cual resulta inabarcable e inconmensurable. Aquí surge un problema, la tradición filosófica Occidental ha calificado como irracional a todo aquello que no tiene medida y por ello lo considera impensable; para ella sólo es racional lo que es *racionalizable* y en consecuencia puede ser reducido a conocimiento. Entendemos que éste enfoque plantea un reduccionismo óntico-ontológico-gnoseológico. Ya debatiremos este principio de *racionalidad* que reduce la instancia gnoseológica al conocimiento y se le escapan otras dimensiones que están presentes en las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* y de los que, de diferentes modos, ha dado cuenta la filosofía.

Otro de los *mitos* del cientificismo es que partimos de la ignorancia y arribamos al conocimiento a causa de una serie de procedimientos metodológicos, o que construimos el conocimiento a partir de conocimientos que ya tenemos o superando los anteriores mediante *saltos* epistemológicos. Pensamos que todos estos enfoques parten de un equívoco, el creer que el conocimiento es vencer a la ignorancia mediante el conocimiento, sin considerar que no sólo no hay *tabula rasa*, sobre la que la experiencia o la razón van escribiendo las páginas del conocimiento, sino que el conocimiento, tiene su origen en algo que le precede y que no puede llamarse conocimiento.

Así como el hombre no se origina en el hombre, sino en formas de vida no humanas, así el conocimiento se origina en instancias que preceden su emergencia. No hablamos de refinamiento de instintos, aunque también están allí los instintos, no hablamos de rememoración (eidética) aunque allí operan distintas y complejas formas de “*memoria*”, preferimos utilizar el término *sapientia*, para definir aquella herencia que en la indeterminación y libertad del *devenir* conduce de lo indeterminado a lo determinado, a la *totalidad* como posibilidad creativa de *redes de totalidades discretas* como “*realidades*” concretas y provisorias. Una propiedad intrínseca del *devenir* que lo conduce a conformarse como *redes de totalidades discretas*, pero que conserva la huella de los caminos recorridos. Para esta consideración no hay azar, ni causalismo determinante, sino *libertad* creativa que en su devenir es capaz de encontrar con *sapientia* los modos de advenir como *redes de totalidades discretas*.

Contrariamente a la mayoría de las versiones que piensan a la ciencia como una cruzada contra la superstición, el mito, y por supuesto, la metafísica; en este trabajo partimos de que al analizar el mito, la superstición, la religión, es posible encontrar manifestaciones de la *sapientia*, inscriptos en contextos que les otorgan formas de *significación* diferentes a las dominantes y que no pueden ser calificadas de ignorantes. El problema, como se desarrollará más adelante,

no radica en los equívocos, sino en las lógicas que animan las *ideas* y las *prácticas* y en las consecuencias que ellas producen.

Sostenemos además, que los enfoques metafísicos, tan descalificados por corrientes científicas, no solo no han desaparecido de las teorías científicas, sino que ellos permanecen arraigados en lo más recóndito de las *ideas* y las *prácticas* científicas. Entendemos que su rechazo y negación es un modo de preservar prejuicios metafísicos que funcionan como dogmas no reconocidos y que por el contrario, si se los reconociera y liberara, harían más transparentes los fundamentos de las disciplinas científicas, más provechosa a la metafísica como actitud *inevitable*. Esta liberación haría posible la distinción entre especulaciones y conjeturas capaces de producir un sacudimiento de algunos de los *alucinados* fundamentos que sutilmente siguen presentes incluso en las ciencias tenidas como rectoras, como por ejemplo la matemática y la física.

Pero, ¿por qué sería importante reconsiderar estas cuestiones? Porque entendemos que si las ciencias quieren mejorar su situación mediante enfoques interdisciplinarios que las ayuden a integrar conocimientos y adquirir saberes, no sólo no pueden dejar afuera a la filosofía de esos enfoques interdisciplinarios, sino que tienen que ser ellas mismas filosóficas. No decimos que los científicos tienen que estudiar filosofía, decimos que la *actitud* filosófica, así como la epistemológica, tienen que estar presentes en la producción de *ideas* y de *prácticas* científicas.

La filosofía es portadora de una mirada estrábica que considera, la parte y el todo, lo determinado y lo determinante, lo concreto y lo relacional, lo evidente y lo probable y es además el ámbito no reconocido hacia el que se encaminan las ciencias cuando quieren ampliar sus umbrales de saber. La *totalidad* no puede ser pensada en sí misma, pero puede y debe ser tenida en cuenta y considerada a la hora de pretender situar y dar cuenta de cualquier particularidad. La *totalidad* está en el horizonte del *saber* y del *conocer* y la filosofía es su puerta. No decimos que una puerta que conduce a la verdad, ni siquiera una puerta que vaya a evitar los equívocos, apenas una puerta que nos va a permitir pensar con miras más amplias.

El problema que nos ocupa en este trabajo y el modo en que pretendemos abordarlo implica a la *totalidad* y a la *complejidad* como notas de nuestro objeto o “*asunto*” de investigación y en consecuencia una conceptualización compleja del mismo. Esto no implica, parafraseando a Descartes, que nuestro discurso deba ser oscuro y confuso; trataremos de definir y desambiguar cada término, cada enunciado, que tenga peso significativo en el trabajo y principalmente aquellos que conformarán nuestras categorías de análisis y nuestras propias teorizaciones.

Como problema de investigación, el nuestro es un problema complejo atravesado por otros problemas complejos. Si bien el tema se encuentra acotado, el problema es enfocado como un proceso, como una instancia dinámica en la que cada momento tiene su génesis, la cual no es sino un momento que ramifica el problema hacia otros lazos constitutivos.

La tarea que nos proponemos es filosófica, aunque los criterios de selección tienen enfoques comunes con la ciencia, pero no son científicos, en el sentido estándar dominante. Tampoco se corresponde con lo que desde hace décadas se denomina filosofía de la ciencia, ya que aquí se tienen en cuenta cuestiones: lógicas, gnoseológicas, metodológicas; pero también metafísicas, éticas, estéticas, de modo central, lo que implica un enfoque no tradicional del tema.

Por otra parte, la filosofía no puede permanecer de espaldas a las producciones *emancipadas* de “sus hijas”, por ello, no se podrá dejar de tener en cuenta las dimensiones sociológi-

cas, físicas, antropológicas, biológicas, psicológicas, entre otras tantas, ni sus contextos históricos, políticos, económicos, culturales. La inclusión de la filosofía en cualquier proyecto integrador supone revisar una historia de conflictos y desavenencias. Señala Edgar Morín (2004)

Así pues, el principio de la ciencia clásica es, evidentemente, el de legislar, plantear las leyes que gobiernan los elementos fundamentales de la materia, de la vida; y para legislar, debe desunir, es decir, aislar efectivamente los objetos sometidos a las leyes. Legislar, desunir, reducir, estos son los principios fundamentales del pensamiento clásico. En modo alguno pretendo decretar que esos principios estén a partir de ahora abolidos. (Morín, 2004, p.2)

Hoy vivimos tiempos en los que la convergencia interdisciplinaria, multidisciplinaria, transdisciplinaria, se presenta como una necesidad imperiosa, no sólo para la necesidad de integrar las disciplinas, sino además para que cada una de ellas pueda profundizar en sus propias áreas y de un modo más fructífero. Lo que no se suele tener en cuenta es que tal intento implica, de algún modo, un retorno a la filosofía.

Todas las ciencias se ven tironeadas, como Tupac Amaruc, por imperativos contradictorios, por un lado la fidelidad a las tradiciones científicas y por el otro la necesidad de innovar no sólo con nuevos conocimientos, sino con nuevas formas de conocer. De un lado tiran los mandatos de las tradiciones disciplinares, la necesidad de la extrema especialización a causa de la enorme complejidad que surgen de los problemas de investigación, las rígidas y esclerosadas instituciones de la educación y de la ciencia y por otro los de las nuevas formas de hacer ciencia integrando interdisciplinariamente la producción de conocimientos.

Morín (2004), señala que la ciencia actual todavía se ve atrapada por lo que llama mandamientos del paradigma de simplificación. A pesar de que no se concibe a la ciencia sino como formulando principios y leyes universales, ellas no se podrían formular sino por las interacciones de singularidades. La posibilidad de un conocimiento universal no se puede seguir planteando según Morín, si se sigue rechazando a lo particular. Entre otros principios este autor plantea el de simplificación, que consiste en que: “*El conocimiento de los sistemas puede ser reducido al de sus partes simples o unidades elementales que los constituyen*” Agregamos que lo que resulta de esto, frente a la demanda de universalidad es la articulación mecánica de las partes y por tanto de visiones mecanicistas de los temas de investigación. Sólo en la mecánica cuántica (¡paradójico el nombre!) y a partir de ella, estas cuestiones han sido replanteadas, en lo demás, siguen imperando los modelos de la física clásica, tanto en la consideración de los objetos de investigación, cuanto de los procedimientos metodológicos. A nuestro entender, parte de esta problemática es a causa de un lastre arcaico, la *escisión esquizofrénica* entre sujeto y objeto.

El pensamiento simplificante fue fundado sobre la disyunción entre el objeto y el medio ambiente. Se comprendía el objeto aislándolo de su medio ambiente; era tanto más necesario aislarlo como era necesario extraerlo del medio ambiente para colocarlo en un nuevo medio ambiente artificial que se controlaba, que era el medio de la experiencia, de la ciencia experimental. Efectivamente, gracias a la experiencia, se podían variar las condiciones del comportamiento del objeto, y, por lo mismo, conocerlo mejor. La experimentación ha hecho progresar considerablemente nuestro conocimiento. Pero hay otro conocimiento que sólo puede progresar concibiendo las interacciones con el medio ambiente. Este problema se encuentra en física, donde las grandes leyes son leyes de interacción. Se encuentra también en biología, donde el ser viviente es un sistema a la vez cerrado y abierto inseparable de

su medio ambiente del que tiene necesidad para alimentarse, informarse, desarrollarse. Nos hace falta, pues, no desunir, sino distinguir los seres de su medio ambiente.

Por otra parte, el pensamiento simplificante se fundó sobre la disyunción absoluta entre el objeto y el sujeto que lo percibe y concibe. (Morín, 2004, p.3)

Hasta aquí coincidimos con Morín, sin embargo, como se verá, no con el modo en el que él plantea la superación de este problema.

Los problemas del *saber* y el del conocimiento implican poder evaluar estas relaciones interconstituyentes. Pero, como se ha señalado, las totalidades no son solamente complejas, además comportan diferentes grados y tipos de complejidad. Dicho de otro modo, tenemos complejidades mecánicas: una palanca, un reloj, una refinería de petróleo y la estación espacial son ejemplos de ellas. Tenemos complejidades biológicas: una ameba, un virus, una planta, un animal; psicológicas, pulsión de vida, principio de realidad, conductas, aparato psíquico. Tipos de complejidades conceptuales: término, proposición, razonamiento, pensamiento, idea, cálculo, reflexión, conjetura, aserto.

Por otra parte, la *totalidad* no puede ser sino una, y sin embargo, esa *totalidad* se encuentra plena de *totalidades*, las que son y no son al mismo tiempo reductibles a la *totalidad*. El ánora de un reloj puede ser concebido como una totalidad que es parte de otra *totalidad*. Como parte, no solamente es inherente frente a esa *totalidad*, sino que le es imprescindible. Sin ella el reloj deja de funcionar perdiendo la posibilidad de *ser* lo que lo hace ser reloj. Una de las patas de sostén del reloj también, como el ánora es una *totalidad* inscrita en la *totalidad* del reloj que la contiene, pero a diferencia de aquella su anulación no pone en riesgo el ser del reloj. El ánora es necesaria, para el ser del reloj, la pata inmanente. ¿Somos como el ánora o como la pata? Y, más allá de nosotros ¿Existe algo que sea como el ánora y no como la pata?

Creemos que en ocasiones la abstracción como separación de contextos nos conduce a equívocos. El reloj mecánico, como ejemplo de la relación totalidad- parte, nos hace pensar que la máquina que no tiene ánora es un reloj sin ánora y no comprendemos que sin ánora ya no es más un reloj; en cambio un reloj sin pata, se encuentra disminuido, pero sigue siendo un reloj. Pero la metáfora mecánica no funciona igual para el campo biológico. Un animal sin pata sigue siendo un animal, disminuido en un sentido similar que el reloj, pero un animal muerto ha dejado de ser un animal, es, a lo sumo, un cadáver. Cuando se trata de un ser humano usamos las expresiones *ha dejado de ser*, o *ha dejado de existir*, *fue*, *ya no es*. Una máquina de relojería que no ha tenido ánora durante décadas, puede volver a ser un reloj. Alguien que ha muerto no puede retornar al ser.

Resumiendo, a partir de lo expuesto, podemos concluir que la *totalidad* es un problema de la filosofía y de la ciencia. Y qué, aunque la ciencia lo oculte y aparentemente se desentienda, en realidad está presente en el trasfondo de toda teoría científica.

A modo de ejemplo.

Lo material se encuentra en una dimensión que es próxima a nuestro ser, pero está atravesado por lo inmaterial, que no registramos en sí mismo, sino a través de las manifestaciones y relaciones con lo material. El átomo, que es la base constitutiva de todas las cosas, no está hecho de cosas. Dentro de un átomo hay casi nada de materia, la mayoría es espacio vacío y otras entidades no materiales. Esto implica que la relación entre las cosas supone la existencia de no cosas, sin las cuales, a su vez, las cosas no podrían existir. Pero éstas, son posibles sólo

de modo relacional. Estas circunstancias que son propias del universo físico: átomos, sustancias, piedras, planetas, estrellas, galaxias, hoy son impensables sin la gravedad, el electromagnetismo, y las fuerzas nucleares fuerte y débil. La mecánica cuántica especula sobre estos conceptos, para explicar esos universos *enormemente pequeños* que hacen posible otros universos *enormemente grandes*, en los que se revelan leyes propias de cada uno, que poco parecen tener que ver entre sí. El modo en que se comporta el universo astronómico hoy hace suponer a los científicos la existencia de partículas como el bosón de Higgs, del cual no hay confirmación experimental, pero que hace “*cerrar*” otras explicaciones. El *bosón de Higgs* no es otra cosa que un principio explicativo que rompe por supuesto con toda pretensión de *contrastación empírica* que garantice su existencia. Es una maravillosa *especulación* científica que no sabemos si algún día podrá perder esa condición. Es, por ejemplo, como el *inconsciente* de Freud. Nada comprobado, al fin y al cabo, nada más que *especulaciones* que, como otras tantas más que sobreabundan en la ciencia, permiten avanzar sobre el horizonte de la totalidad.

Los nuevos desarrollos de la física, particularmente de la mecánica cuántica, sacuden los fundamentos de nuestras creencias y desarticulan los argumentos de las viejas disputas entre materialista e idealistas, entre deterministas e indeterministas, entre creyentes y ateos. Cada vez más parece que nos aproximamos al desciframiento de los arcanos, de la “*totalidad*”. No es casual que la mecánica cuántica desvele no sólo a los físicos, sino también a los teólogos, que ven *en el principio de incertidumbre* de esta teoría la posibilidad de *vengarse* del determinismo fisicalista materialista. Esto desata una nueva disputa, entre quienes piensan que las investigaciones en este campo cierran definitivamente los supuestos teístas, de la mano de una ciencia que explicaría en términos estrictamente físicos como las partículas se crean y se destruyen, y los que creen que estas revelaciones de la física son una prueba de la “*creatio ex nihilo*” divina.

En la *Teoría de Cuerdas* y en las nueva *Teoría del todo*, que prometen en principio resolver la antinomia onda-partícula y de allí en más producir la *Teoría de Campo Unificado*, se intuyen consecuencias que podrían afectar de modo jamás esperado todo lo que hasta ahora hemos pensado y creído y seguramente hecho. Estos impresionantes desarrollos, en los que se han invertido cantidades enormes de dinero, revelan que la idea de que las ciencias se ocupan de problemas concretos, de que tienen los pies sobre la Tierra, de que no se ocupan de problemas metafísicos acerca de cuál es el origen y destino del universo y del hombre, corresponden a una visión equívoca de las motivaciones de la investigación científica. En el fondo del pensamiento, mágico, religioso, estético, científico, siguen habitando las mismas preguntas. No porque sí, *el gran colisionador de hadrones*, el acelerador de partículas más grande del mundo, del Centro Europeo de Física de Partículas CERN, adquirió el popular nombre de “*la máquina de Dios*” por su capacidad para darnos una idea de cómo se formó el universo. No será el fin del camino, porque no agotará a la totalidad, la cual no es algo dado, sino dándose todo el tiempo, metamorfoseándose y cambiando. Estas condiciones seguirán convocando desde el *misterio* nuestra curiosidad y nuestro afán por ella.

Se puede decir que esas preocupaciones aparentemente tan “*metafísicas*” de la ciencia, en realidad son estimuladas por intereses mucho más pedestres; que detrás de los afanes de “*la ciencia pura*”, se esconden las necesidades de los Estados y de las corporaciones para sacar partido de aplicaciones tecnológicas y comerciales. Uno de los más claros ejemplos fue la vin-

culación del programa espacial norteamericano con las tecnologías de aplicación militar y espionaje de la *Strategic Defense Initiative*, conocido como programa de la *Guerra de las Galaxias*, llevado adelante por el gobierno de Ronald Reagan en la década del 80, Sin embargo ha habido también otros desarrollos que se pueden considerar *benéficos* para la humanidad. El problema no es que haya otros fines tan encomiables como la búsqueda del conocimiento, sino de qué conocimiento y para qué. Las interrogantes metafísicas y las más pragmáticas no son contradictorias. El problema de la unificación en el campo de las teorías de la física parece revelar que los grados de complejidad, que hacen a los sistemas y sistemas de sistemas, que conforman las redes de totalidades discretas, también podrían hacernos suponer que pueden haber leyes distintas para grados diversos de complejidad, sin que ello implique contradicciones insalvables, aunque es de considerar, como señala Green: “*Entender el comportamiento de un electrón o un quark es una cosa, utilizar este conocimiento para comprender el comportamiento de un tornado es otra muy distinta.*” (Green, 2006, p. 20)

El presupuesto de complejidad del que partimos nos presenta a toda realidad como algo más que partes o suma de partes, y a su pensamiento como algo que trasciende a la definición y sólo puede formularse mediante el lenguaje de un modo fragmentario. Resulta paradójico que cada parte pueda pensarse sólo en función de un todo, incierto pero supuesto, y que la investigación científica radique en ahondar en ese todo alumbrando espacios y encontrando certezas y sin embargo, la *totalidad* y el concepto de *totalidad* sean tenidos por cuestiones metafísicas o desvirtuadas como tales para poder ser reducidas al estrecho horizonte del método científico.

Cada elemento de la *totalidad* es, a un tiempo, parte de un todo y todo de una parte, las que se articulan en instancias en general inaprensibles. Cuando son inaprensibles, el único recurso es una razonable especulación metafísica, cuando hay algo que se pueda aprender se lo podrá aprender bajo la *discreta* forma de la ciencia.

¿Qué es una razonable especulación metafísica? Para las líneas dominantes de la filosofía contemporánea una contradicción en los términos, para Nicolai Hartmann, aquella que puede ser reducida a *mínimum*, la que reflexiona sobre el problema de responder a los problemas metafísicos. Sobre esto volveremos más adelante. Para nosotros, la que es capaz de sobreponerse a la perplejidad y al temor, con la honestidad de asumir la incertidumbre que deparan las especulaciones. No tienen el propósito de ponerse como verdades absolutas que garanticen el apaciguamiento de la angustia mediante una convicción dogmática y universalista.

¿Qué quiere decir que algo se puede aprender bajo la *discreta* forma de la ciencia? Exactamente lo mismo.

Por otra parte, es necesario discernir la complejidad y la comprensión de la complejidad que expresan los conceptos sin caer en la dicotomía *sujeto/objeto*. Pero esto no es posible desde un enfoque que pone el énfasis en lo gnoseológico, porque necesariamente sesgará su mirada de modo dicotómico. Sólo la integración de lo óptico-ontológico-gnoseológico permitirá una superación.

Nada más difícil que dar cuenta de lo que supuestamente es simple. Lo complejo no puede ser concebido, al modo cartesiano, a partir del proceder metódico que desarticula lo complejo analíticamente hasta alcanzar lo simple en su ser y en su concepto y luego lo reunifica mediante la síntesis que produce claridad y distinción. La razón es que lo simple nunca

puede ser lo evidente por sí mismo, porque nada adquiere significación sino a partir de su ubicación en la complejidad en la que se constituye. Lo complejo no puede ser la sumatoria de lo simple ni en su ser ni en su concepto, porque lo simple nunca está dado, ni revelado. En definitiva, lo complejo ha de ser conceptualizado en su complejidad. El concepto mismo de totalidad implica un tipo tal de unidad que no admite partes, sino manifestaciones *discretas* del todo en interacción con todo. Pero una tarea tal es irrealizable. La ciencia ha sabido establecer un principio de selectividad de los problemas, tal principio define los criterios de selección. Es indudable que se hace necesario producir recortes y jerarquizar problemas, hipótesis, formas de evaluación de nuestros conocimientos, lo que aquí se cuestiona profundamente son los criterios que se adoptan y las *intenciones* que se esconden detrás de esos criterios. Se hace necesario entonces indagar en esas construcciones, investigar cuales son los procesos por los que llegaron a conformarse de ese modo, rechazar la *naturalización* de enfoques, que no son superiores ni únicos. Sobrarían ejemplos para exponer sobre otros desarrollos civilizatorios que fueron capaces de sostener una mirada no esquizofrénica sobre el hombre y el mundo y no por ello sus capacidades de *instalación en el mundo* fueron deficitarias.

No pensemos que la responsabilidad del divorcio *sujeto/objeto* es el resultado de la filosofía y de la ciencia moderna. La dicotomía ya se encontraba instalada en la ideología que se había extendido por todo Occidente, el cristianismo. La ciencia experimental moderna, antes que eliminar los fundamentos teológicos que separaban ontológicamente cuerpo y alma, espíritu y materia, razón y pasión, estigmatizando a cada uno de los últimos, en realidad los reconvirtió en nuevas dicotomías. En la lucha entre ciencia y religión la ciencia supo arrebatarse algunas de las mejores armas de la religión, eficaces en la estrategia de instalación, ahora con una nueva significación, en donde se cambia el dogma por el método.

El proceder metodológico de la ciencia, en todo caso, se despliega en unidades significativas complejas, accesibles sólo como construcciones de significado para un significante, cuyo universo de significación se nutre de interacciones *discretas* con la *totalidad*, esto es, no en interacción directa con la totalidad, sino con los elementos que la determinan con más proximidad. Así las cosas no se puede sostener que hay conceptos simples, en tanto evidentes por sí mismos, sólo son más o menos accesibles de acuerdo a la profundidad del abordaje de la *totalidad discreta* puesta como asunto de investigación. Un concepto se revela como evidente porque logra desentrañar de algún modo la complejidad de la *totalidad discreta* a la que refiere. Es siempre un punto de llegada que puede remontarse en su génesis mucho más atrás de las proposiciones científicas.

Observemos que “*coincidencias*”.

La definición de axioma, establece que se trata de una proposición que no requiere ningún tipo de demostración, se lo considera evidente por sí misma y se la usa como punto de partida para todo tipo de demostración que se deducen de ella.

La definición de dogma, es que se trata de una creencia incuestionable e innegable por un principio de autoridad.

Ahora bien, ambos términos derivan del griego, axioma de ἀξιοειν (axioein), que significa “*valorar*”, mientras que dogma de δόγμα (dogma) que significa las normas o leyes emitidas por una autoridad.

En consecuencia, si la ciencia quiere ser axiomática ha de ser entonces *valorativa*, pero si es dogmática se ocupará entonces de promulgar leyes o normas. Da mucho que pensar los afanes de los que ven en la ciencia una actividad *valorativamente neutra* y proponen como sustento a la axiomática y al mismo tiempo se proclaman anti dogmáticos y buscan las leyes y normas que gobiernan todos los fenómenos a los que llaman objetividad. Afirman que la ciencia no es dogmática porque nada en ella es innegable o no puede ponerse en cuestión, pero al mismo tiempo rechazan todo cuestionamiento que no surja de los propios principios que la legitiman. Se parece a la interpretación religiosa del libre arbitrio, que nos da la opción de creer en Dios o pudrirnos en el infierno.

Por otra parte, las operaciones para llevarla adelante procesos de conocimiento, no son ni puramente racionales, ni principalmente empíricos, ni siquiera una combinación de ambos, se trata de una operación compleja de la que participan otras dimensiones *extra-racionales*; no es mecánica, sino dialéctica y principalmente deja atrás la dicotomía sujeto/objeto.

La dinámica del conocimiento no sería la externalizada relación sujeto/objeto, sino que se parecería más a una *transducción* en la que hay un “proceso de comunicación” que permite un intercambio que sostiene el sistema.

Las *redes de totalidades discretas* de significación cumplen su papel en el universo cultural al que pertenecen y para darse, tanto dentro, como fuera de él, es necesaria una *transducción*. Surgen entonces necesariamente varias preguntas: ¿en el campo de lo que llamamos conocimiento, esas *transducciones* son fantasías o de algún modo tienen la capacidad de transformar un tipo de señal en otra y producir una auténtica comunicación?, ¿lo que llamamos conocimiento queda, como lo planteara Hume, subsumido a nuestras representaciones psicológicas o se corresponde con eso que se denomina realidad? En otras palabras, ¿es posible el conocimiento? y si lo es ¿cómo?

No quisiéramos caer en una especie de *argumento ontológico*, al modo de San Anselmo, al afirmar que al ser inviable el escepticismo, porque declara saber que nada se puede conocer, esto hace entonces evidente al conocimiento. No queremos tampoco entrar en una enumeración crítica de las definiciones de conocimiento, pero sí señalar que no alcanza con demostrar que algo es conocimiento, sino cuáles son sus condiciones de posibilidad. Las tesis fenomenistas podrían ser una solución al problema si pensáramos que el conocimiento es una construcción del sujeto, pero no es el caso, pues consideramos a las raíces del conocimiento como algo previo al llamado sujeto de conocimiento y que hemos denominado *sapiencia*.

A la complejidad de los problemas complejos de la ciencia y de la filosofía se debe añadir que esos problemas también se encuentran atravesados por el *devenir*. Decir que el conocimiento, de cualquier naturaleza que sea, es una producción histórica y social implica mucho más que referir a las condiciones culturales, sociales, políticas, materiales que lo determinan y le dan las características que posee en cada momento del *devenir* humano. Todos estos elementos son sin duda determinantes e imprescindibles a la hora de tratar de establecer el modo en que se constituyen esos conocimientos y qué se entiende por conocimiento en cada momento de la historia, pero son insuficientes para dar cuenta del devenir de los procesos histórico sociales en todas sus áreas si no se inscriben dentro de una *tesis de totalidad* en la que el *ser* del conocer se *reconoce* en relación a la *totalidad discreta* que lo hace posible.

El argumento *objetivista* se sostiene en la posibilidad de establecer leyes universales que se sustentan en la regularidad de los fenómenos. Por ello el arquetipo de científicidad ha sido la física. Allí las cosas parecen pasar de modo ordenado y sin mayores cambios. Pero las llamadas leyes de la física son efímeras, no porque el hombre no llegue a descubrirlas, sino porque el objeto al que refieren también es efímero, en ocasiones tanto o más que una revolución política o un sistema económico. Las llamadas leyes de la física son tan efímeras como el actual estado del universo. Medidas desde los patrones temporales de las vidas humanas nos parecen eternas, pero en relación a los procesos cósmicos pueden resultar más efímeras que un pestañeo y esto involucra tanto los eventos cuanto las posibles leyes que los pudieran explicar.

Frente al horizonte de los eventos de los tres primeros minutos de nuestro universo, tras el Big Bang, lo que llamamos, leyes universales de la física, resultan insostenibles. En aquellos primeros tres minutos, los cambios que se operaron podrían haber producido infinitas físicas. Pero esto son cosas que sabemos y especulamos recientemente, a partir de la mecánica cuántica. La física actual ha abandonado aquellos modelos de científicidad de la mecánica newtoniana que insólitamente siguen alimentando a las concepciones epistemológicas de mayor influencia. Como veremos, la física actual alcanza un grado tal de especulación que podríamos decir que se parece más a un constructo metafísico que a la productora de sólidos y confiables conocimientos de los que nos habla la epistemología dominante.

El problema gnoseológico en filosofía, así como el del método en ciencia, resultan absurdamente tratados si se prescinde de las dimensiones óptico-ontológicas que están a su base, pero también de las posibilidades de una metafísica *criterosa*. Es por ello que hemos hecho referencia a un reduccionismo óptico-ontológico-gnoseológico que se expresa entre otras formas como la disyunción sujeto/objeto.

Sin entrar por el momento en una disquisición sobre la posibilidad de reivindicar a la metafísica como una instancia especulativa que permite al pensamiento trascender lo inmediato y no en una enemiga, sino en una aliada de la ciencia; sin entrar en si es posible, o no, preservarla sin caer en las incontables “*fantasías*” y “*delirios*” que la han nutrido, si es viable la propuesta de establecer una metafísica de problemas al modo de Hartman (1961), o alguna otra opción, podemos decir que pensar en los límites de cualquier disciplina conduce necesariamente a la especulación y que ella es imprescindible no sólo para la filosofía, sino también para la ciencia, la cual la requiere, al igual que el arte, para promover la creatividad que le permita aventurar conjeturas como posibles soluciones a los problemas que se le presentan. Ser “*audaz*” significa desafiar los límites, ¿cómo podríamos ser audaces en ciencia si al mismo tiempo renunciamos al impulso creativo de pensar más allá de lo establecido, encorsetados en *critorios de demarcación*? ¿Cómo podemos hacerlo además sin caer en delirios alucinados, más cercanos a afectaciones mentales que a la creatividad que requiere la investigación científica?

En este sentido, suponemos a toda producción humana no solamente como social, en tanto se realiza en el contexto de la interacción humana, en esas formas de convivencia a las que llamamos sociedades, sino también la entendemos como *colectiva*, esto es, como el resultado de acciones que entienden a la sociedad no como un mero aglutinamiento de individuos interactuando entre sí, sino como *colectivos* que generan saberes y conocimientos en el entramado de relaciones complejas, contradictorias, en ocasiones amables, en otras de cruentas luchas y

en algunas de ambas a la vez. Esos tipos de relaciones no solamente se pueden relevar en el campo político, económico, sino también en el de la filosofía, en el de la ciencia y en el de la reflexión sobre qué clase de conocimiento es el científico y sobre qué clase de conocimiento es el que reflexiona sobre el conocimiento que produce la ciencia.

En las *ideas* y en las *prácticas* como consecuencia de acciones colectivas es que se puede distinguir la creatividad del delirio. Ellas se plasman en sus resultados y como se verá más adelante, esos resultados nos importan, no por la verdad que alcanzan como un fenómeno aislado, sino sobre todo, porque son ellas los que determinan las alternativas de nuestros *modos de estar en el mundo*. De ellas depende nuestra permanencia, provisoria es cierto, pero no por ello menos valiosa, o nuestra *aniquilación*. Dirimir estas cuestiones supone mucho más que conocimientos, supone *sapiencias*.

A partir de lo establecido, entendemos que la *complejidad* de los asuntos de investigación, para cualquier disciplina, implican el tratamiento de las *complejidades* del pensamiento-mundo, mundo-pensamiento.

La perplejidad a la que nos enfrenta la filosofía se explica en parte porque su cuestión es la *totalidad*. Ya los antiguos griegos pensaban en la unidad de lo bueno, lo sabio, lo bello y lo justo, pero conformaron subdisciplinas filosóficas como la ética, la canónica, la estética, la política y otras. En el centro de todas se encuentra la pregunta por el ser.

El ser es la *totalidad*, es el complejo de *totalidades relacionadas*. Hasta aquí Hegel. Pero no lo concebimos como idéntico con la conciencia. Entendemos que no hay síntesis superadora entre *objeto* y *sujeto*. Las partes del todo, como partes, son irreductibles, en la medida en que dejan de serlo, no son integradas, son destruidas, a esa destrucción la hemos llamado *aniquilación*. No se trata del Uno-Todo de Plotino, ni de las mónadas de Leibniz. Lo múltiple de la *totalidad* no es lo irreductible como la sustancia simple, ya que no hay sustancias simples, todos los estamentos se encuentran atravesados por la complejidad. Por el entramado de totalidades en las que es difícil establecer que pertenece a una y que a otra como algo absolutamente propio, ya que ninguna podría ser sin el trasfondo que las vincula y que las excede.

La totalidad es como un fantasma que difusamente permite intuir la pertenencia y la integración de todo en el todo. No pretendemos aquí traer el problema en sí mismo, como se lo pudieron haber planteado Plotino, Hegel o Hölderling, simplemente señalar que el problema de la *totalidad* se encuentra en el centro de toda *estrategia de instalación del hombre en el mundo*. La importancia que adquiere el problema de la *totalidad* no radica en la posibilidad de revelar los arcanos, sino en significarlos.

Si el *saber* es posible, es porque conforma una unidad con el mundo, no como algo que deba ser alcanzado, como nos propone buena parte de la tradición filosófica, ni tampoco como el resultado de realidades externas que son contactadas por *iluminación divina o metodológica*; sino porque conforman dos dimensiones de una misma realidad.

No se trata del saber del mundo, sino del mundo que manifiesta en nosotros una forma novedosa de saberse. Y no decimos que se sabe en esa instancia "*superior*" como han sido consideradas la conciencia, la razón, el espíritu, el intelecto, o los mil nombres que se le ha puesto a la vanidad humana, sino que todos ellos no son sino manifestaciones "*pobres y preca-*

rias”, algunas entre las tantas en las que el hombre adviene como totalidad discreta, pero que ya se encuentran presentes en todo lo otro que no es el hombre.

Hemos dicho que las *redes de totalidades discretas* se interrelacionan e interdeterminan. Para toda totalidad discreta otra totalidad discreta es lo otro. El límite entre las partes que conforman una totalidad discreta no siempre es fácil de establecer, pero en ocasiones también se hace difícil distinguir los límites entre *redes de totalidades discretas* externas las unas a las otras, porque los vínculos a través de los cuales se relacionan pueden ser tan interdependientes.

Lo otro no se presenta de modo inmediato como evidente, ni como claro y distinto, ni como tangible. En este juego de interdeterminaciones, lo otro se presenta como condición de lo propio. Entendemos por trascendencia el vínculo que relaciona lo uno y lo otro, en la justa medida en que se relacionan constitutivamente.

El ser sí mismo en el hombre, fue definido por la modernidad europea con el nombre de *yo*. El *yo* se presenta como una totalidad compleja, conformada por partes que a su vez son totalidades. La diferencia fundamental que podemos establecer entre el *yo* como totalidad y otras entidades que no son un *yo* es el pensamiento. El pensamiento es una forma de relación entre totalidades pensantes y de éstas con no pensantes. En este contexto entendemos al pensamiento como una de las formas de *trascendencia* del hombre. *El trascender es el encuentro con lo otro en su condición de otro*. Ese trascender, esa salida de la propia interioridad de lo mismo hacia lo otro, tiene en lo humano múltiples dimensiones y el pensamiento es sólo una de ellas. En relación con lo anterior estamos definiendo *saber* de un modo distinto de la reducción al concepto, a la correspondencia entre el enunciado y la cosa, a la definición que da cuenta de la esencia o sustancia, a las ilusiones y fantasías que se proyectan sobre lo otro.

La tradición Occidental ha pensado a la sabiduría como un estado al que el hombre puede aspirar por medio del intelecto y alcanzar siempre de un modo incompleto, ha sostenido que el saber es un bien del espíritu y que la naturaleza es *ciega*, que en ella todo se da por “*acción y reacción*”.

El saber, puesto en el espíritu, o como forma superior de la materia, siempre es algo puesto por encima, es concebido como el fin de un proceso o el resultado de una evolución. Pero creemos que ni los frutos del intelecto son tan elevados, ni los de la naturaleza tan rebajados, o que los primeros derivan de los segundos como un proceso inexorable que conduce del mundo inorgánico al orgánico y luego al espiritual; o viceversa, que del mundo del espíritu surge la naturaleza. Consideramos qué, muy por el contrario, ese saber sin que sea tampoco un atributo divino es condición de posibilidad de del ser como multiplicidad.

Hay algo más, la complejidad del mundo puede ser pensada en términos de problemas, pero esos problemas de ningún modo serían capaces de determinar y agotar la *totalidad*. La complejidad del pensamiento y de sus múltiples formas participa de un modo complejo del proceso del ser y del conocer; otras instancias protosimbólicas que no consisten en ideas o conceptos y que no necesariamente derivan en ellos, participan de la *sapiencia*. No las entendemos aquí como *intuiciones* al modo en que las concibe el cognitivismo, pues para esta concepción se trata de un complemento racional que tiene en cuenta experiencia y contenidos psicológicos acumulados y manifestaciones inconscientes. Tampoco como las *intuiciones de esencias* husserlianas o las *intuiciones puras a priori* kantianas.

A lo que nos referimos no es algo que existe sumergido, oculto, nouménico, esencial, problemático en su manifestación, sino que se trata de algo manifiesto y siempre presente y sin embargo al mismo tiempo ignorado por nuestra cultura.

Podríamos decir como Spinoza en la Proposición VI que: “*Cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por preservar su ser*” (Spinoza, 1980, p.131), pero de ningún modo que ello sea la esencia actual de la cosa misma (Proposición VII). Entendemos que el esfuerzo de cada cosa por preservarse en el ser no responde a una esencia, ni actual ni final, que el *conatus* mismo al que se refiere Spinoza es el motivo y la realización del ser. ¿De dónde surge ese conatus? De las resistencias del ser, de lo particular, de las luchas que se despliegan en las *redes de totalidades discretas*.

En el hombre, la voluntad, la apetencia, el deseo, no surgen como forma de preservación de algo previo, se conforman en sí mismos como su ser y lo que desea no es lo otro, sino a sí mismo a través de lo otro. Otro, que lo atraviesa desde el mismo lugar, con la misma resistencia, produciendo una transformación tal que todo se transforma. El *anhelo* de ser impulsa al ser, a ser, previo a cualquier tipo de conciencia. Este no es un *anhelo* psicológico, es un *anhelo* óntico. El ser se *resiste* a desaparecer, esa es su condición, pero son las mismas fuerzas que le han permitido constituirse las que finalmente lo disolverán y la que permitirán la emergencia de lo nuevo a expensas de lo viejo.

La auténtica dialéctica no se encuentra en la oposición entre el saber absoluto y la falta de conciencia, ni entre el Ser y la Nada, la dialéctica, el conatus, la lucha, la contradicción se encuentra entre la tensión de la permanencia y el cambio, esto es, en el *devenir*. Por ponerlo en términos contra hegelianos, el devenir no es el tercer momento de superación de la tensión-contradicción entre el Ser y la Nada, sino que es el momento afirmativo constante cuya negación es la aniquilación como imposibilidad de continuidad del devenir. Si el signo de lo inorgánico fuera el mero permanecer fijo, parmenídeo, entonces, el mundo de lo orgánico nunca hubiera surgido de su seno. En el mundo orgánico esto es más evidente y dramático, la vida busca la preservación a través del cambio.

El pensamiento mágico primero, y el *luminoso poder de la razón* después, fueron generando la ilusión de que se era mucho más que una hoja, un insecto, un pájaro, una baba del diablo, o un helecho. Si no era Dios entonces sería la razón y la ciencia quienes vencieran a la muerte, quienes terminarían con la necesidad. Así la vida, en el hombre, perdió su júbilo y se convirtió en obsesivo anhelo de eternidad. Lo paradójico es que en su afán de excluir la muerte la humanidad la incorporó de un modo devastador, diseñando proyectos de muerte, construyendo instrumentos de muerte, que multiplicaban la muerte más allá de la precariedad y el rigor de lo necesario. La muerte fue convertida entonces en enemiga y no en la discreta compañera de viaje que debió ser.

Cuando hablamos de *complejidad* no nos referimos simplemente a que nuestro asunto de investigación es complejo, en el sentido de pleno de relaciones que se ramifican, yuxtaponen, diversifican y vuelven a coincidir componiendo una trama abigarrada, que lo es, sino, como se habrá advertido, a las tesis de complejidad de la dialéctica, que supone un principio óntico-óntico-ontológicos en el cual no hay nada dado por sí mismo, sino que todo se constituye inter-relacionalmente; que las relaciones implican contradicciones *reales* y no meramente for-

males y finalmente que esas contradicciones se pueden ordenar sólo para ciertos planos de las *redes de totalidades discretas*, de modo conceptual y de acuerdo a sus posibilidades de interdeterminación.

Categorías tales como intelecto y cosa, *res cogitans* y *res extensa*, sujeto, objeto, parten de una concepción óntico-ontológica en la que, *lo sepa o no el científico*, se encuentran escindidos términos cuya relación en buena parte de las veces es *externalizada*, esto es, como si ambos pertenecieran a mundos diferentes.

El supuesto de totalidad y complejidad que proponemos no se sustrae de ideas y conceptos que provienen de tesis que incluso pueden resultar o parecer contradictorias. No dejamos de considerar que el peligro del enfoque holístico puede consistir en hacer referencia a una interrelacionalidad que es tan amplia y vaga que finalmente no puede dar cuenta de nada. El proverbio chino que señala: "*el aleteo de las alas de una mariposa pueden provocar un Tsunami al otro lado del mundo*" revela intuitivamente que todo influye en todo, pero la tarea de la ciencia es ir más allá de esa intuición y tratar de establecer el modo en que tales procesos se producen, en el que todo deviene (sin remitirlo al misterio como la religión ni tampoco negar lo que no puede ser reducido a su contrastación, lógica o empírica) y para este enfoque buena parte de las categorías dicotómicas señaladas resultan insuficientes y ameritan una reelaboración.

Hoy por hoy las ciencias intentan una reunificación multi-trans-inter-disciplinaria de la que ya hablaremos, el motivo principal es darle unidad al conocimiento científico. Sin embargo no se plantea esa intención unificadora ni con la inclusión de la filosofía ni del arte. Seguramente porque se la piensa como algo superado, o restringido a la filosofía de la ciencia. Ya expondremos más adelante los argumentos mediante los cuales sostenemos que para que las ciencias sean científicas, tienen que ser filosóficas y tienen que incluir a otras disciplinas consideradas extra-científicas. Pero además sostenemos que no es posible esa convergencia sin que la misma filosofía se unifique y tal unificación no será posible si no asisten la ontología, la gnoseología, la epistemología y sin duda la metafísica.

La filosofía es una disciplina que desde sus orígenes se desarrolla polemizando y debatiendo con otras posturas, ideas, cosmovisiones filosóficas y *extra-filosóficas*. Esto no lo presentamos como una característica más, sino como parte del fundamento de uno de nuestros presupuestos: *si la ciencia tiene alguna pretensión de saber*, y no solo de conocer, entonces tendrá que ser filosófica.

Asistimos a propuestas de convertir a la ciencia en una actividad *interdisciplinaria*. Veremos los motivos por los cuales, la filosofía no suele ser invitada, a pesar de que ella es un ejemplo de inter-disciplinarietà. Esto se justifica en el hecho de que aún aquellas manifestaciones más dogmáticas de la filosofía son portadoras de una reflexión crítica que incluye tanto aspectos naturales como sociales o políticos, que no ha dejado fuera de la reflexión ni al arte, ni a la moral, ni a la cultura; entendemos que esto es un indicador de que su asunto es la *totalidad*.

Entendemos que existe desde siempre entre nosotros otra manera de producir el vínculo cognitivo, con otras atributos y expectativas. Hemos hablado de trascendencia, no en el sentido del lanzamiento hacia lo infinito, de la proyección hacia la eternidad, sino entendiendo por como tal la salida de la propia interioridad individual, social, comunitaria, al encuentro de lo

otro. Una exaltación de la inmanencia que nos determina en nuestro ser, y que entendemos, determina al ser en su condición de apertura y libertad. Quizás este verso del poema de Octavio Paz *Piedra de paz*, que forma parte del libro *Libertad bajo palabra*, sintetice a lo que hacemos referencia cuando hablamos de trascendencia.

¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
 ¿cuándo somos de veras lo que somos?,
 bien mirado no somos, nunca somos
 a solas sino vértigo y vacío,
 muecas en el espejo, horror y vómito,
 nunca la vida es nuestra, es de los otros,
 la vida no es de nadie, ¿todos somos
 la vida? pan de sol para los otros,
 ¿los otros todos que nosotros somos?,
 soy otro cuando soy, los actos míos
 son más míos si son también de todos,
 para que pueda ser he de ser otro,
 salir de mí, buscarme entre los otros,
 los otros que no son si yo no existo,
 los otros que me dan plena existencia,
 no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
 la vida es otra, siempre allá, más lejos,
 fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
 vida que nos desvive y enajena,
 que nos inventa un rostro y lo desgasta,
 hambre de ser, oh muerte, pan de todos,
 (Octavio Paz, 1949)

Difícil explicitar con mayor claridad que la de Paz, el sentido de la trascendencia a la que el hombre puede aspirar a partir de su situación óntico-ontológicas inmanentes y de su condición finita.

Resulta sorprendente el hecho de que la cultura Occidental haya supuesto por milenios que el saber es algo propio y exclusivo de la especie humana y haya llamado formas de vida superior a las que tienen la capacidad de razonar, pero sobre todo que haya sostenido que la sabiduría es una mercancía que sólo se obtiene tras mucho solemne batallar y no algo que está presente en toda forma de ser. Cuanto suman los

ángulos de un triángulo es conocimiento, pero ese conocimiento nunca se hubiera alcanzado si no fuera propio del ser. Al respecto señalaba Nietzsche:

Nuestro agradecimiento último al arte. Si no hubiésemos admitido las artes e inventado esa especie de culto a lo no verdadero no podríamos soportar la capacidad que nos proporciona ahora la ciencia de entender el espíritu universal de la no verdad y de la mentira.

La probidad tendría como consecuencia el asco y el suicidio, pero ocurre que nuestra probidad dispone de un poderoso recurso para evitar esa consecuencia: el arte como aceptación de la apariencia. No siempre impedimos que nuestra mirada redondee y complete lo que imaginamos. Entonces, no es ya la eterna imperfección lo que llevamos por encima del río del devenir, sino que creemos llevar a una diosa y nos mostramos orgullosos e infantiles rindiéndole este servicio. Como fenómeno estético la existencia nos resulta siempre soportable, y en virtud del arte nos han sido dados los ojos, las manos y, sobre todo, la buena conciencia para poder transformarnos en semejante fenómeno. Es necesario que alternativamente descansen de nosotros mismos o favor del arte que nos permite considerarnos a distancia y, desde arriba, reírnos de nosotros mismos o llorar sobre nosotros. Es preciso descubrir tanto al héroe como al payaso que se ocultan en nuestra pasión por el conocimiento, así como gozar siempre que podamos de nuestra locura, para seguir gozando de nuestra sabiduría. Como en el fondo somos precisamente espíritus graves y tenemos más la gravedad del peso que la de los hombres, nada podría hacernos tanto bien como el gorro de loco, lo necesitamos como un remedio contra nosotros mismos; necesitamos un arte petulante, flotante, bailarín, burlón, infantil y sereno, para no perder nada de esa libertad por encima de las cosas que espera de nosotros nuestro ideal. Sería para nosotros una recaída caer en la moral pues, a causa de nuestra irascible probidad y teniendo que satisfacer excesivas exigencias, acabaríamos convirtiéndonos en virtuosos monstruos y bestias. Debemos ser capaces también de mantenernos por encima de la moral, no sólo de mantenernos con la tensión ansiosa de quien teme constantemente resbalarse y caer, sino también de volar y jugar por encima de ella. ¿Cómo privarnos, entonces, del arte?, ¿cómo privarnos del loco? ¡Si todavía se avergüenzan de ustedes mismos, no son de los nuestros! (Nietzsche, 2012, p.45)

Sería largo analizar la riqueza de este pasaje de Nietzsche de *La Gaya Ciencia*, desentrañar los sentidos del evidente sarcasmo y de la sutil ironía es una fuerte tentación a la que trataremos de no ceder, pero lo que si nos importa destacar son dos cuestiones, por un lado, su consideración con respecto a la sabiduría y por otro, la relación de ésta con el arte.

Mientras que en Morín advertimos una puesta a punto muy valiosa en relación con la importancia de la *totalidad* y la *complejidad* y su relación con la ciencia, éste luego propondrá un camino “trillado”, que establece “... *el principio de relación entre el observador-conceptuador y el objeto observado, concebido.*” No es nuestro interés entablar una polémica en este sentido, pero advertimos que la intención de romper con la dicotomía sujeto/objeto se diluye en categorías que no terminan de romper con la disyunción, quizás la hacen más inclusiva en lugar de exclusiva como lo formula la tradición que él critica. En cambio en Nietzsche se advierte que pasa de la dicotomía, presenta la cuestión del saber por encima de las disyunciones subjetivo/objetivas. ¿Cuál es la clave? “*Gozar de nuestra locura, para seguir gozando de nuestra sabiduría*”, el conocimiento es algo que se alcanza, la sabiduría es algo que se posee y que tiene como finalidad el goce, que no es el mero placer por esto o por aquello, sino que es el goce de ser. Al respecto señala Marcuse:

La crítica de Nietzsche se distingue de toda la psicología social académica por la posición desde la cual es emprendida: Nietzsche habla en nombre de un principio de la realidad fundamentalmente antagónico del de la civilización occidental. La forma tradicional de la razón es rechazada sobre la base de la experiencia del ser como un fin en sí mismo —como goce (Lust) y placer—. La lucha contra el tiempo también es sostenida desde esta posición: hay que romper la tiranía del llegar a ser sobre el ser si el hombre está para llegar a sí mismo en un mundo que es en verdad suyo. (Marcuse, 1969, p. 119)

Nietzsche nos dice que el hombre es algo a ser superado. En la metáfora de transmutación que presenta en *Así habló Zaratustra*, nos incita a dejar atrás al camello que representa el espíritu de la pesantez, de los imperativos morales, de los mandatos sociales, del deber ser, pero también al león, que representa la necesidad de emancipación, el sacudimiento de todo yugo, pero que todavía es prisionero de su propia ira, para recuperar al niño, el cual es un retorno al hombre de la tierra. El niño es la figura que representa el goce sin culpa y, nuevamente, se trata del goce de ser. Esa recuperación es muy diferente a la que plantea la tradición de la filosofía occidental desde Platón a Hegel, el ser no es reducido al intelecto, la razón, la idea; es eso y mucho más, es la voluntad de poder como reafirmación del ser lo que se es, lo cual, como veremos puede ser acompañado por el concepto, pero no reducido a él.

El otro aspecto que queremos destacar de la cita de Nietzsche es el que refiere a los caminos del saber. “*Nuestro agradecimiento al arte*” (...) “*esa especie de culto a la no verdadero*” (...) -que nos permite- (...) “*descubrir tanto al héroe como al payaso que se oculta en nuestra pasión por el conocimiento, así como gozar de nuestra locura, para seguir gozando de nuestra sabiduría*”.

La sabiduría no es algo que se alcanza sino, como el ser, que se posee. La zanahoria delante del burro de la alienación no es la pérdida de la identidad, sino el mandato social de poner todo el esfuerzo todo el tiempo en el llegar a ser. Morimos en ese intento sin alcanzar el goce. Ese es también el camino de la ciencia marcada por “*el deseo de conocimiento*” heredado de las corrientes filosóficas dominantes.

Volveremos sobre esto, pero veamos ahora como “*el goce del saber*” que podría formar parte también de la acción de la ciencia, se encuentra sin embargo presente en el arte y está allí en parte porque la ciencia perdió su *gay saber*, lo expulsó de su interior, lo dejó en manos del arte, pero al mismo tiempo le negó todo valor como saber y lo redujo en su consideración a un mero sabor. La ciencia consideró la poiesis del arte como creación para el deleite y se asignó a

sí misma el rol de ser guardiana severa y adusta de la seria búsqueda de la verdad. Veremos más adelante, al analizar algunos textos, como el concepto de seriedad, de lo serio se encuentra presente como rasgo distintivo de la ciencia.

Nietzsche reclama que sin aquella alegría que se encuentra en el arte, sólo el “*asco y el suicidio*” tendrían sentido y que gracias a él “*no es ya la eterna imperfección la que llevamos por encima del río del devenir*” por medio de él podemos alcanzar el goce y no la frustración, pero no porque inunda nuestros sentidos, sino porque a través de él podemos alcanzar aquella sabiduría reconfortante, significadora, plena, que la ciencia persigue en vano.

III Estrategias e intencionalidad

Entendemos que detrás de toda *estrategia de instalación del hombre en el mundo* hay una *intencionalidad*. No nos planteamos la intencionalidad en el sentido de los fenómenos mentales de Brentano, porque trasciende el sentido de representación o de juicio², ni en el sentido husserliano como la correlación eidética entre noesis y noema, ya que, mediante la reducción de los fenómenos Husserl pretende abstraerse de lo no esencial, mientras que para nosotros esas instancias que pueden en ocasiones aparecer como *no esenciales* pueden ser las constituyentes de toda posibilidad de ser y de significar; tampoco en el sentido en que el Wittgenstein del *Tractatus Logicus Philosophicus* la coloca en el significado de la proposición, ni en el sentido de juegos del lenguaje que este autor propone en *Investigaciones filosóficas*. Entendemos que, si bien los conceptos se manifiestan como hechos lingüísticos, ellos expresan mucho más que una forma de las proposiciones o un estado mental.

En Brentano, la *intencionalidad* se nos presenta no sólo como la orientación de la *conciencia* a un *objeto*, sino como pertenecientes a los fenómenos mentales. Sólo en lo psíquico se encuentra la relación entre la conciencia y el objeto y esto porque pone al objeto como *la cosa*, fenoménica por supuesto, y a la conciencia como lo propio del alma, lo propio del sujeto y que se expresa en juicios verdaderos o falsos.

Como concepción, este quiebre propicia otros quiebres, por ejemplo, que el problema de la verdad es teórico, y por ende lógico y epistemológico; y los referentes al bien, al mal, al amor, al odio, a la justicia, al corresponderse con lo afectivo, a los sentimientos, a lo emocional, y al ser prácticos, se relacionan con la ética y la moral.

Este esquema de tradición kantiana va a ser modificado por el Brentano (1935) de *Psicología desde el punto de vista empírico*, en el cual el concepto de intencionalidad se modifica al considerar el *objeto intencional*. El cual “es”, pero no es “real”, al distinguir que “ser” y “ser real” no son lo mismo, que no todo lo que es, es real, ni todo lo que es real es. El objeto intencional es inmanente. No entraremos en las complejidades de las definiciones de Brentano, y no trataremos de dilucidar cómo se debe entender que el objeto intencional “es” y “no es” en la conciencia, ni el problema de la equivocidad del ser, ni como se conjugan sus especulaciones ontológicas con su psicología empírica, porque sobrepasa el interés de este trabajo,

² <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf>.

pero si lo ponemos como un antecedente del problema que plantea la tensión de la dicotomía sujeto/objeto y del interés de la filosofía de saldarlo de algún modo.

En el decir de Brentano (1935), *puede contener una multiplicidad sin contradecir su unidad*, en el plano psíquico se trata de la unidad de la conciencia.

Brentano(1935) llama *divisivos* a partes de una cosa que a su vez no son cosas. El divisivo es separable de la cosa sin afectarla y sin afectarse entre ellos, como *la pata del reloj*, pero no puede ser sin la cosa; aunque la cosa puede ser sin el divisivo.

La unidad de la conciencia, se da en al plano psíquico y para la representación fenoménica pero no queda claro el *salto* entre lo fenoménico y lo ontológico, lo cual compromete grandemente lo gnoseológico.

Efectivamente, si el conocimiento, que como hemos señalado, para ésta tradición implica un juicio verdadero y se entiende como *adecuatio*, entonces, ¿cómo se establece la proposición verdadera sobre el ser? Aquí se produce un giro, para el que las nuevas categorías son “*existencia*” y “*realidad*”.

Una última cuestión al respecto de Brentano y sus consideraciones sobre el todo y la parte. El todo y las partes no pueden *ser* en el mismo sentido. Un *conjunto* de cosas no es *una cosa*, pero una cosa puede componerse de parte.

Concebimos la *intencionalidad* como un cierto tipo de disposición, como una *voluntad impulsada por el deseo de ser-no ser* (modos de existir y significar) y regulada por agentes externos e internos, que operan de modo constituyente.

Nos referimos al *deseo de ser-no ser* no solamente en el sentido de una voluntad de ser esto y no aquello, sino incluso el deseo de no ser, o negación del ser, no como mera práctica autodestructiva que se expresa, por ejemplo, en comportamientos suicidas (igualmente significadores), sino también en el altruismo de la entrega de la propia vida, o como acto *significador* que responde de este modo a la *angustia* y a su necesidad de significación. Los agentes externos pueden ser concebidos como las circunstancias tanto naturales como sociales que impiden o permiten alcanzar la realización del *deseo de ser-no ser*; los internos como la movilización de la *voluntad de ser-no ser* que se expresa a través de los *valores* que determinan la promoción de una disposición frente a las circunstancias, lo que produce el valor del existir en la tensión vivir y/o significar.

El deseo de ser no excluye el de no ser, sino que lo contiene. Todo proyecto de vida implica el deseo de agotarla en una dirección. Frente a la certeza de la finitud y la *aniquilación* como destino del *devenir*, la *sapiencia* es capaz de modificar el puro deseo de ser como simple deseo de perdurar, como rechazo de la pérdida y convertirlo en la libertad de definir los modos de realización de la inmanencia, es decir, los modos de alcanzar el no ser. Para Epicuro eso se encontraba en el hombre porque ya estaba inscripto en el átomo. Ningún tipo de libertad es posible sobre la base de un determinismo absoluto. La invocación de Pompeyo, que conocemos a través de Plutarco (1999), a sus marinos versaba: *Navegar est necese vivere no est necese*. Quién ha elegido ser marino no puede temer morir en el mar. El simple vivir por vivir, o como dirá Hegel (1973, p. 116) “... *el hundirse en la expansión de la vida*”, manifiesta más la vida de un vegetal que de un marino. El *significar* puede ser común, pero no universal. Significar la vida, para quien no es un vegetal, antes que conceptualizarla mediante argumentos, o al

mismo tiempo, es elegir un destino, es establecer libremente la dirección en la que encontrará su agotamiento y su fin.

El ser se puede decir de muchas maneras, como señala Aristóteles en la *Metafísica* (libro IV, 2), pero necesariamente se tiene que decir de alguna. Cada una de las maneras del decirse conforma un tipo de determinación, porque no hay ser sino determinado, "... *el ser puro sin ninguna otra determinación es igual a la nada*", señala Hegel (1968, p.77).

Si el lenguaje puede ser concebido como *juego*, este debe entenderse como un juego en el que lo que se juega es la vida, ya que lo que está, valga la redundancia, en juego, no es lo que se designa, ni como se lo designa, ni que correspondencia con la verdad hay en la designación, sino *la realización del ser-no ser que se enfrenta a las circunstancias de su posibilidad*. Si bien el lenguaje es determinante de las características que los juegos pueden adquirir, es también un puente, más sólido o más endeble, más amplio o más estrecho, que permite la proyección del deseo de ser-no ser sobre las circunstancias en medio de las cuales ha de intentar realizarse.

La intencionalidad puede ser pasiva cuando se conserva dentro de la pura apetencia y activa cuando se proyecta con propósitos definidos de *realización*.

Dicho en otros términos, la intencionalidad no se plantea aquí como problema de conocimiento, como el conjunto de relaciones entre el discurso en general y el científico y epistemológico en particular, no encierra como principal cuestión el tema de la verdad, de algún tipo de verdad, o de las posibilidades de encuadre de la metafísica, aunque estas temáticas discurren por el campo de la epistemología y de la filosofía, sino la lucha por la realización del deseo de ser-no ser orientadas por diferentes *voluntades y lógicas*. Esta intencionalidad está presente en todos los ámbitos del quehacer humano, pero puede responder a proyectos antagónicos en cuanto a los valores que impulsan su intención de afectar el campo en medio del cual se realizan, no sólo porque responde a un sentido intencional interno, (intencionalidad de la significación) sino también a las estrategias de instalación en los ámbitos que le permiten su existencia y desarrollo (prácticas) y que tienen diferentes consecuencias.

En el caso de "*entidades*" *reales no materiales*, como las ideas, su ser es de otra naturaleza, no pueden existir de modo independiente de una mente que las conciba, las haya concebido o las esté concibiendo. La idea no es una cosa, como objeto físico, pero si lo es en tanto es algo que puede componerse de partes.

Cuando hablamos de *instalación* nos referimos al modo en que se ocupa un lugar y se lo habita. Esta idea de instalación se encuentra próxima a lo que Heidegger denomina "*el habitar*". Este implica el construir, "... *la manera como los mortales son en la tierra.*" Y agrega, "... *el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento*". En esto queremos distinguir que no se cuida del mismo modo a los cerdos para que estén gordos a la hora de la faena, y a los amados hijos. Sin entrar en lo que podría ser una larga controversia, nos animamos a decir que para nosotros, "*la palabra*", no es la *casa del ser*, es apenas una habitación, coqueta como un salón, pero menos acogedora que la cocina. En la cocina está la *philia*. Las buenas palabras que se degustan en el salón, se cocinan en la *philia*, sin ésta, aquella sería muda.

IV Filosofía y ciencia, ostracismo y recuperación de la metafísica

La metafísica es *peligrosa* porque puede alucinarnos. Por ser de naturaleza especulativa es más vulnerable a que se le peguen elementos racionales y extra-racionales delirantes, pero sin ella los horizontes de la ciencia se estrechan, la creatividad desaparece, la posibilidad de encontrar esas *respuestas* que la lógica y la racionalidad convencionales consideran imposibles no tendrían lugar.

No entraremos aquí en disquisiciones heideggerianas sobre la pregunta por el ser, este sería un largo capítulo aparte, pero debemos realizar algunas consideraciones.

El concepto heideggeriano del olvido del ser, sustituido por la pregunta por la cosa, quiere poner de manifiesto un modo de superación de la dicotomía sujeto/objeto y de los enfoques tradicionales del conocimiento como *adecuatio*. Entendemos que Heidegger acierta en el juicio sobre la cosificación del ser, pero, desde la orilla de la metafísica estigmatización “*la cosa*”. Pensamos que la distinción entre ser y cosa ratifica la distinción entre sujeto y objeto en la que se produce la fragmentación y el quiebre entre mundo y hombre, naturaleza y pensamiento, teoría y empiria, ser y nada y se reduce el *saber* al conocimiento. Nos parece valiosa y compartimos la idea de Heidegger de que el ente pueda concebirse como idea, esto es como una racionalización de la cosa, y que allí hay una trampa y es que esa idea que remite a la cosa termina convirtiéndose en la única interpretación del ser. Pero entendemos que más que un *olvido*, en realidad se produce un *ocultamiento*.

Creemos que Heidegger señala con claridad la relación entre metafísica y *totalidad*.

Por un lado, toda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica. Es esa propia totalidad. Así pues, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta -en cuanto tal está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella. (Heidegger, 2009, p. 14)

Entre otros motivos, la ciencia necesita ir contra la metafísica, porque ella es el reclamo continuo, *la voz oculta de la conciencia*, que recuerda que *las ciencias* son el producto del reparto de una tarea parcial que tiene que volver a unificarse. Como bien señala, la aparente unidad de la ciencia es el resultado organizativo de instituciones que se esfuerzan por mantener la cascara, pero que han perdido el contenido.

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo. (Heidegger, 2009, p.14, 15)

Heidegger realiza un juego de palabras con respecto a “*la nada*”, el desprecio, la negación, la incomodidad, que produce a la ciencia y concluye en que: “*la ciencia no quiere saber nada de la nada*”. Del mismo modo podríamos decir que la ciencia tampoco quiere saber nada de la *totalidad*. Sólo le interesan los recortes, los fragmentos, y fragmentos de fragmentos, que puede convertir mediante un logos que busca el dominio, en certezas controladoras.

La ciencia rechaza a la nada, y rechaza a la *totalidad*, que la azusan desde la metafísica, porque la metafísica no permite el cierre definitivo de ningún problema. Esto aterroriza a los buscadores de certezas y verdades. Se podría decir que en la actualidad, la ciencia ya no hace eso, que se reconoce como un conocimiento provisorio y refutable. Veremos por qué esto no es así en numerosos aspectos, pero lo que sostenemos aquí es que, en muchos sentidos, las ciencias son portadoras de intenciones metafísicas totalitarias, que, como no pueden proyectar sobre la *totalidad*, lo hacen sobre sus fragmentarios objetos de investigación. Esa intención totalitaria destruye el objeto, porque, como parte que es, lo desvincula del entramado de redes en el que tiene su ser. Pero lo grave, es cuando esos pobres conceptos que refieren a restos en descomposición, de lo que llaman realidad, buscan deslizarse como referentes a la totalidad, incurriendo de ese modo en *violentos* y *salvajes* reduccionismos.

Reafirmamos que la temática óntico-ontológica, que fue tema de la episteme, y que dejó de lado la ciencia moderna, sobre todo a partir del siglo XIX, asociándola a la “*inútil*” metafísica, se encuentra sin embargo subyaciendo en el trasfondo de los fundamentos de los proyectos de las ciencias contemporáneas. Pensamos que la pregunta por el ser no fue *olvidada* y reemplazada por la pregunta por el ente, por la pregunta por la cosa, que llevaría adelante la filosofía y que derivara en el saber técnico instrumental de la ciencia. Sospechamos que fue *modificada*, *ocultada*, para ser presentada de otro modo, que toda ciencia se inscribe en una ontología no declarada, en una metafísica subyacente. Como venimos sosteniendo, no declaramos como inconveniente que la metafísica y sus derivaciones ontológicas, gnoseológicas, éticas, estéticas y lógicas permanezcan alojadas en el corazón de la ciencia, sí que se las oculte como si no existieran y sobre todo que se las oculte con el propósito de *filtrar* de contrabando las *significaciones*, los valores, bajo la declaración de neutralidad valorativa, ausencia de ideología y garantía de objetividad.

Advertimos una *astucia*, al ocultar el interrogante por el ser, del cual es portadora la ciencia oficializada institucionalmente, rompe toda posibilidad de diálogo, pero también de conflicto con los supuestos metafísicos rivales. Se evita de ese modo todo cuestionamiento de sus propios principios metafísicos, que pasan frente a la sociedad y buena parte de la misma comunidad científica, como paradigmas de toda científicidad, sin que se adviertan las *especulaciones* “*sin fundamento*” de las que son portadoras, tanto las ciencias como las corrientes epistemológicas que las justifican. Al producir estos ocultamientos, el discurso epistemológico ortodoxo se permite, más abiertamente, identificar supuestos especulativos o posturas críticas a ella, con la *superstición*, con la *irracionalidad*, con la *ideología* o en el mejor de los casos con las *creencias*.

Kant pensaba que la ciencia se podía emancipar de la metafísica y al mismo tiempo era testigo de cómo volvían a ella quienes afirmaban rechazarla.

Esos supuestos indiferentistas, en cuanto piensan algo, caen de nuevo inevitablemente en aquellas afirmaciones metafísicas, por las cuales ostentaban tanto desprecio, aun cuando piensen ocultarlas trocando el lenguaje de la escuela por el habla popular. (Kant, 2005, p. 7)

Nosotros no creemos que se pueda, ni que se deba emancipar, pero pensamos que no se pueden desoír las críticas a los dogmáticos que la celebran ni a los *emancipados* que la condenan.

Las *sapiencias* modulan conceptos y sentimientos, razones e intuiciones, evidencias y suposiciones, mundo y hombre y configuran certezas *verdaderas* y *objetivadas* en las que se produce una auténtica conjunción *sujeto-objetiva* (sin que el Espíritu Absoluto se haya alcanzado a sí mismo). Es indudable que, de cualquier manera, se puede correr el riesgo de confundir una metafísica *delirante* con una metafísica *prudente*. La tradición cartesiana nos propone a la razón como árbitro para dirimirlo. El empirismo finalmente se sumerge en el escepticismo, de un conocimiento que trascienda las representaciones psicológicas (el problema de Hume). Kant lo resuelve mediante la escisión entre lo *fenoménico* y lo *nouménico*. Hegel mediante la síntesis entre sujeto y objeto en el plano del saber absoluto y la filosofía contemporánea trae otras mil resoluciones. Pero la mayoría de ellas plantean la relación entre “*saber*” y “*conocer*” con *excesos de fantasía metafísica*, de las que corrientes “*positivistas* y *neopositivistas*, con algunas razones, han querido liberarse. Lo hacen queriendo distinguir entre el conocimiento y la charlatanería, pero lamentablemente en el camino se niegan la posibilidad del “*saber*”, reduciendo el conocimiento al cálculo y contribuyendo de ese modo a prácticas instrumentalistas que desvinculan, *datos e información* (que no dejan de tener su valor) con *significación*. De ese modo dan lugar a la construcción de muy poderosos instrumentos de dominio, pero alcanzando escasa *sapiencia*.

El desprecio por la metafísica no sólo proviene de los sectores mencionados, muchas tradiciones materialistas y principalmente el marxismo, con los mismos argumentos, ha pensado a la metafísica como un vestigio y una rémora del pasado “*idealista*”, que el desarrollo progresivo de la ciencia habría de terminar de disolver en las cristalinas aguas del conocimiento científico. Luego, en el mundo instrumentalizado contemporáneo y más allá de toda filiación filosófica, la investigación y la práctica científica prescinden de todo horizonte metafísico, al que suponen debidamente desterrado, sin tener en cuenta que habiendo sido expulsado por la puerta, se les mete por la ventana y del peor modo posible, “*contaminando*” y dogmatizando sus fundamentos sin que lo adviertan.

Recalcamos el supuesto de que la ciencia y la metafísica no se pueden separar, ya que la metafísica representa el horizonte de conocimiento de la ciencia.

No descartamos, que en muchos casos, quienes rechazan a la metafísica tienen razones para juzgar como fantasiosos, alucinados, disparatados, cierto tipo de argumentos metafísicos, pero, este rechazo debe ir acompañado de reflexiones sobre sus supuestas *inconsistencias* y no mediante argumentos falaces del tipo ad-hominem, ad-ignorantiam, ad-verecundiam, post-hoc ergo propter hoc, petitio principii, ignoratio elenchi, y un sin número más. ¿Por qué la ortodoxia, que rechaza a la metafísica no realiza críticas honestas? ¿Por qué se supone como por encima y más allá de tales nimiedades? Creemos que se trata de una pose, de un simulacro. Pensamos que ésta negación esconde otros problemas, principalmente el no tener que dar cuenta de sus propios supuestos metafísicos, en el fondo tan razonables, prudentes, delirantes, fantasiosos, como todos los demás. El problema radica en que, al no considerarlos, no puede distinguir uno de otro y rectificarse.

Recién en la Modernidad se produce un hiato entre filosofía y ciencia. Esa separación, resultó de un nuevo escenario en el que la producción de conocimiento era requerida desde interrogantes más concretas y pragmáticas, surgía de la necesidad de un conocimiento que impulsase otras áreas de las expectativas humanas que se quería que fueran entorpecidas por el pensamiento especulativo.

El ámbito del pensamiento había estado reservado hasta la modernidad a las clases ricas y ociosas, pero a partir de la modernidad nuevos sujetos sociales se suman a la escena. Geymonat (1990) plantea que esos cambios provienen de la consolidación de fuerzas victoriosas vinculadas con el trabajo y de científicos sensibles a las necesidades de la producción, que requerían otro tipo de relación entre teoría y práctica. La cuestión es qué, el surgimiento de la nueva jerarquía de los científicos, que comienzan a desprenderse de la fila de los filósofos, comienza a producir una nueva separación entre filosofía y episteme. De esta manera, la filosofía quedaba vinculada a las disciplinas más especulativas como la metafísica y la ciencia se consolidaba al ir sustrayendo progresivamente aquellas otras disciplinas, como la lógica y la gnoseología, que le servían como propedéuticas para desarrollos de carácter más instrumental. Los siglos XVI y XVII eran todavía el tiempo en el que la filosofía se consideraba ciencia, pero esto no duraría mucho a pesar de los esfuerzos de los más importantes filósofos modernos. Desde Descartes con el *Discurso del Método* a Hegel con la *Ciencia de la Lógica*, la preocupación principal era por dotar a la filosofía del *método* que le permitiera alcanzar el conocimiento absoluto, qué, por supuesto, era concebido como científico. En el medio, el criticismo kantiano quiere poner un freno a los *desmesurados afanes de la razón*, rescatando un suelo propio para el arte, la moral y la metafísica, que neutralizaba a estas últimas como críticas en el campo de la ciencia y que, antes de ponerle un coto, amplía su terreno como coto de caza. El positivismo deriva de algún modo del enjuiciamiento de la metafísica.

A la filosofía moderna parece ocurrirle algo similar al mito, mientras más intenta reconciliar el pasado con el presente, más rompe con ese pasado. Este rasgo lo encontramos en casi todos los filósofos modernos, desde el gran esfuerzo de Descartes por dar cuenta de Dios a través de la razón, pasando por el eclecticismo de Leibniz, con su afán de reconciliar políticamente a católicos y protestantes, luteranos y calvinistas, física con metafísica. Para Leibniz la ciencia es la metafísica y la lógica es "*su parienta cercana*". Hay en la filosofía de Leibniz la idea de la realidad como unidad que se expresa en distintos principios de "*armonía*", "*continuidad*", "*plenitud*", "*perfección*", "*identidad*", "*composibilidad*", que son atributos de la realidad. A esto se suman los principios de "*no contradicción*" y de "*razón suficiente*". La conexión entre estos principios es al mismo tiempo, física, metafísica y moral. Lo que nos interesa señalar aquí, es que Leibniz encarna la unidad entre metafísica y ciencia en uno de sus puntos más álgidos. Leibniz no es un simple filósofo metafísico, es, junto con Newton el creador del cálculo infinitesimal. La tensión entre las nuevas ciencias que se están configurando y el viejo suelo de la metafísica del que están emergiendo terminará con una gran ruptura que desgarrará a la metafísica.

Otro ejemplo para tener en cuenta es el del teólogo, matemático, lógico y filósofo Bernard Bolzano. Buena parte de los desarrollos más puros de la matemática, como los de la teoría

de conjuntos y el problema de los infinitos y transfinitos, que luego desarrollaran Cantor, Dedekind y Frege, lo tienen a él como antecedente.

¿Qué podría atraer a un teólogo a la matemática? Suponemos que lo mismo que le atrajo a Platón. La matemática se sustrae de la *fastidiosa* contrastación de la física, pareciera encontrar sus propios límites en la coherencia, en la no contradicción, en la precisión de sus enunciados, se presenta como un mundo de orden y certezas, sin embargo, en el centro de su ser, la matemática alberga temas y problemas como los de la unidad y el infinito. Allí se desdibujan las certezas y se teje una racional y sutil especulación que conduce a las inquietantes paradojas.

No es osado suponer que el problema del infinito en matemáticas tiene connotaciones teológicas en un teólogo y, desde la perspectiva filosófica, la teología nunca podrá ser otra cosa que metafísica.

Bolzano se opuso a Kant en lo referente al alcance de la metafísica y en esto sigue la línea de Leibniz. Su diferencia estriba principalmente en que entiende que aquellos temas que para Kant la razón no puede apartar de sí, pero tampoco puede resolver, como son el alma, la libertad y Dios, no son a su parecer carentes de contenido y por lo tanto, permiten sobre ellos la formulación de juicios sintéticos.

No deja de ser interesante que muchos de los principios que permitieron el desarrollo de la teoría del conocimiento contemporánea y que abogaron por la eliminación de los “*psicologismos*”, que la convertirían en una disciplina netamente formal, encuentren como uno de sus fundadores a un teólogo y metafísico.

Nos parece que la *buena intención* de Kant de preservar a la metafísica, pero fuera del ámbito de la ciencia y separar las esferas de la moralidad, el arte y la ciencia es el golpe de gracia sobre la unidad perdida. Es verdad que la metafísica se mostró muchas veces alucinada, pero en lugar de dirigir la filosofía y la ciencia sus esfuerzos a identificar esas alucinaciones y rescatar aquellos aspectos trascendentes, creativos, reflexivos, impulsores del conocimiento y de la sapiencia, prefirió cortar de cuajo con ella.

Con honestidad Kant se pregunta si la metafísica puede ser una ciencia como la física y concluye que no; y aunque para él esto no desmerecía a la “*filosofía pura*” al cambiarla de escenario la condenó a su ostracismo. El mismo Kant no es ajeno al drama del conflicto entre metafísica y ciencia.

Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matrona gime, abandonada y maltrecha, como Hécuba: modo máxima rerum, tot generis natisque potens-nunc trahor exul, inops.³ (Ovidio, *Metamorfosis*). (Kant, 2005, p.6)

Metafísica y teología se presentaban como un lastre para la producción de conocimiento en los albores de la modernidad. Y no fueron ateos los que le dieron el golpe de gracia que abrió las puertas del exilio y quebró toda interacción con las ciencias, sino lo más granado de la intelectualidad religiosa, en la que pudo más el pragmatismo burgués que las convicciones religiosas. La religión tiene bien ganada parte de la historia negra que pesa sobre ella, princi-

³ Fui la más grande, fuertes para mis muchos hijos, ahora exiliada y en la pobreza.

palmente el catolicismo, sobre todo por su accionar institucional, pero la doctrina de la iglesia también proclamaba una serie de valores que se presentaban como un obstáculo para las crecientes necesidades de la burguesía en ascenso. Invirtiendo la tesis weberiana, podríamos preguntarnos ¿hasta qué punto es la ética protestante la que genera nuevas bases morales para el desarrollo del capitalismo, y no el desarrollo capitalista el que promueve al protestantismo como legitimador del nuevo orden de cosas?

Es el protestantismo la nueva religión que validara los intereses económicos de la burguesía de los siglos XVII y XVIII como si fueran sagrados, pero esto ocurre cuando ya había sido sacralizada la propiedad privada. En esta mutación de valores entre el catolicismo y el protestantismo, el lucro, la ganancia, el beneficio propio, dejaron de ser pecados y se convirtieron en bendiciones.

El pietismo kantiano no fue contradictorio con el ostracismo de la metafísica del campo científico y su debida separación y apropiación en el campo moral como forma de disciplinamiento social. La metafísica no podría ser ciencia, pero sería guardiana del orden social mediante la creación de dispositivos de auto vigilancia moral. Un nuevo panóptico para Foucault.

Pero aún queda un nexo muy problemático de la herencia kantiana. Si la metafísica se encuentra completamente prohibida para toda forma de conocimiento que tenga que ver, tanto con la experiencia externa como con la interna. ¿Hay otro refugio para la metafísica además de la moral?

En *Prolegómenos para toda metafísica futura*, Kant dice:

Si se quiere uno representar un conocimiento como ciencia, debe, ante todo, poder determinar exactamente lo diferenciado, lo que en ella no es común a alguna otra y constituye su peculiaridad; de lo contrario, los límites de todas las ciencias se entremezclan, y ninguna puede ser tratada fundamentalmente según su naturaleza. (...)

Principalmente, por lo que a las fuentes de un conocimiento metafísico se refiere, está ya implícito en su concepto que no pueden ser empíricas. Los principios de éstas (a los cuales corresponden, no solamente sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos, no físicos, sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia. Así, pues, no tendrán por base ni la experiencia externa que constituye la fuente de la física propiamente dicha, ni la interna, que es el fundamento de la psicología empírica. Es, pues, un conocimiento a priori, o del entendimiento puro, o de la razón pura.

En eso no se diferenciará, pues, de la pura matemática; se deberá, pues, llamar conocimiento filosófico puro; con respecto al significado de esta expresión, me remito a la Crítica de la razón pura, donde ha sido clara y suficientemente expuesta la diferencia entre estos dos modos de usar la razón. Y nada más he de decir con respecto a las fuentes del conocimiento metafísico. (Kant, 1959, p. 62)

Lo que caracteriza a los problemas metafísicos para Kant no es que no puedan producir conocimiento, sino que no pueden expedirse cuando se trata de cualquier juicio que compromete a la experiencia. Precisamente eso, no tener trato con la experiencia, es lo que la hermana con la matemática. Pero resulta que la matemática es la propedéutica sin la cual las ciencias cuyos juicios dependen de la experiencia no serían posibles. ¿En qué medida la metafísica se cuela de contrabando en las ciencias de la naturaleza? Si la metafísica no puede ser una ciencia como las ciencias de la naturaleza, ¿qué clase de ciencia puede llegar a ser?, ¿qué expectativas puede tener como “*metafísica del porvenir*”? La respuesta es que la metafísica ha de convertirse en una ciencia de la razón pura, especulativa, no dogmática. Al igual que la matemática, la

metafísica es una ciencia pura, de la razón pura, pero no produce conocimiento alguno sobre “*algo*”, sino que establece las condiciones de posibilidad de todo conocimiento.

Entendemos que nuestra consideración sobre la metafísica coincide con algunos de los atributos que Kant le asigna, aunque difiere en otros sustanciales.

Que, como pura especulación, sirva ella más para ahuyentar errores que para ampliar el conocimiento, es cosa que no vulnera en nada su valor, sino que, antes bien, le confiere dignidad y prestigio por su función de censor que asegura el orden y la concordia general, y hasta el buen estado del común patrimonio científico, evitando que sus arriesgadas y fértiles tareas se alejen del fin principal: la felicidad universal. (Kr. d.p. 513) (Kant, 1959, pp.22, 23)

Coincidimos que lo que está en juego es “*el buen estado del común patrimonio científico*”, cuyo fin es la “*felicidad universal*”, pero no que el camino sea el de la “*censura*”. Por un lado y en esto tienen alguna razón los que desconfían de la metafísica, tiene el mismo valor producir conocimientos que ahuyentar errores y las “malas artes” de la metafísica pueden provocar nuevos desvaríos. Ese papel censor, policíaco, fiscalizador es el que han impulsado la teoría del conocimiento, la filosofía de la ciencia y la epistemología en muchas de sus corrientes dominantes.

De cualquier manera, más allá de Kant y a pesar de algunos esfuerzos como los de Heidegger, la metafísica cayó en desprestigio, aunque siga desvariando sin reparos en los fundamentos epistemológicos de las ciencias.

Libradas de la tutela de la teología y neutralizadas las fuerzas *explosivas* y *disolutorias* de la metafísica, las ciencias modernas esperaban resolver los problemas filosóficos mediante sistemas racionalmente contruidos y métodos armoniosamente diseñados. La misma idea de método no nace del ámbito de la ciencia. Los procedimientos “*metódicos*” como aproximaciones sistemáticas y meticolosas formaban parte de la teología protestante, de hecho una de los primeros y más grandes movimientos de esa congregación fue el “*metodista*”. También se encontraba en la más antigua tradición judía. Rumiar la Torá de modo sistemático y metódico, realizar el disparo (Tora) que diera en el blanco del entendimiento, de la comprensión, de la explicación de la palabra de Dios despliega en forma temprana todo el arsenal hermenéutico que pasará de la interpretación de los textos sagrados a los profanos y luego a la ciencia. No es casual la conexión entre esta tradición judaica y el elevado número de científicos judíos, solo era necesario pasar de un terreno religioso a otro laico.

Pero, a medida que avanzaba la producción de conocimiento se iba especializando el método más y más, hasta alcanzar estados de divorcio casi total, no sólo con la metafísica y la teología, sino entre las distintas ramas de la ciencia, abarcando incluso a separaciones tajantes dentro de las propias áreas disciplinares. Cada ciencia conformó un reducto propio con sus temas específicos, pero la producción de teorías y leyes seguía los métodos establecidos por la física. La misma expansión de la ciencia fue haciendo que unas fueran avanzando en el campo de otras y esto fue motivo para una relación ambigua de competencia y colaboración.

El espíritu ilustrado quiere, desde la filosofía, contribuir conjuntamente con la política, a un proyecto de emancipación humanista, impulsado una razón esperanzada que levantará las consignas de libertad igualdad y fraternidad. Sólo el romanticismo revelaría en un primer momento los aspectos oscuros de este proyecto. Son, de algún modo, sus prédicas desde el arte,

reivindicatorias de las dimensiones de la sensibilidad, la emotividad, la pasión, el sentimiento, los que denuncian *los monstruos que engendran los sueños de la razón*. Pero en el siglo XIX, el fracaso de los llamamientos del romanticismo solo alcanza a expresarse en la reflexión agónica de la poesía de Baudelaire y de Hölderling.

Comienzan a soplar los vientos del positivismo primero y del marxismo después, construyendo un nuevo imaginario en el cual la poesía, identificada en adelante con la *belleza* pero nunca con la *reflexión*, padece también el ostracismo. La ciencia avanzaría con su intención de convertir en científicas todas las disciplinas filosóficas hasta que ésta ya no tuviera más razón de ser. La filosofía sólo podría sobrevivir como una debilitada forma de creencia, un poco más amplia y reflexiva que la religión y prácticamente reducida a la metafísica. Su lugar en la academia y en el ámbito social, quedaría relegado a los rincones más húmedos y oscuros; se debatiría, al igual que la poesía, entre ser una mercancía de lujo para el entretenimiento de las clases ociosas y un lugar marginal de resistencia, desconfianza y denuncia para los que no olvidaron sus capacidades críticas, pero lejos estaría de ser concebida como productora y fuente de *saber*.

Kant tampoco es ajeno al drama del arte, herido de muerte por la separación de las tres esferas. Su afirmación en la *Crítica del Juicio* de que “*lo bello satisface, pero lo sublime colma*”, quiere dar cuenta del valor profundamente significador que se puede experimentar a través de lo estético, una experiencia de orden metafísico que ya no tendrá lugar en el campo de la ciencia.

En el nuevo escenario del capitalismo consolidado, la separación que dejaba, por un lado, a la filosofía, al arte, a la religión como “*aventuras metafísicas*” y por otro, a la ciencia y la tecnología, convino de sobremanera a los poderes económicos, políticos y también religiosos. Ya qué, de ese modo, se evitaban los mutuos entorpecimientos y se licuaba el pensamiento crítico en el interior de las instituciones.

Este maravilloso fragmento del texto *Hiperión, o el Eremita en Grecia*, de Friedrich Hölderling, pone de manifiesto la consumación del quiebre realizado por la Ilustración. El desgarramiento del poeta expresa el modo en que se ha producido el divorcio de los modos de instalarse del hombre frente al mundo. La ruptura de aquella unidad *idílica* entre hombre y mundo, que podía haber sido también entre ciencia y arte, es la que “*ha estropeado todo*” y reducido al hombre a la ruina y la mendicidad. No son muchos los intentos por salir de esa situación.

Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esa es la cima de los pensamientos y alegrías, esta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el sueño su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes.

¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu de hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno, como las reglas del artista esforzado ante su Urania, y el férreo destino abdica de su soberanía, y la muerte desaparece de la alianza de los seres, y lo imposible de la separación y la juventud eterna dan felicidad y embellecen al mundo.

A menudo alcanzo esa cumbre, Belarmino. Pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo eternamente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y no la comprendo.

¡Ojala no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo.

En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol de mediodía.

¡Oh, si El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona, y cuando el entusiasmo desaparece, ahí se queda, como un hijo prodigo a quien el padre echo de casa, contemplado los miserables céntimos con que la compasión alivio su camino. (Hölderling, 1999, pp. 25 -26)

Así las cosas, la ciencia progresó, la religión no se desmoronó, el arte prosperó, la filosofía perduró, pero todos bajo la conveniente y funcional forma de la mercancía, que las regula desde la doble dimensión de su valor en el mercado y desde la conveniencia de difusión y circulación de las ideologías dominantes.

Uno de los rasgos distintivos de la filosofía supone la pregunta por el ser, la que quiere ser formulada en el contexto de la razón. Como se ha dicho, la pregunta por el ser desde Sócrates a Heidegger transita por el reino de la metafísica. He aquí un problema que no pretendemos resolver, ¿cómo debe ser resuelto el problema de la metafísica como ámbito propio de la pregunta por el ser? Es de aclarar que en el contexto de esta investigación abandonamos la interrogación sobre “*el ser en tanto ser*”, que deriva de esa tradición filosófica de Occidente, sin embargo, no se hace fácil saldar la metafísica negando los problemas que ella nos propone. Sin querer restringirla a fenómeno que se presenta como objeto de la experiencia como para Kant; lejos de pretender convertirla en ciencia como Descartes y Hegel; sin negarla como ha pretendido la tradición positivista y el marxismo; sin reducirla a un mínimo como Nicolai Hartman; pensamos a la pregunta por el ser como formulada desde distintos contextos históricos que se corresponden con las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* preponderantes en los períodos que se han dado.

Si hay algo en la filosofía que trasciende a la filosofía misma como disciplina y se presenta como actitud común a todo hombre ello se corresponde con la metafísica.

Como se podrá advertir, tales estrategias no se corresponden con períodos consecutivos que van dejando lugar uno al otro, sino que, una vez que surgen y predominan (o tienen la intención de hacerlo) continúan conviviendo con los que se han conformado con posterioridad. En este sentido, aunque esas estrategias pueden ser referidas como dominantes de un período, continúan vigentes como formas de instalación, como referentes en los que los sujetos, individuales y sociales, encuentran modos de *significación* de sus existencias.

Para Heidegger el ser y la correcta pregunta por el ser ha caído en el olvido (Vergessenheit) en la filosofía de Occidente. La metafísica puso su acento en el ente y luego la ciencia y la técnica terminaron de concretar el olvido. Pensamos que lo que las distintas estrategias buscan es vencer, o por lo menos oponerse, a la muerte y a la necesidad y los intentos significativos huyen de una significación que presenta como destino la muerte y el olvido.

La superación de la metafísica es para Nietzsche el rescate del ser y la celebración de la vida. Una celebración que también ofrece sus garantías a través del eterno retorno. El entusiasmo de Heidegger por la vida, como *dasein*, como ser arrojado al mundo, en el que la muerte no es considerada sólo en sentido final, sino como alternancias con permanentes nacimientos, resulta una alternativa poco aliciente frente al fin definitivo y al temor que provoca. No concebimos al hombre como *un ser arrojado al mundo* (dasein), sino como una forma de ser cuyas

determinaciones biológicas en general lo impulsan a *aferrarse al mundo* y cuya conciencia de estar en el mundo requiere una significación que justifique ese aferramiento.

Las estrategias tienen como propósito aplacar la angustia que produce la conciencia de la diferencia, la certeza de la finitud y de la muerte y que generan diferentes e incluso contradictorias formas de instalación. Identificamos estas estrategias, de las que daremos cuenta oportunamente como *mito, religión, filosofía, ciencia y arte*.

La *angustia*, que como se explicará, es la motivadora de la intención de significar, no representa para nosotros, como en Kierkegaard, la esperanza de futuro que mantiene al hombre en una subjetividad imposibilitada de alcanzar todo sentido, sino, justamente, la concebimos como el motor de la búsqueda de sentido, que moviliza a la subjetividad en el empeñamiento de la obtención de algún tipo de significado que sea capaz de superar el escepticismo gnoseológico y moral más allá de toda pretensión de un *sentido* universal y necesario, que tampoco se queda en el relativismo subjetivo, sino que encuentra su *realización* en las instancias de *objetivación* de la existencia. Lo intersubjetivo es para nosotros apenas un momento en el plano de la concreción de lo objetivo. La *objetividad* no la concebimos al modo tradicional, como *adecuatio*, o correspondencia entre el concepto y el objeto, tampoco como *acuerdo intersubjetivo* que da lugar a un relativismo cultural, sino como la realización, individual y/o social, de construir y significar las condiciones de existencia que se concretan en situaciones históricas.

En el entramado de las especulaciones, la *objetivación* se presenta cuando determinadas situaciones no pueden ser caracterizadas sino de un modo. Por supuesto que toda situación puede y es captada desde la *volubilidad* subjetiva, pero es la invariante objetiva el punto de llegada y de partida para la interpretación subjetiva.

Los *acontecimientos objetivizables* y *objetivizados* se encuentran siempre a la base de toda significación. El principio de incertidumbre de Heisenberg puede jugar con la hipótesis del *gato vivo o del gato muerto*. En el plano cuántico las partículas pueden estar en dos lugares al mismo tiempo, los muertos del holocausto, pueden estar vivos en un universo paralelo, pero las instancias constructoras de eventos humanos, de formas de significarlos y de incidir en la transformación de la realidad humana se encuentran siempre más acá de estas especulaciones. Los centros de exterminio del Tercer Reich, son instancias *objetivas* y *objetivizables*, los más de mil cien criminales de guerra llevados a juicio por Simón Wiesenthal no se producen a causa de un subjetivismo judío, sino por la acción de sujetos cuyo consenso surge de su capacidad de *objetivar* determinados eventos, entendido estos como acontecimientos que determinan un momento en el espacio-tiempo. El juicio moral parece predeterminado por la idea de que algo es bueno o malo, pero nada lo es en sí mismo ni tampoco queda supeditado a la mera subjetividad. La discriminación del acontecimiento bueno o malo sólo adquiere su sentido *objetivador* cuando trasciende la subjetividad emocional y estética, pero también la idea de un principio trascendente, bien y mal como principios; su significación sólo puede ser *objetiva* y *objetivada* cuando afloran las evidencias de que determinadas *ideas* y *prácticas* no son simplemente buenas o malas para mí o para otro y viceversa, sino para nosotros. Entendido este nosotros no como un opuesto a los otros, sino como unidad real y conceptual del género y de la totalidad contextual que le permite su existencia. Si me enriquezco de tu miseria podrá parecer bueno para mí y malo para ti, pero en realidad es malo para los ambos, pues el otro se pierde como

parte del nosotros y nos empobrecemos. Buena parte de los contenidos de los juicios morales pretenden imponer las categorías morales de modo externo, como si la realidad debiera adaptarse a la moral, cuando en realidad la moral es el resultado de la tensión entre los intereses inmediatos de cada yo y la necesidad de conciliación con el nosotros.

El hecho de que esos *fenómenos* no alcancen su estatuto de *reales* sino a través de las construcciones discursivas cargadas de elementos subjetivos, no les quita la posibilidad de ser *objetivados*, y no es porque concibamos que haya una realidad de hechos objetivos más allá de toda apreciación subjetiva, ni axiomas que pueden ser descubiertos, sino porque *confiamos* en la capacidad humana de discernir que *hay ser en lugar de nada*, que hay diferentes motivos para que unos se truequen en otros y que esos motivos pueden ser descubiertos en relación con sus estrategias de instalación en el mundo.

En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo. (Carpentier, 1976, pp.53-54)

La *objetivación* es la instancia en la cual las relaciones, las interdeterminaciones subyacentes, los procesos, las contradicciones, se concretan en instancias que pueden ser reconocidas como eventos per se, en el contexto de lo que algunos denominan *aproiri de inteligibilidad*.

¿Por qué decimos que la ciencia es un modo, sólo un modo, de situarnos en el mundo, en lugar de concederle sin muchas vueltas la propiedad única del conocimiento posible sobre el hombre y las cosas?

Adelantamos una respuesta provisoria, (...) La ciencia –pensamos– es un instrumento del hombre, una extensión de su libertad mediante la cual busca revelar algunos de los interrogantes que le han inquietado por siempre y que le han permitido aproximarse, por el esfuerzo de su imaginación, al estudio riguroso y la investigación sistemática, al misterio que es la vida en sí misma.” (Dei, 2002, p.21)

La expresión “*por siempre*” que usa Dei y que se refiere a la condición común a todos los hombres a lo largo de la historia de interrogarse por su ser, evoca la idea de Kant de que la razón no puede apartar de sí los problemas metafísicos de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma. Esas temáticas propuestas por la filosofía kantiana y que corresponden a un interés epocal, pueden universalizarse y al mismo tiempo singularizarse como: ¿hay algo que no perezca?; ¿en medio de los procesos inexorables del mundo podemos incidir en nuestro destino?; ¿somos algo más que esto?

La ciencia antigua quiere resolver esos problemas, la ciencia moderna también nace con la intención de resolverlos, pero es precisamente Kant quien va a desvincular las “*legitimas*”, pero inciertas especulaciones metafísicas del supuesto conocimiento riguroso de la ciencia. Al establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, lo que ocurre entre el interrogarse, la libertad y el misterio se presenta como el común denominador de todas las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, pero adquieren, sin duda, formas muy diferentes de presentarse frente al misterio.

La filosofía naturalista presocrática surge de la necesidad de romper con el pensamiento mágico; el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo no hubieran sido posibles sin un debate permanente con el mito, la sofística, la religión, la política, el arte, poniendo en cuestión ideas,

prácticas, creencias, vida cotidiana, a la filosofía misma. Y nunca queda separado totalmente lo nuevo de lo viejo, sino que lo viejo adquiere formas nuevas dentro de lo nuevo.

No es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el «pensamiento mítico» es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos.

Un análisis de la epopeya, desde este punto de vista, nos mostraría como muy pronto el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él. La filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad. (...) No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos, según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera al agua como el principio originario del mundo, en todo caso, es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar. (Jaeger, 1978, pp.150, 151)

La cita de Jaeger nos muestra como menos tajante la difundida dicotomía pensamiento mágico/razón, mito/filosofía. Un tema común a mito y filosofía es la interrogante por la *totalidad*. La filosofía se inscribe como una *totalidad* dentro de otras totalidades, atravesándolas y siendo atravesadas por ellas, conformándolas y siendo conformada por ellas. Se ocupa de las *redes de totalidades discretas*, pero tratando siempre de mantener a la presumida *totalidad* de las totalidades como un referente. La cual no es esto o aquello; no es algo que se pueda conocer, pero, como lo hemos señalado, sin embargo se lo puede *saber*. Es otro de los fundamentos de este trabajo que conocer no es sinónimo de *saber*, sino, que el conocer es apenas una parte del *saber* y que ese saber no es mera intuición o iluminación divina o intelectual, que se trata de una forma muy diferente de cómo se ha planteado la identidad ser-saber.

Entendemos que la idea de conservación del proceso dialéctico en la tríada supresión, conservación y superación puede confundirse con la idea de todo pasa y todo queda. En la dialéctica hegeliana todo pasa y todo queda porque desde el principio no hubo más que una sola *cosa*, *El Espíritu*, que *Uno* se desdobra en aparente multiplicidad, pero los elementos de esa multiplicidad no son más que *momentos que tienden a desaparecer*, porque finalmente la esencia sigue estando en la unidad de lo uno. El desaparecer no es una pérdida, no hay real *aniquilación*, sino la aproximación progresiva del Espíritu a sí. El retorno a la unidad *sujeto-objeto*, no es más que la recuperación de lo que sólo separó “*el olvido*”, es decir, la *enajenación* y que vuelve a sí en la conciencia del saber absoluto.

En Hegel ontología y gnoseología son lo mismo; en nuestro planteo son lo mismo pero de otro modo. No por la simple inversión idealismo materialismo, para la cual la conciencia, el intelecto, son una forma superior del despliegue de las fuerzas de la naturaleza, a la que desde otros lugares se llama evolución, sino porque ya está todo en todo. ¿Qué se quiere decir con esto? El devenir se podría pensar desde las categorías aristotélicas de acto y potencia. Lo que se encontraría en acto *son las redes de totalidades discretas* actuales, lo que marca su devenir sería la potencia.

Para Aristóteles las potencias pueden actualizarse o no, pero de hacerlo lo realizarán de acuerdo exclusivamente a su naturaleza.

Pero «estar en acto» no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia. (Aristóteles, 1978, p. 387, Libro IX, 6, 1048b 5)

De algún modo este es un principio por el que se sigue rigiendo la ciencia contemporánea en tanto sigue siendo causalista y determinista en la búsqueda de regularidades. Ese determinismo se encontraba en Hegel y también en Marx. El secreto radicaba en establecer cuál era el método para establecer la naturaleza del evento y descubrir entonces las leyes universales que lo gobernaban. Aunque, sin entrar en un análisis más profundo debemos decir que, por lo menos para Aristóteles y Marx, se trata de “*analogías*” y no verdades verificadas, aunque sí para todos ellos tenían carácter universal.

Pero, ¿en qué se diferencia nuestro enfoque de estos? En todos los casos, idealista o materialista, hay un teleologismo determinista. Epicuro es de los pocos que propone un principio de libertad inherente a la totalidad y no a la conciencia o al mundo moral, o en todo caso, la libertad como condición del hombre, se encuentra relacionada con la libertad como algo propio de la totalidad. La naturaleza representa un orden que tiene su fundamento en lo intrínseco de las relaciones íntimas de la materia, es decir, en los átomos y sus modos de relacionarse. Cabe preguntarse si estas relaciones cuantitativas de átomos que son los conglomerados implica en algún sentido un salto cualitativo en aquello que han compuesto. En otras palabras ¿la acumulación de átomos es un mero mecanismo, o llegado un momento el mero agregado es rebasado y se convierte, sin negar lo primero, en algo cualitativamente diferente del simple agregamiento de las unidades primarias? ¿Es la libertad una necesidad humana que Epicuro quiere rescatar instrumentando ideológicamente una doctrina que pone un fundamento de libertad, o se manifiesta ya desde el fundamento como libertad, siendo la libertad humana una consecuencia lógica de la libertad inherente al todo? ¿La física epicúrea es meramente mecanicista, en el sentido de una relación de causalidad, o por el contrario las transformaciones cuantitativas derivan en saltos cualitativos que incluyen la creación, es decir, la aparición de lo nuevo a partir de lo dado pero en un nuevo y diferente nivel de ser? Es difícil responder estas preguntas y no susstraerse a la idea de que el hombre en algún lugar se encuentra atormentado por el determinismo que advierte en la naturaleza. Frente a esto hay tres posibles respuestas: a) la libertad no existe, todo se encuentra determinado de un modo complejo, b) el orden de la naturaleza es determinado pero el mundo humano se encuentra en otra dimensión en donde la libertad es posible, c) la libertad humana se encuentra inscrita en el ser mismo de la totalidad y de la totalidad como libertad. Por ejemplo, para Epicuro la libertad del hombre coincide con el clinamen como sustracción de la caída libre de los átomos. La libertad es propia de la totalidad.

El filósofo uruguayo, Carlos Vaz Ferreira, en su breve ensayo: *Problemas de la libertad y el determinismo* (1975), dirá que esta dicotomía está mal planteada, que hay quienes reivindican la libertad y otros el determinismo. Coincidimos en esa crítica, la cuestión no es entre la libertad absoluta y el determinismo absoluto. Pero luego, Vaz Ferreira, toma un camino que es representativo del positivismo que sigue imperando en el mundo científico al afirmar:

Los problemas de libertad se refieren a seres. Los de determinismo, a fenómenos.

Libertad o no libertad significan independencia (parcial) o dependencia (total) de algún ser con relación a lo que no es él.

Determinismo, la relación de un fenómeno con sus antecedentes: y este problema plantea cuestiones sobre si, dados los antecedentes en su totalidad, sólo es posible un consecuente, o si son posibles más de uno. (Vaz Ferreira, 1975, p. 6)

El de Vaz Ferreiras es un lugar común en el deslindamiento del orden moral, y por lo tanto no científico, en el que se debate el tema de la libertad; y el determinismo, el cual se aplica a los fenómenos naturales. Habría aspectos naturales del hombre en los que se encuentra sometido al determinismo, por ejemplo su cuerpo y otros de carácter social o moral que son el ámbito de la libertad, y que se corresponderían con el espíritu. Esta distinción no es nuestra sino que es planteada por el propio Vaz Ferreira.

Se advierte claramente la influencia kantiana en Vaz Ferreira, que pone uno de los fundamentos a la desvinculación entre lo natural y lo social, entre lo causal y lo moral, en definitiva, la separación entre la libertad y el determinismo, en consecuencia, el rechazo de una metafísica que mezclaría, a sus ojos, peligrosamente, la esfera de la ciencia y la esfera de la moral.

La distinción entre estas esferas da fundamento a la actividad científica y a la epistemología de orientación positivista o neopositivista, pero no es de ningún modo una categoría científica al modo en que la ciencia pretende fundarlas. Es, digámoslo con todas las letras, una categoría metafísica. ¿Está mal, es incorrecto? Hay quienes pensaron que sí, que se trataba de vestigios metafísicos inaceptables que había que desterrar. Desde frentes muy diversos avanzó la escalada anti-metafísica para purgar a la ciencia de esas *rémoras indeseables*, el marxismo, el positivismo lógico a los que hemos hecho alusión.

El proyecto del logicismo desde Peano y Frege hasta Russell y el Círculo de Viena no ha sido solamente un intento por reducir la matemática a la lógica y encontrar el idioma universal de la ciencia, sino, por sobre toda las cosas, de despojar, de purificar a la lógica de residuos psicológicos y sociológicos. La lógica se convertirá en el principal antídoto contra la metafísica. Nosotros, decimos que no se trata de que sea malo o incorrecto que cuando la ciencia pretende ser más que juegos lógicos o del lenguaje, que cuando pretende ir más allá de la construcción modélica y quiere pronunciar algo más que un discurso autorreferencial, no puede sino ser metafísica y el no advertirlo puede tener consecuencias que hagan caer a la ciencia en dislates metafísicos peores de los que quiere combatir.

La existencia de *redes de totalidades discretas*, que sólo pueden ser discretas porque son autónomas de otras *redes de totalidades discretas*, pone de manifiesto, no sólo que hay libertad en la relación entre ellas, que en el juego de las relaciones complejas se regula la libertad y el determinismo con el que se constituyen tanto *las redes de totalidades discretas* cuanto sus relaciones, sino además, que en el devenir referido a la propia interioridad de cada totalidad discreta, su ser en el mundo no se encuentra determinado absolutamente, sino abierto a otras relaciones y por ende a otras posibilidades de ser. Por poner un ejemplo sencillo, si lo que se encuentra en acto, tiene como destino actualizar su potencia de acuerdo a su naturaleza y nada más, los huevos⁴ que pusieron hace millones de años criaturas como los dinosaurios seguirían siendo dinosaurios y nunca hubieran existido las gallinas, amén de que los dinosaurios tampoco

⁴ El análisis molecular de una proteína ha confirmado que los dinosaurios tienen sus descendientes más directos en las aves, y que las gallinas y los avestruces están en el mismo árbol evolutivo que los Tiranosaurios, aquellos gigantes depredadores que vivieron hace más de 65 millones de años. Una investigación, dirigida por Chris Organ, de la Universidad de Harvard, ha revelado este curioso parentesco del temible Tiranosaurio rex (el 'reptil tirano', significa su nombre) gracias a las secuencias de una proteína conseguida del colágeno de un fósil de hace 68 millones de años. Los científicos compararon esta secuencia con la de 21 especies modernas de aves, confirmando así que este dinosaurio, que era bípedo, comparte ascendencia con gallina, avestruces y, a más distancia, también con cocodrilos. Departamento de Biología Evolutiva organísmica y la Universidad de Harvard, 26 Oxford Street, Cambridge, MA 02138 <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/04/24/ciencia/1209052038.html>

hubieran existido pues los “huevos” son mucho más arcaicos que cualquier criatura medianamente compleja.

El pensar a la dialéctica de modo mecánico conlleva la idea de los tres momentos (afirmación, negación, negación de la negación) como si fueran simples externalidades opuestas dadas, cuando en realidad se trata de un esquema conceptual que procura dar cuenta de que la “realidad” implica tensión contradictoria pero en constante fluir. La lectura mecánica impide ver que cada uno de los elementos que se tensionan en la contradicción no son, no tienen el ser, como lo fijo, lo dado, sino que también guardan en sí una tensión dialéctica. En el esquema conceptual (*la imagen constante del fenómeno inconstante*) el devenir ocurre como tercer momento, pero en realidad se encuentra ya presente a lo largo de todo el despliegue, no hay el ser sino como fluir. Para que el ser tuviera una identidad óptico-ontológica eterna, tendría que ser como el ser de Parménides, eterno presente, pero estático, o en su defecto un devenir, pero en la eternidad como para San Agustín.

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. (...) Y, sin embargo, decimos «tiempo largo» y «tiempo breve», lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. (...) Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. (San Agustín, 2004, p.101)

¿Qué quiere decir Agustín cuando afirma, “*si nadie me lo pregunta lo sé, pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta no lo sé*”? ¿Qué es lo que sabe y qué lo que no sabe? Lo que sabe es el *devenir* y lo que no puede explicar es que hay detrás del *devenir*, luego, el detrás se convierte en motivo para la metafísica teológica, el misterio y la fe en Dios. Nosotros también sabemos el devenir, el cual, como para Agustín es una compleja asociación de experiencias, deducción racional y otros elementos extra-rationales como sentires, intuiciones, instintos. Sea lo que sea el mundo, sobre él tenemos certezas, las cuales no se reducen a demostraciones racionales, sino al despliegue de *sapiencias*.

V La lógica de la voluntad de poder ser con los otros, la lógica de la lógica de la voluntad del poder como dominio y otras categorías

Hemos planteado entre otras categorías de análisis los conceptos de *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y *voluntad de dominio*. Ellas se vinculan con el impulso de *preservación* en el contexto cambiante de la tensión entre las *redes de totalidades discretas* de mundo y hombre que nos ha convocado y todavía nos sigue convocando desde el mito, la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, como *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*.

La *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y la *lógica de la voluntad del poder como dominio* se relacionan con lo que llamamos *conocimiento benéfico* y *conocimiento malicioso*. Lógicas que adquieren diferentes formas en el transcurrir histórico y que atraviesan todas las *ideas* y todas las *prácticas* sin excepción.

Es importante señalar que no es concebible vínculo alguno en el que no se plantee una relación de negación. Las prácticas más fraternas, más amorosas, más desprendidas no pueden prescindir de ellas. En el acto más profundo de amor hacia otro hay en algún lugar una reafirmación a expensas del otro. Ignorarlo es no reconocerlo y no entender la dinámica subyacente de toda relación. La concepción dialéctica supone un vínculo de este tipo. Pero el vínculo pendula entre una contradicción que se supera, en términos de Hegel o de Marx o de Bakunin, el momento de síntesis superadora de los momentos precedentes. En alguna medida la superación no sólo sintetiza, sobre todo niega, tanto como que es negación de la negación. De los elementos que han sido superados ya no queda nada *en sí* ni *para sí*, de ellos. La superación es en alguna medida el momento de la muerte que todo lo alcanza. La muerte, como instancia imprescindible para el nacimiento de lo nuevo, es, al mismo tiempo la oportunidad para una nueva positividad. La otra instancia es la *tensión*, el momento en el cual los opuestos en contradictoria relación buscan afirmarse negándose, pero en definitiva, sosteniéndose en su ser mediante la tensión misma.

La idea de progreso, de cambio, de revolución, como el motor transformador de la realidad, se ha tenido como el aspecto relevante del proceso. En definitiva, el *devenir* como la instancia que impone el movimiento trascendiendo así el *quietismo* de la tensión de los opuestos. Pero en realidad la tensión misma no es quieta, es una sutil dinámica en la que se gesta el salto cualitativo de la superación. El salto mismo es un estallido, un cambio drástico y radical que conduce a la eliminación de los opuestos y al nuevo momento afirmativo. En el cambio no hay positividad, sino negación pura. El momento del cambio es auspicioso por lo que traerá, pero no por lo que es, porque, en sentido estricto, allí no hay lo que pueda configurar una tensión, es el fin y la resolución misma de la tensión, es lo realizado y por tanto, la muerte de la tensión. En cambio, antes del salto cualitativo del devenir, antes del estallido y del fin de esos contrarios, la sutil dinámica de la tensión genera toda la riqueza de la relación, una marea de *devenires* no explosivos que generan el juego de los opuestos preservándolos al mismo tiempo.

Esa tensión se mostrará como un intersticio entre dos momentos afirmativos, separados por la violencia de la nada, en el que el devenir no es la superación entre ser y nada, sino la posibilidad del ser como tensión de afirmación y negación intercambiables, que buscarán dar un rodeo lo más amplio posible antes de caer en lo realizado, que tratarán de mantenerse en lucha como condición de prolongar su existencia.

En este sentido, hay acciones que mantienen un armónico y contradictorio equilibrio capaz de sostener y prolongar el vínculo para sostener lo vinculado. Otras en cambio, agudizan la tensión-contradicción con la esperanza de prevalecer, sin darse cuenta que es imposible tal situación cuando es a expensas de lo otro. Las primeras, se constituyen para el hombre, como buenas estrategias de instalación en el mundo, porque contribuyen al fin de la preservación y la continuidad, en cambio, las segundas, rompen con la tensión sostenedora y precipitan incluso su propio fin, el que pretendían paradójicamente reafirmar.

Pero hay una tercera posibilidad, el sostenimiento de una tensión en la cual uno de los polos se sostiene a expensas del dominio del otro. La tensión es tan tensa que puede romperse lo que la relación sostiene y lo sostenido, mostrándose de este modo como muy poco eficaz. Esta asimetría se puede sostener y prolongar, pero, tal como en la dialéctica de señorío y ser-

vidumbre, enajenando y cosificando a su opuesto, que pierde al quitarle todo valor, lo que más quiere, la posibilidad del reconocimiento de su propia afirmación.

Cuando la ciencia no se realiza en función del objetivo de garantizar la preservación y el desarrollo del ser genérico del hombre, sino que, universalizando una cosmovisión particular de los sectores dominantes, establece una lógica del dominio, esto es, de la opresión y de una explotación técnico-instrumental de la naturaleza y de los propios hombres, entonces no opera solamente en el menoscabo del otro, sino de sí mismo y de esa totalidad discreta.

No solamente aquellos que como oprimidos se ven reducidos mediante los mecanismos de opresión a la cosificación se ven perjudicados, sino que la lógica de la dominación atraviesa todas las fronteras, las de clase, las de sexo, la de productores o dueños de los medios de producción y se instala en todos los escorzos, en todas las relaciones; las económicas y las amorosas, las de producción y las fraternas, las políticas y las paterno-filiales, las científicas y las de amistad. La lógica del dominio no solamente enajena al oprimido, enajena también al opresor; ella no se presenta como una astucia para engatusar y aprovecharse de los ingenuos; al crear su sistema, necesariamente tiene que dogmatizarse, pues sólo el dogmatismo permite reivindicar un concepto como verdadero, universal y necesario, y necesita además crearlo y hacer que se crea en él.

Un concepto no puede ser aceptado como medida de la verdad si el ideal de la verdad al que sirve presupone en sí mismo procesos sociales que el pensar no puede convalidar como instancias últimas. La escisión mecánica entre génesis y cosa es uno de los puntos débiles del pensar dogmático, y subsanar esta deficiencia es una de las tareas más importantes de una filosofía que no confunde una forma coagulada de la realidad con una ley de la verdad.” (Horkheimer, 1973, p. 93)

Puede resultar contradictorio el hecho que desde el principio venimos desarticulando dicotomías éticas, óntico-ontológicas y gnoseológicas, separación entre sujeto y objeto y ahora planteamos dos lógicas antitéticas como conformadores de las *ideas* y de las *prácticas* filosófico-científicas o científico-filosóficas. Pero no es así. Las dos lógicas de las que hablamos no son principios independientes que puedan ser usados como adjetivos calificativos para *ideas* y *prácticas* en abstracto. Por el contrario, ellas son modos de manifestarse de la *voluntad de ser*, que es la que impulsa las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* y es en el análisis de esas instalaciones concretas donde deben ser buscadas. Ellas adquieren distintas formas en los diferentes contextos históricos y son expresión de la tensión subyacente entre *la parte* y *el todo*, *el individuo* y *la sociedad*, *lo uno* y *lo otro*. La tensión es el resultado de la posibilidad de realización, o autoafirmación del ser, *con* o *a expensas de*; partiendo de la idea de que cuando es *con*, lo otro, que puede ser una potencial amenaza, se convierte en garantía de llegar a ser, en contenedor de las posibilidades de ser que se potencia mutuamente en armónica sinergia; en cambio, cuando es *a expensas de*, como en todo vínculo parasitario, las posibilidades de ser se agotan en el dejar de ser de lo otro. Todo parásito muere cuando muere su huésped. Cuanto más se debilita el huésped más se fortalece el parásito, pero también más acelera su propio fin.

En este sentido, *la lógica de la voluntad del poder como dominio* parece que permite la realización del ser de algunos, pero en realidad la dependencia de aquello que domina le impide

adquirir autonomía, lo parasitario es también lo dependiente, aunque pueda darse como forma de dominio.

En cambio, *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, al multiplicar y enriquecer los vínculos, fortalece las autonomías, respalda a unas con otras, sin que por ello lo otro se convierta en un medio, sino que, al relacionarse como fines en sí mismos se sostienen mutua y libremente.

Se podría pensar que tal situación puede darse solamente en el paraíso, ya que toda afirmación se sostiene siempre en algún tipo de negación. Para afirmar a nuestro ser se lo quitamos a los animales de los que nos alimentamos, es cierto,

El considerar una *lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, y los valores en los que se funda, como sustantivos de las prácticas sociales y entre ellas de las científicas, puede a muchos resultar ingenuo. Pero este supuesto no está fundado sobre una situación inexistente o ideal, sobre valores ilusorios; no responde a un ideal romántico, ni utópico; afirmamos que esa lógica se encuentra ya presente en todos los órdenes desplegándose en la cotidianidad humana. Es detectable en ideas, en prácticas, en actitudes, en gestos, en formas institucionales, sin ella no sería posible la sociedad humana. No es mera tolerancia, es la instancia del *reconocimiento del otro en su irreductibilidad*, es la perspectiva de que sin la ayuda mutua, sin la reciprocidad y el respeto no hay comunidad. Se trata del *desinterés interesado por lo común*, que es lo mejor del sostén de las instituciones, en oposición a *lógica de la voluntad del poder como dominio*, que es el *interés desinteresado por lo común*. Es la posibilidad deseable de que sobre la brutalidad opresiva, que sólo reconoce como horizonte el dominio y la cosificación, sobre la idea de libertad como "*libertad de apropiación*" y del conocimiento como *dominio*, o simple teorización, se manifieste y despliegue esa realidad profunda de la libertad como respeto por la diferencia, pero, al mismo tiempo, como *igualdad*, que trasciende la idea de igualdad ante la ley y se propone la equidad como una práctica de reconocimiento mutuo. Insistimos, no como tolerancia, sino como *Philia*, como amor por los otros, por la sociedad, por la naturaleza, sin el cual, el tan mentado *amor al saber* no se revela como una necesidad profunda, como un deseo ferviente y apasionado, como un llamado de Eros, sino como deseo de posesión y dominio, o como tibia apetencia intelectual, indiferenciable de otras distracciones que sirven de lenitivo para el tedio vital de algunos filósofos.

¿Por qué llamamos *lógicas de la voluntad* a éstos impulsores de las *ideas* y de las *prácticas*? Porque entendemos que se encuentran obrando al unísono dos dimensiones, la de la *voluntad*; que es emocional, afectiva y la del *logos*, que es racional. Parafraseando a Kant podríamos decir que la razón sin la *voluntad* es vacua y la *voluntad* sin la razón es ciega. Pero al plantearlo así caeríamos de algún modo en aquella dicotomía de la que pretendemos liberarnos. Entendemos que en realidad lo racional y la complejidad que conforma lo extra-racional no son más que expresiones o manifestaciones de lo mismo y que se las ha concebido como separadas y de naturaleza diferente. ¿Por qué? No habría un único motivo, pero esa separación es una forma de convalidación de la violencia de la lógica de dominio. ¿Por qué de algún modo todos sucumbimos de diversas formas y en diversos grados a esa lógica? Porque lo que se encuentra dominado apacigua nuestro espíritu y calma nuestra angustia.

En alguna medida, nuestra consideración coincide con esa amplia definición de lógica que la presenta como la *doctrina de la buena consecuencia*, pero, en nuestro caso, no restringida a la buena conclusión lógico argumental. No lo planteamos en el sentido pragmatista o pragmaticista de Charles Sanders Peirce o de William James, en relación a las consecuencias prácticas de la verificación de los enunciados, tampoco como un método o una teoría de la *significación* que quiere prescindir de la metafísica o demostrar la falta de sentido de los enunciados metafísicos, sino como una concepción que define a la filosofía como una *estrategia de instalación del hombre en el mundo* signada por la búsqueda de *significado*, en procura de una *significación* que dé respuesta a la doble dimensión metafísica existencial y de lucha por la *preservación*. Pensamos esto teniendo en cuenta que la metafísica no se restringe a la pregunta por Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, que no es una mera especulación intelectual, sino, como la necesidad de los individuos y a las sociedades de resolver sus existencias cotidianas de cara a realidades concretas, como lo son, la angustia que implica la vida y la certidumbre de la muerte.

De estas *estrategias de instalación* emergen conflictivos modos de *significación*, que en ocasiones se presentan como una amenaza los unos para los otros. Como lo señalara Kant, la metafísica complica al conocimiento y agregamos que lo hace porque realiza preguntas que no se pueden dejar de formular, que no se pueden responder y que por lo tanto no se pueden desechar.

Kant nos advierte que la metafísica no puede ser una ciencia, pero el ingenuo entusiasmo de la Ilustración le impide ver que la ciencia como portavoz de la razón, ya no puede ser dueña, no sólo de los afanes metafísicos, ni de la cosa en sí, como él concluyera; ni siquiera del fenómeno cuya metamorfosis cambia los sucesos, no de modo cosmético, sino de modo óptico.

¿Existe la posibilidad de conocer leyes? Indudablemente. Pero no como verdades universales, sino como verdades discretas de *redes de totalidades discretas*, frágiles y efímeras como pompas de jabón. No provisionarias porque irán siendo *refutadas* en su acercamiento constante a la verdad, sino porque aquello sobre lo que la verdad pretende ser verdadero o provisoriamente verdadero es lo que es infinitamente provisorio.

Las *lógicas de la voluntad* se proyectan, a pesar de todo, sobre las consideraciones óntico-ontológicas y éticas. No se encontrarían sujetas a ningún *deber ser*, por encima de las condiciones que posibilitan la libertad a partir de la construcción de *significaciones*. En consecuencia, se desprende de aquí una idea de ciencia que no es concebida como mero descubrimiento de leyes o explicación de fenómenos, sino como hermenéutica de la *significación*. Esto es, un análisis de las lógicas que orientan a las estrategias de instalación como expresión de las motivaciones que generan y son generadas, entre otros elementos, por *significaciones*. El *significante* al que apuntan las *significaciones* a las que nos referimos, es aquel que no espera su confirmación en los *hechos puros* (insignificables), sino en las consecuencias de la *significación* como *sucesos significables*. No se trata de una negación de la posibilidad del conocimiento científico de la *realidad* natural o social, sino de un criterio diferente de científicidad.

Cuando se habla del significado, se piensa en la cosa, cuando en realidad se trata de la significación. No obstante, cada vez que hablamos, decimos la cosa, lo significable, mediante un significado. Aquí hay una trampa, pues obviamente el lenguaje no está hecho para designar las cosas. Pero esta

trampa es estructural en el lenguaje humano y, en cierto sentido, la verificación de toda verdad está fundada en ella. (Lacan, 1954, p.2)

Lejos de ser una ciencia neutra e imparcial, lo que comúnmente se define como la ciencia que tiene por objeto de investigación científica a la ciencia, la epistemología se revela como un ámbito productor de *ideologías*. Ideologías como cosmovisiones que mediante teorías y acciones pretenden justificar y avalar *modos de instalación del hombre en el mundo* y sostener la reproducción de prácticas sociales y políticas de acuerdo con ciertos valores, así como de sus modos de producción y reproducción. Incluso cuando se concibe sostenida por la supuesta neutralidad valorativa, la validación metodológica de teorías, o de los modos de legitimación del conocimiento, o cuando se promueve la tolerancia y la responsabilidad intelectual, el valor que sustentan estas posturas no es religioso, o jurídico, sociocultural en un sentido amplio, se trata de valores epistemológicos, porque hacen al modo en que la epistemología se conduce en sus prácticas y en que se proyecta sobre otros órdenes.

¿Cómo se reconoce la prevalencia de las lógicas mencionadas?

Se las reconoce en los resultados de sus prácticas a través de los valores que las impulsan. A la *lógica de la voluntad del poder como dominio* en el empobrecimiento intelectual, en el estancamiento de la producción de conocimiento, en los manejos arbitrarios y poco transparentes de su funcionamiento institucional y en el crecimiento de una burocracia inoperante, en un discurso que es permanentemente autorreferencial o descalificativo cuando considera otras posturas. En esta lógica los propios errores no son advertidos y se convierten en fundamentos y dogmas. Esto sólo teniendo en cuenta las consecuencias en el interior de la ciencia, un capítulo aparte supone el análisis de las consecuencias sobre otros campos.

La *lógica de la lógica de la voluntad de poder ser con los otros con los otros*, en cambio, dinamiza las instituciones, abre espacios, genera encuentros, se desarrolla a través de la interdisciplinariedad, promueve la polémica, respeta las diferencias, considera el propio error como parte de la producción de conocimiento, acepta la crítica externa y toma todos estos elementos para convertirlos en dispositivos de rectificación.

¿A través de qué *indicadores* se las identifica?

Poner en marcha dispositivos que sean capaces de detectar estas lógicas, teniendo en cuenta de que atraviesan a todas las instituciones y a todos los sujetos, es una tarea compleja en la que se corren ciertos peligros en los que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Consejos de ética se convierten, en no pocas oportunidades, en caza de brujas. Juramentos que apelan a la buena fe no garantizan la coherencia de las prácticas con los principios. Los epistemólogos se han planteado este problema. Por ejemplo Karl Popper (1978) en su ensayo *Tolerancia y responsabilidad intelectual*, propone doce puntos para fundar una nueva ética profesional científica. ¿Cómo puede entenderse esto en un pensador que afirma la neutralidad valorativa de la ciencia? En realidad Popper no renuncia a ese postulado y por lo tanto plantea una actividad propia de la ciencia que es la investigación y una actividad cercana pero externa, las relaciones profesionales de la sociedad científica. Los doce puntos podrían sintetizarse en una máxima del falsacionismo popperiano: “*Ensayo y error, conjetura y refutación*”. Todos debemos reconocer que nos equivocamos y debemos aceptar y perdonar los errores de los demás, así como esperamos que los demás perdonen nuestras “*insensateces*”, dirá Popper (1994).

En la línea de Bachelard, Bourdieu (2008) retoma la noción de “*vigilancia epistemológica*”, partiendo de fundamentos muy diferentes a los de Popper, Bourdieu también plantea la necesidad de indagar en lo que sería “*la lógica del error*”, para avanzar luego sobre la *lógica del descubrimiento*, superando provisionalmente los errores que se convertirían en verdades provisorias que podrían luego, a su vez, resultar errores. A diferencia de Popper que concibe al sustento metodológico como inamovible, Bourdieu considera que la práctica de la *vigilancia epistemológica* implica revisar tanto los resultados como los procedimientos metodológicos que los producen. Si bien el criterio es más amplio y pone en cuestión sus propios fundamentos, cosa que Popper no realiza, no lo vamos a negar, el término *vigilancia* nos evoca prácticas policíacas y el hecho de que esa vigilancia esté planteada por el mismo científico no modifica su actitud. Pensar que el vigilador se puede vigilar a sí mismo, a los efectos de superar errores, parece algo o bien ingenuo o bien paranoico. Desplazar la tarea de vigilancia hacia otros órdenes superiores, o laterales, o externos, tampoco parece una solución. Es que entendemos que el problema radica en la idea misma de *vigilancia*. En este sentido preferimos plantear otra forma de lidiar con los errores, con los conflictos y con las infiltraciones de la lógica de la voluntad del poder como dominio. En lugar de *vigilancia* preferimos hablar de *cuidado*. Para poner una metáfora. Un padre que *vigila* a sus hijos mina su confianza, los hace desconfiados y temerosos, en cambio el que *cuida* siembra en ellos la seguridad, la responsabilidad sobre sus propios actos. Entendemos que *cuidado*, *responsabilidad* y *compromiso* son los elementos que pueden permitir un desarrollo confiable como a priori para toda rectificación. Por supuesto qué, las cosas así, esos tres elementos llevados a la práctica al unísono implican un estado de alerta y movilización permanente, (estado constante de padres y epistemólogos cuidadosos). El alerta y la movilización que devienen de la *Philia*, entendida como actitud amorosa que no busca la posesión, sino el desarrollo, la realización de aquello que ama. Esto ha de permitir qué, a diferencia de lo que sostiene Bourdieu (2008), que “*El hecho científico se conquista, se construye y se comprueba*”. Si seguimos los significados más extendidos de estos términos nos encontramos que se trata de adueñarse, apoderarse, enseñorearse, sojuzgar, someter, colonizar, despojar; amontonando, conjuntando; trayendo pruebas, verificando, estableciendo la certeza de un conocimiento. No acusamos a Bourdieu de autoritario, simplemente decimos que no es difícil ser *conquistados* por conceptos de los que no podemos sustraernos y que nos impiden romper del todo con aquello que rechazamos.

Entendemos que un conocimiento científico que contribuya, en su interior y en el contexto en el que se produce, a reconocer los errores, a hacer el esfuerzo por abandonar teorías y prácticas negativas que pudieran estar muy internalizadas, a transformar los *conflictos cruentos* en *conflictos amigables*, debe concebir que las teorías y las prácticas científicas se *celebran*, se *templan*, y se *consideran*.

Celebrar en su significado latino originario (*celeber*) remite a: concurrido, numeroso, abundante. Entre uno de sus significados María Moliner le asigna el de “*alegrarse de cierta cosa beneficiosa para otra persona*”. *Templanza* es moderación o medida y *considerar*, (*sideris*, estrella) mirar juntos las estrellas, esto es, frente a cualquier juicio, ponerlo en perspectiva con las estrellas, que es una metáfora de dimensionar o dar dimensión en relación a aquello que no tiene medida. Se asocia a *contemplación* que es mirar con medida, considerar con cuidado

un asunto y reflexionar sobre él. En conclusión, no se trata de la búsqueda que acecha y recluta con afán de poseer, lo que es la actitud propia de la *conquista*, ni se condice con *struere*, (juntar, amontonar), que es la raíz de *construir* y mucho menos de *comprobar*, que es dar pruebas. Se trata, o sería más propicio (favorable), concurrir con alegría y moderación a la consideración de aquello que al ser puesto en perspectiva nos hace reflexionar sobre la dimensión relativa de eso que llamamos conocimiento.

Por todo lo visto, no nos parece adecuado hablar simplemente de epistemología, no solamente porque, como vimos, ella no es unívoca en su significado, sino además porque se expresa en varias dimensiones o niveles de reflexión y producción.

Cuando las producciones epistemológicas son orientadas por la preeminencia de la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, producen *deslizamientos*, *tráfico* e *infiltración* que tiñen su campo con los más diversos resultados. Llamaremos, a la acción conjunta de estos tres elementos *colonización*.

Un *deslizamiento* sería una especie de falacia que extralimita la analogía y la metáfora como condiciones iniciales y necesarias de la producción de conocimiento (considerando que el lenguaje matemático también es metafórico) y la aplica mecánicamente como si se correspondiera en un todo con aquello a lo que pretende referir, de modo que en ocasiones pretende sustituirlo. El desplazamiento puede provenir de otras teorías científicas o de ámbitos extra-científicos con toda su carga ideológica, pero sin reconocer o negándose a reconocer ese vínculo ideológico. Si lo reconociera y lo pusiera en cuestión dejaría de ser un desplazamiento.

El *tráfico* se presenta cuando sistemática y metodológicamente se producen desplazamientos que amplían los grados de reduccionismo. Los recursos conceptuales y metodológicos dejan de ser herramientas dúctiles y flexibles que se deben transformar en la misma producción de conocimiento y se convierten en moldes rígidos que fuerzan toda evidencia para que se adapte a sus supuestos.

La *infiltración* es el resultado del deslizamiento y el tráfico que presenta a una teoría de una disciplina completamente colonizada por otra. Cuando el tráfico se ha consumado y naturalizado, las disciplinas pierden autonomía, identidad, capacidad autocrítica.

Esto no quiere decir que nos oponamos a los diálogos interdisciplinarios y fecundos, entre las propias ciencias e incluso con disciplinas extra-científicas como el arte o la religión (cuando esta renuncia aunque sea provisionalmente a ser dogmática). El hecho de que un concepto que ha nacido en una disciplina pueda prosperar en otra y alumbrar nuevos conocimientos es un fenómeno auspicioso. Pero sí nos oponemos a *deslizamientos*, que son introducidos subrepticamente, que obran como verdaderos reductores de cabezas y de ideas al tratar del mismo modo cuestiones que son enteramente diferentes.

Por el contrario, la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, plantea como estrategia de instalación otros recursos: a la *alegoría*, el *intercambio* la *comunidad*.

La palabra *alegoría* tiene raíz griega y remite al ágora, a la plaza pública, al lugar común al que todos acuden y son recibidos, en oposición con el *desplazamiento* que es la exclusión de los que no son bienvenidos a la plaza. No pierde de vista el valor metafórico de la inspiración y no pretende que se reconozca un orden universal gobernado por un monismo metodológico y epistemológico. No procura equiparar y hacer intercambiables elementos interdisciplinarios,

por el contrario no se olvida que parecido no es lo mismo y similar no es idéntico, encuentra en las similitudes simplemente motivadores y puntos de partida para madurar la propia disciplina y allí donde surge reconocer los hilos de Ariadna que atraviesan a otras disciplina y a otros saberes. La metonimia funciona como complementación y no como suplantación.

El *intercambio* reconoce la otredad como el reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia; como la capacidad de *empatía* en el reconocimiento de la alteridad y la posibilidad de modificarse y ser otro a través de los vínculos, mientras que el *tráfico* hace posible la *infiltración* que actúa como práctica colonizadora.

La *comunidad*, como comunidad, como común unión, como colectivo que forja con el aporte de todos, no produce prácticas de infiltración, no trafica de contrabando elementos colonizadores. No presenta como interés universal y común lo que sólo es particular y propio. Permite que la *isonomía* sea real y no sólo declamatoria, pone a todos en pie de igualdad y de responsabilidad.

Mientras que la *infiltración* se presenta como colonización, el *intercambio* propende a un diálogo que reconozca las diferencias tanto como las similitudes. Entendemos que estos tres elementos están siempre presentes en la producción de conocimiento, enriqueciéndolo, ampliándolo, embelleciéndolo, dotándolo de una plasticidad y una energía creadoras y en cambio el *deslizamiento*, *tráfico* e *infiltración* se convierten en un verdadero lastre, que el menor de los daños que puede producir es paralizar el pensamiento, cuando no, impulsar desarrollos perniciosos tanto desde el punto de vista ético, cuánto de ideas *desafortunadas*, para decirlo elegantemente, como por ejemplo la pretensión de respaldar prácticas atroces en teorías o diagnósticos científicos. Basta con indagar en las consecuencias que pueden ser consideradas como crímenes de lesa humanidad fundadas en teorías y prácticas científicas como la eugenesia que, bajo el lema de mejorar a la humanidad, sometieron a condiciones infrahumanas, esclavitud, torturas y extinción a cientos de etnias en todo el planeta. Sin embargo, el abuso de estas últimas puede conducir inadvertidamente a las primeras. Trataremos de ver en algunos casos paradigmáticos de producciones epistemológicas vernáculas como estas prácticas atraviesan los discursos y se corresponden con las lógicas mencionadas.

Términos como comunismo, comunitarismo, colectivismo, pueden tener connotaciones que se opongan al avasallamiento de la conquista y el colonialismo y que refieran al provecho de la comunidad, pero, tienen una carga tal que requeriría un desarrollo excesivo situarla en las connotaciones que se les podría otorgar en este contexto y que nunca llegaría a transmitir, sin ambigüedades graves, el sentido que le queremos dar. Es por ello que preferimos obviarlas y recurrir en cambio a un término mucho más antiguo, pero que expresa la alegría, el regocijo, el placer, del dar, ofrecer y celebrar en el ámbito de lo común, *philia*.

Entendemos que estos tres elementos, están siempre presentes en la producción de conocimiento, enriqueciéndolo, ampliándolo, embelleciéndolo, dotándolo de una plasticidad y una energía creadoras; en cambio el *colonialismo* se convierten en un verdadero lastre que el menor de los daños que puede producir es paralizar el pensamiento, cuando no, impulsar desarrollos perniciosos, tanto desde el punto de vista ético, cuánto de ideas *desafortunadas*, para decirlo elegantemente, como por ejemplo la pretensión de respaldar teorías y prácticas atroces para la formulación diagnósticos científicos.

Es de señalar que esos elementos que conforman tanto la *colonización* (deslizamientos, tráfico e infiltraciones) como la *philia*, (alegorías, intercambios, comunión) son de carácter teórico (conceptos), empírico (prácticas) ideológico (cosmovisiones), político (disciplinamiento y ordenamiento institucional).

VI Sapiencia, cultura, trascendencia y la dicotomía subjetivismo/objetivismo

Entendemos que la actitud, el gesto filosófico, trasciende las determinaciones históricas de la filosofía, en la medida en que es productora de perplejidades que nunca alcanzan su superación, aunque sí, estados que son configuradores de la historia, del pensamiento y de los hechos en que cristalizan. Para poner un ejemplo. Los juicios, las consideraciones, los análisis, sobre los campos de concentración de Auschwitz, o la desaparición de personas en la Argentina del Proceso militar, o los logros tecnológicos, o los avances científicos son subjetivos y relativos, pero el holocausto y los desaparecidos y la nanotecnología y el cambio climático y los trasplantes de órganos y la miseria de millones y la opulencia de unos pocos, son sucesos que objetivan procesos, relaciones y resultados. Se podría argüir que no es posible sortear la instancia relativa del juicio en su consideración sobre los sucesos y que por lo tanto, jamás habrá un criterio de objetividad capaz de superar el subjetivismo y el relativismo. Entendemos que este argumento es tan endeble como pretender afirmar que puede haber juicios objetivos universales y necesarios. Desde nuestro punto de vista el problema radica en el error de pensar que el saber consiste en subsumir un suceso bajo una proposición que adquiera el estatus de hipótesis y que luego la contrastación empírica pueda revelar si es verdadera o falsa. Esta postura nos resulta de una ingenuidad, de una simplificación, de un reduccionismo, que sorprende que la epistemología se siga ocupando seriamente de ella. Quizás su éxito y difusión radiquen en la facilidad para desarrollar ideas y prácticas instrumentalistas, eficaces en las estrategias de dominio, pero de ningún modo para producir *saber*.

Para no tener que aclarar similitudes y diferencias con muchas posturas con las que se podría establecer comparaciones, diremos que entendemos a la *sapiencia* no como una esencia ideal, no como una condición material. Para valernos de una analogía con los conceptos de espacio y tiempo kantianos, diremos que la *sapiencia* no es un algo, ni una propiedad de algo, ni un conocimiento de algo, que es la condición de posibilidad de que el devenir advenga como *redes de totalidades discretas* capaces de conformar cualquier algo. Con todas las diferencias del caso y a modo de analogía, podemos decir que Empédocles tiene la intención de superar la tensión-contradicción entre el ser que es, parmenídeo y el devenir heracliteano. Propone para ello un sustancialismo de lo que no cambia, los cuatro elementos, que no son cosas, sino el principio de las cosas: tierra, aire, agua y fuego, lo que siempre es y no se encuentra sujeto al devenir. Más luego introduce un principio dialéctico, todas las cosas nacen de la conjunción de los elementos y mueren por su disolución de ellos. Las fuerzas que sustentan la tensión dialéctica son el amor y el odio. Estas ideas luego influyeron en Aristóteles y sus principios de causalidad, y en Epicuro a través del último, en sus conceptos sobre el atomismo y los conglomerados. En todos los casos hay un sustancialismo idealista o materialista y principios que operan

mecánicamente. Para nosotros no hay sustancialismo ni ideal, ni material, ni un determinismo absoluto, sí un principio de libertad e indeterminación capaz de generar *redes de totalidades discretas* y relaciones entre ellas. Como Empédocles suponemos también al *amor* y al *odio* como las fuerzas que unen, desunen y regulan las tensiones tanto hacia el interior como hacia el exterior de las *redes de totalidades discretas*. No pensamos en el amor y el odio como sentimientos humanos que se extrapolan y proyectan sobre todas las cosas, sino como presentes en el mundo humano porque son emergentes constitutivos de la posibilidad de todo ser como devenir. Amor y odio representan las fuerzas que unen y desunen, que crean y destruyen, ambas necesarias, imprescindibles en la dialéctica del devenir, y mucho antes que connotaciones morales, son poseedoras de connotaciones óptico-ontológicas.

La *sapiencia*, puede tomar la forma de sabiduría, conocimiento, conciencia, razón, discernimiento, en el mundo humano, porque deriva de las fuerzas que impulsan la posibilidad de constitución de cualquier totalidad discreta y marca los caminos que determinan su devenir.

Esta es una posible respuesta a la pregunta ¿por qué es el ser y no la nada? La *sapiencia* no se restringe a una capacidad, ni a una habilidad subjetiva, es el principio regulador de las fuerzas que unen y separan, del amor y el odio. No es algo, sino condición de posibilidad de todo algo. Para usar otra analogía, diremos que la *sapiencia* es algo todavía más raigal que el concepto de inconsciente colectivo de Jung, no es un *sustrato* común de la psique más allá de la razón, no es una *esencia*, no es una conciencia de sí, sino la condición de posibilidad de todas ellas. Volveremos sobre este tema.

Hemos cuestionado el concepto de verdad como *adecuatio*. El juicio es una forma parcial, incompleta, imprecisa, vaga, ambigua y difusa de concebir el suceso. El *suceso* sucede y puede o no asistir a él el sujeto, pero cuando el sujeto participa del suceso éste se revela en su ser desde una dimensión que trasciende la subjetividad, no porque entre ellas coincidan, sino porque se produce una convergencia entre el acontecimiento, el contexto, la razón, la conciencia, el juicio, el sentimiento, que hace que el acontecer sea un suceso que involucra de modo integral al sujeto, que no lo compromete de un modo externo, sino como elemento que forma parte del devenir de la totalidad.

La intromisión del investigador en el asunto que investiga lo involucra de diferentes modos. Principalmente en los campos de la biología y de la antropología ha habido grandes esfuerzos para que la presencia o las técnicas y métodos del investigador afecten lo menos posible al objeto investigado.

¿Tiene sentido tratar de averiguar cómo sería algo si no hubiera la intervención de quién hace la pregunta? Este interrogante surge de la conciencia que toma el investigador sobre los modos en que su intervención afecta a aquello que quiere investigar. Pero tratar de responder a la pregunta no tiene sentido si no se consideran los grados de autonomía y de interdeterminación entre las *redes de totalidades discretas* que se encuentran en juego.

Nuestros pobres conocimientos sobre eventos astronómicos que ocurren en los confines del universo no los afectan en nada. ¿Por qué? Porque nuestra forma de *intervención* en relación a esos objetos es incapaz de manipular, reducir, comprimir, calentar, enfriar, expandir, disecar aquellas entidades tan lejanas. Si bien nuestro conocimiento son pobres, no son para nada despreciables. Como no los tenemos *a la mano* hemos sido capaces de desarrollar técni-

cas, métodos, procedimientos, muchos de ellos de alto nivel de sofisticación para alcanzar, aunque sea de modo rudimentario el deseado conocimiento. Su lejanía los salva de nuestra perversidad, pero al mismo tiempo los acerca la sutileza en los métodos que ella nos impone. Las técnicas de vivisección nos permitieron averiguar cómo eran los cadáveres por dentro, pero cuando quisimos saber cómo funcionaba la vida, tuvimos que refinar nuestros métodos. Parte de ese refinamiento consistió en resguardar la alteridad de lo que se convertía en nuestro objeto de investigación. El resguardo de esa alteridad debe tener en cuenta el flujo del devenir de las *redes de totalidades discretas* en juego, de otro modo no conocerá lo que supuestamente quiere conocer, sino el resultado de sus intervenciones sobre ellas.

El acontecer, como evento que acaece a las *redes de totalidades discretas* puede involucrar o no al hombre, pero en la medida en que lo involucra, el hombre deja de ser ajeno al acontecer y allí se convierte en parte del *suceso*, el que necesariamente lo implica y nunca le puede ser ajeno porque es relacional. Cuando la *sapiencia* se convierte en saber y en conocimiento, permite que el flujo del devenir de las relaciones interconstitutivas de las *redes de totalidades discretas* no sea alterado por fuerzas innecesariamente destructivas.

Como se ha señalado en capítulos anteriores, la *sapiencia* no es mero conocimiento, tampoco es mera intuición; no sólo hace posibles a éstos, sino que lo hace siguiendo los caminos de equilibrio entre las fuerzas creativas y destructivas.

Los signos, para que el conocimiento sea capaz de expresar la *sapiencia* y no información inconexa, se encuentran presentes por doquier. Pero es necesario estar muy despiertos.

Los restos en los hornos crematorios, los cuerpos en las fosas comunes, de los hechos referidos, son los sucesos que patentizan para la *sapiencia*, sin lugar a dudas, la destrucción absurda, el odio, y producen el horror, la consternación, el juicio, la repulsión emotiva, moral e intelectual.

La *sapiencia* puede manifestarse como enunciados, pero no puede ser reducida a enunciados. Ni la distinción epistemológica entre explicación y comprensión salva el asunto. Se podría argumentar en contra de esto que la filosofía es el ámbito de la reflexión, del pensamiento, del lenguaje y que, por tanto, se hace insostenible encontrar otra forma que no opere bajo el concepto. Pero el concepto es, en todo caso, un resultado, uno entre otros, de un proceso que involucra no solo a conceptos, sino intuiciones, corazonadas, pálpitos, desconfianzas o confianzas irracionales y otras tantas cosas más. ¿Cuál ha sido el problema por el que todos estos recursos que transitan clandestinamente los procesos de la investigación científica han sido y son negados?

Las pasiones, los sentimientos y todas las instancias que la ortodoxia científicista ha calificado de irracional y que nosotros hemos denominado extra-rationales, no son considerados por nosotros, sin más, como las cualidades *benéficas* que nos conducen a la sabiduría. Ellas han contribuido muchas veces a consolidar prejuicios, a fortalecer dogmas, a insistir en equívocos, a consolidar obstáculos que impiden alcanzar el conocimiento como manifestación de la *sapiencia*, pero también han permitido saltos cualitativos benéficos en la consolidación del conocimiento y de las sociedades. El desafío consiste en advertir cuando operan de un modo u cuando del otro.

Hemos dicho que la *sapiencia* no es una esencia, sino una condición de las posibilidades del devenir. Pero la *sapiencia* misma no se sustrae del devenir, de modo que ella se altera en el fluir. ¿Por qué es importante reconocerla para incorporarla? Porque lo que está en juego es el conjunto de *redes de totalidades discretas* de las que dependemos nosotros y todas las demás formas de vida que conocemos.

Sartre decía que lo que un hombre hace, lo hace como representante de toda la humanidad. Podríamos decir, que lo que el conocimiento hace no es producir un decir sobre el recorte de totalidad que somete a estudio, es una acción que compromete a la totalidad y a él dentro de ella. En el entorno de las *redes de totalidades discretas* en las que se encuentra el hombre y que rodean al hombre, el conocimiento es una de las fuerzas transformadoras más poderosas. Los errores de la ciencia no son meros equívocos lógicos o gnoseológicos o metodológicos, sus consecuencias tienen costos inconmensurables y lo que está en juego no es la violación de principios éticos, sino la *aniquilación* absurda.

¿Por qué, en el ámbito de la ciencia, a la razón se le disculpan sus limitaciones y a lo extra-racional se lo desprecia como a un perro sarnoso? Creemos que en realidad se trata solamente de una apariencia. Más allá de lo que declamen los epistemólogos neopositivistas y la ortodoxia científicista, como hemos sostenido, la ciencia opera en todos sus niveles con elementos extra-rationales, con verdades de fe, la ciencia es profundamente emocional, pero oculta todos estos elementos extra-rationales cuando pueden poner en evidencia intereses espurios, inspirados por la *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

La cuestión más importante es que esos elementos extra- racionales, así como los racionales, operan ambiguamente. La ciencia puede darnos y nos da, (a pesar de Nietzsche), así como el arte, el goce y podría darnosla aún más en la medida en que fuera, para usar un término nietzscheano, una *gaya ciencia*. Una ciencia alegre, hermana y no enemiga de la pasión y de la emoción, que son portadoras de *sapiencia*. Pero, como el bibliotecario ciego de la novela de Eco, *El nombre de la Rosa*, la ciencia batalla contra la alegría, contra la risa, contra el reírse de sí misma, se avergüenza del payaso que lleva dentro. Quizás, si lo dejara salir, como hacían los reyes con los bufones, entre risas y bromas podrían surgir muchas de aquellas *verdades* que sólo los bufones podían pronunciar o muchas de las curas y bálsamos que alivian el *espíritu*.

¿Cómo puede la ciencia rescatar para sí a la alegría, a la *sapiencia* y despojarse de la *lógica de la voluntad del poder como dominio*?

No tenemos la respuesta, pero sí la convicción de que ello no será posible sino a partir de una reunificación con la filosofía y con una lúcida y reflexiva metafísica.

Piaget había planteado la *descentración epistémica* como un modo de superar el subjetivismo. El *sujeto epistémico*, que propone el estructuralismo genético, es una forma de sujeto trascendental y es valioso en tanto busca reconocer el común denominador de todos los sujetos en sus conformaciones biológicas y psicológicas vinculadas a sus niveles evolutivos, revelando de ese modo el alcance y las limitaciones del sujeto de conocimiento. Las ideas de *asimilación* y *acomodación* de conocimiento, que rompen la dicotomía empirismo/innatismo y nos muestran la interacción de las mutuas modificaciones a través de la interrelación entre el sujeto y el objeto, nos resultan más que valiosas, ellas responden por los procesos, pero también por la génesis

del conocimiento. Piaget pone, en cada etapa del proceso evolutivo habilidades y facultades que se van adquiriendo, principalmente la que lleva de la *inteligencia operativa* a la *abstracta*.

No discutiremos los estudios sobre las fases de desarrollo, nuestro concepto de *sapiencia* no rechaza estos presupuestos, pero entiende que en la producción de conocimiento la inteligencia operativa no es superada por la abstracta, sino que los elementos conformativos de las primeras fases continúan presentes y actuando en el pensamiento abstracto, y no solo ellos, sino también los instintivos y otros comunes a formas de vida más elementales. Si esos elementos de pronto dejaran de operar, entonces el pensamiento abstracto sería imposible. Éste, se encuentra en “diálogo” permanente con las formas menos evolucionadas.

El hombre y la bestia, el intelecto y las pasiones, la razón y el instinto, el espíritu y la carne, libran un combate a muerte en las atormentadas mentes de los que se aterrorizan por la *condición humana* y por los fantasmas de la finitud y la muerte. No podemos decir si tales elucubraciones febriles se encontraban en el mito, pero sin duda han formado parte de manifestaciones religiosas y filosóficas, como formas de disciplinamiento, como *estrategias de instalación* fundadas en el dominio de la naturaleza y del hombre. Aterrorizar para domesticar.

Como en el film *El ángel exterminador* (1962) de Luis Buñuel, la cultura es una fachada, una máscara, que tiene la pretensión de ocultar, no las perdidas raíces bestiales que pueden aflorar frente a la adversidad, sino una bestialidad presente que podría ser mucho más saludable si no se la quisiera reprimir de todos los modos posibles.

La buena *bestialidad* que puede aflorar en el afecto, en la sexualidad, en los modos de hacerse respetar, pero que adquiere sus formas más perversas y retorcidas cuando se las asocia a lo sucio, a lo primitivo, a lo indeseable; bajo los lemas de lo pecaminoso, lo inculto, lo incivilizado, lo irracional, dejan su huella en el imaginario colectivo. Luego, las formas más *altas*, más *refinadas*, *superiores*, de la cultura dominante contraponen cultura y naturaleza, carnalidad con espíritu, bestialismo con intelecto. El hombre se quiere parecer más a la *idea*, al *nous theos*, a *Dios*, que a un mono, un perro o un cuervo, ¿cuánto más cerca se encuentra de estos que de aquél? En consecuencia, la más alta producción humana es la que se concibe como la más alta expresión del intelecto y la más alejada de manifestaciones bestiales.

La división maniquea cuerpo/espíritu, de origen mítico y promovida por la religión, tuvo en la filosofía la posibilidad de convertirse en teoría, que reforzaba esa creencia, mediante la razón. Nos atreveríamos a decir que las religiones paganas con su sentido festivo y su estrecho vínculo con la naturaleza, no promovieron la represión de los “*atributos más bajos*” del hombre. La cultura de la culpa es promovida por las religiones monoteístas, cuya expansión es posterior a la filosofía, y a partir de ella se configuraron los criterios de lo “*alto*” y de lo “*bajo*”, de lo “*bueno*” y de lo “*malo*”. No casualmente la teología cristiana es el resultado de la síntesis entre las Escrituras y las doctrinas platónicas y aristotélicas.

La razón, antes que eliminar las apetencias del cuerpo, de la emoción, de los sentimientos, de eros, los sometió, los enmascaró, los redujo a los placeres superiores del intelecto, abominó de ellos, de la carne y del mundo.

Pero las fuerzas vitales de los instintos, del deseo, de lo erótico, no podían ser *desperdiadas*; bajo la represión se predica su destrucción, pero en realidad se las redirecciona. Las

versiones más *benévolas* nos hablan de sublimación para la civilización, las más críticas ponen en evidencia un proyecto represivo de dominio y explotación.

No estamos proclamando la supremacía de los instintos, o el retorno al buen salvaje roussoniano. Ya no podemos ser simplemente salvajes, la razón, la conciencia de sí, nos lo impiden. El problema es que nos lo impiden de la peor manera, cuando podría ser de otro modo.

La presión cultural sobre los instintos es tan grande que cuando ella se libera empalidece cualquier manifestación agresiva y destructiva que bestia alguna pueda producir.

El pensamiento abstracto, la racionalidad, que dan lugar a la filosofía y a la ciencia, no son algo que se desprende, autonomiza o supera lo instintivo, lo sensible, estos permanecen fuertemente fijados a las llamadas *facultades superiores*, integrándose, conformando con aquellas una nueva realidad. No se trata del buen salvaje Roussoniano, que la sociedad corrompe, sino de modos de ser fuertemente determinados por las lógicas que impulsan las formas de instalación en el mundo. La filosofía es tan ambigua como las demás estrategias, pero su valor radica en la capacidad para revisar sus propios presupuestos desde una dimensión *sapiencial*, la cual puede ser tan enorme como *saber que no se sabe*.

Como muy bien señala Marcuse, las fuerzas de la vida al ser sometidas invierten su rol y pasan a ser destructivas.

Eros crea la cultura mediante su lucha con el instinto de la muerte; lucha por preservar al ser en una escala aún más grande y rica para satisfacer a los instintos de la vida para protegerlos de la amenaza de la no satisfacción, de la extinción. Es el fracaso de Eros, la falta de satisfacción en la vida, el que aumenta el valor instintivo de la muerte. Las diferentes formas de regresión son una protesta contra la insuficiencia de la civilización: contra el hecho de que prevalezca el esfuerzo sobre el placer, la actuación sobre la gratificación. Una profunda tendencia interior en el organismo milita contra el principio que ha gobernado a la civilización e insiste en el regreso a la enajenación. Los derivados del instinto de la muerte se unen a las manifestaciones neuróticas y perversas de Eros en esta rebelión. Una y otra vez, la teoría de la civilización de Freud señala estas contratendencias. Aunque parecen ser destructivas a la luz de la cultura establecida, ellas atestiguan la destructividad de lo que luchan por destruir: la represión. Están no solamente contra el principio de la realidad, por el no ser, sino también más allá del principio de la realidad: en otra forma de ser. Representan el carácter histórico del principio de la realidad, los límites de su validez y necesidad. (Marcuse, 1983 p.37)

Conforme la racionalidad científica de la civilización occidental empezó a dar sus frutos más maduros, llegó a ser cada vez más consciente de sus implicaciones físicas. El ego que emprendió la transformación racional del medio ambiente humano y natural se reveló a sí mismo como un sujeto esencialmente agresivo, ofensivo, cuyos pensamientos y acciones estaban proyectados para dominar a los objetos.

Era un sujeto contra un objeto. Esta experiencia antagónica a priori definió al ego cogitans tanto como al ego agens. La naturaleza (tanto la suya como la del mundo exterior) fueron «dadas» al ego como algo contra lo que tenía que luchar, a lo que tenía que conquistar, e inclusive violar —tales eran los prerequisites de la auto preservación y el autodesarrollo.

La lucha empieza con la perpetua conquista interna de las facultades «inferiores» del individuo: sus facultades sensoriales y las pertenecientes al apetito. Su subyugación es, al menos desde Platón, considerada un elemento constitutivo de la razón humana, que es así, en sus mismas funciones, represiva. La lucha culmina en la conquista de la naturaleza externa, que debe ser atacada, refrenada y explotada perpetuamente para obligarla a servir a las necesidades humanas. (Marcuse, 1983, p.38)

La racionalidad científica de la que nos habla Marcuse es heredera de la división maniquea emoción/intelecto. Para las visiones tradicionales, en la actividad científica no participa el sentimiento, o en todo caso se lo admite como el *entusiasmo*, el *amor*, la *pasión* que el científico puede poner en su tarea; una metáfora que alude a la disposición humana del científico que no compromete, ni cree que deba comprometer los procesos racionales del pensamiento, la

investigación y el método científico. Para esta visión que es la más generalizada, la actividad científica, el método científico, no sólo debe ser ideológica o valorativamente neutro, sino también emocionalmente neutro. Quizás por ello es que la aparentemente *fría, aséptica y exacta*, matemática parece ser no solo el lenguaje de la ciencia, sino su modelo de producción de conocimiento.

No concebimos a las *ideas* como meras reflexiones intelectuales y las *prácticas* con simples acciones empíricas.

Hemos señalado que entendemos por *sapientia* algo diferente a conocimiento. El conocimiento parte de la dicotomía sujeto/objeto, se supone como algo que se obtiene como resultado de la relación que puede ser recíprocamente pasiva o activa entre uno y otro. Los supuestos de los que parte esta concepción es que nada puede ser conocido si no hay quien conozca y no podría haber nada que conozca si no hay lo que pueda ser conocido. Esta idea es la que subyace a todo principio de racionalidad. El mundo se puede conocer porque hay un sujeto inteligente que se corresponde de algún modo con un objeto inteligible. Desde nuestro punto de vista se trata de un reduccionismo que restringe a las facultades de la razón la posibilidad de saber algo sobre algo.

No negamos ni rechazamos a la razón como una facultad enormemente valiosa, ni a la producción de conocimiento como uno de sus más preciados resultados, pero al suponerla separada del resto de las aptitudes que permiten la *sapientia* y en relación de alteridad con el mundo, se desaprovecha su potencial al ignorar la génesis del conocimiento como un proceso que se inicia más allá de los métodos para fijar creencias.

Esto es algo que podemos ver hoy frente a la amenaza de destrucción, consecuencia de sus más altos productos. Pero el problema no radica en la razón, no es la razón *per se*, la causa de nuestras miserias, del mismo modo en que no es la violencia o la destrucción un problema en sí mismo, ya veremos la importancia y la necesidad de estas últimas, el problema se produce cuando, como una mitosis descontrolada, la razón crece invadiendo otras áreas vitales para el sostenimiento de la *totalidad discreta* que afecta queriendo desplazarlas y no integrándose a ellas, como una elefantiasis que invade e invalida otros “*órganos*” y finalmente produce la muerte.

Sin embargo, el rechazo de la razón resulta tan perjudicial como su *esenciación*.

Como heredera de la Ilustración, la ciencia contemporánea síndica de irracionalista a toda reflexión que ponga en tela de juicios sus afanes desmedidos. Pocos advirtieron esto, entre ellos Nietzsche.

Entendemos que sindicarse a Nietzsche como un irracionalista sólo es posible si no se presta atención a sus ideas o se tiene la intención de descalificar las críticas a la razón como forma de dominio. Entendemos que sus cuestionamientos al racionalismo, como una forma de decadencia y degradación de los atributos de la vida, apuntan a poner en evidencia una razón que no se quiere reconocer como en un plano de igualdad con otros elementos, dentro de los cuales no solamente se encuentran los instintos, sino otras facultades modificadas, para bien o para mal por la cultura, como las emociones, los afectos, el amor.

Para la relación tradicional entre sujeto y objeto, tenemos tres posibles comienzos: o bien una tabla rasa, en la cual la experiencia va escribiendo el conocimiento, o bien las ideas innatas, o bien una combinación de ambas. En todo caso el conocimiento es siempre un resultado,

pobre en sus recursos y pobre en lo que obtiene. Si queremos conocer a que temperatura hierve el agua, que la fuerza de atracción entre dos cuerpos es proporcional a la masa e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa, o cosas por el estilo, entonces esos rudimentos de los atributos sujeto-objeto, son útiles para la producción de conocimiento. El sujeto (científico) conoce, el objeto (agua) que es conocido. Esto con sus respectivas alternancias entre un sujeto pasivo y un objeto activo, (ciencia antigua), un sujeto activo y un sujeto pasivo (ciencia moderna).

El hiato, la separación entre sujeto y objeto, entre conocer y ser conocido, entre res cogitans y res extensa, es el producto de una comprensión de la producción de conocimiento que se estructura en la división del trabajo. Una cosa son las caracterizaciones y especificidades comprendidas como aproximaciones discretas a aspectos discretos de la unidad de la totalidad y otra las conceptualizaciones que recortan de tal manera su tema de estudio que lo presentan como escindido no sólo como tema, sino en su condición óptica.

Cuando Hegel reivindica la unidad entre sujeto y objeto en la síntesis superior del Espíritu Absoluto, vuelve a revitalizar el antiguo concepto metafísico de la unidad entre ser y pensar. A pesar del momento determinante del devenir, su filosofía conserva el prejuicio esencialista, el ser parmenídeo idéntico a sí mismo, la idea de que por detrás del cambio, de la apariencia, de la falsa conciencia, todo asciende a lo que en el fondo ha sido, es y será. La inmanencia del devenir está allí sólo para garantizar la eternidad del ser como espíritu. Más allá de toda consideración es una solución que supera el problema de la dicotomía entre el ser y el conocer, pero que supedita y sacrifica todos los momentos del devenir a la realización de un saber que ha dejado atrás mundo, naturaleza y hombre. Cuando Marx pretende poner a la dialéctica hegeliana con los pies sobre la tierra, invirtiéndola y dándole un contenido materialista, no solamente realiza una inversión ontológica, sino también gnoseológica. Los eventos no son para él sólo momentos que tienden a desaparecer, sino que son momentos de realización, que se realizan en la totalidad de la que forman parte.

Pero si lo que se quiere es establecer *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* capaces de resolver de modo eficaz, satisfactorio, gozoso, esa instalación, resolver “*amablemente*” los conflictos de interés, aventurarse en las paradojas y aporía de la mecánica cuántica, o resolver los problemas de unificación de las teorías de la física, o conseguir que nadie muera de hambre, entonces esos recursos resultan insuficientes.

En oposición a los limitados horizontes del conocimiento, nuestra consideración es que la *sapientia* es la capacidad de valerse de todo lo que se es, de todo lo que es el mundo y en él, de lo que es lo otro y de lo que son los otros, con el propósito de alcanzar posibles articulaciones de *significación*, con miras a llevar adelante estrategias de instalación que tengan como consecuencia formas de ser y de estar que merezcan ser vividas.

Ahora bien, no hay posibilidad de alcanzar tales metas sino a condición de la *trascendencia*. El sentido que le damos aquí a *trascendencia* se desvincula de connotaciones teológicas, o gnoseológicas en sentido clásico. El concepto se utiliza en el sentido de producir un encuentro con lo otro en condiciones de libertad, donde lo otro, sabido como irreductible, permite el encuentro y fortalece a lo, o los, que se encuentran. Los otros que trascienden son *redes de totalidades discretas* que interactúan, interconstitutivamente, unas con otras.

La trascendencia es un hecho necesariamente auspicioso, para lo que se encuentra, ya que el encuentro entre las otredades es trascendente cuando el encuentro permite la reafirmación recíproca de lo que se encuentra y garantiza la preservación.

Por supuesto que hay encuentros que son destructivos y dañan o *aniquilan* a lo que se encuentra. Como cuando chocan dos partículas o se enfrentan dos ejércitos. O asimétricos, como cuando comemos una manzana. Pero en realidad no podemos hablar aquí de trascendencia, porque el afán de la trascendencia es la búsqueda de la preservación y no de la *aniquilación* recíproca o de lo otro. La trascendencia implica comunicación y ésta no es auténtica cuando el interés es el dominio o la *aniquilación* de lo otro.

Si definimos la *sapiencia* como aquella forma de trascendencia que permite el reconocimiento de lo otro como fuente de preservación, ¿es posible que no se produzcan equívocos? Bien, no hay garantía de que esto no ocurra. Las plantas buscan el sol, pero el sol las puede matar si no hay otras condiciones que acompañen el encuentro. La *sapiencia* no es un conocimiento verdadero, es un modo de *reconocer* las relaciones entre las *redes de totalidades discretas*. No como reconocimiento intelectual, sino como reconocimiento óntico. La *sapiencia* es la huella de los esfuerzos por la reafirmación del ser, por su preservación. La *sapiencia* no rechaza al conocimiento, en realidad le precede y lo hace posible, no como recuerdo, no como idea innata, no como iluminación divina o racional, sino como aquello que es condición de posibilidad del ser. Hay *sapiencia* en el salto del electrón, en el salto del tiburón, en el salto del concepto.

Como se ha dicho, los fenómenos naturales se han supuesto como ciegos actos de acción y reacción o como ordenados por una fuerza o intelecto superior, pero no se ha pensado a la realidad natural como creadora y portadora de la capacidad del saber. Por supuesto que no hablamos de un saber *post-hoc*, ni de la conceptualización del conocimiento, sino de los caminos que el ser busca en su afán de ser.

Para una concepción determinista el despliegue de la totalidad es una fatalidad, un mecanismo ciego en el que el que sólo el azar puede introducir alguna novedad. Pero si la fuente del ser es la libertad, ella no puede ser indeterminación azarosa, sino voluntad. Estamos acostumbrados a pensar la voluntad como el atributo humano para realizar su libertad. Un sentido menos "*humanista*", la presenta como la capacidad de hacer lo necesario para realizar algo. Por suerte la voluntad se puede ver en los animales, lo cual no deja de ser una prueba de que no es un atributo exclusivamente humano, pero, ¿se podría decir que hay "*voluntad*" en una piedra, en un átomo, en una partícula? Inmediatamente sería fácil afirmar que en una piedra no hay voluntad, que ella es el resultado de fuerzas que la determinan en sentido absoluto. Sin embargo, cuando hablamos de partículas elementales, lejos, muy lejos de lo que llamamos voluntad humana y la relación de ésta con la libertad, no podemos estar tan seguros. La mecánica cuántica ha complicado las cosas, al igual que la matemática de conjuntos. Hace pocos años los matemáticos John Conway y Simon Kochen desarrollaron el *Teorema del libre albedrío*, en un artículo aún no publicado, que refiere a un principio de libertad en el comportamiento de las partículas subatómicas. Más allá de las polémicas en torno a estas ideas, (que nos superan) lo que nos interesa es que la física no tiene resuelto el tema del determinismo o la libertad en lo

referente a las estructuras más íntimas de la materia, pero los “*modelos mentales*” imperantes siguen siendo deterministas.

El valor de la mecánica cuántica para nuestro enfoque radica en el hecho de que si bien su lenguaje suele ser el de la más sofisticada matemática, paralelamente es la rama de la física en la cual la especulación, la creatividad, la invención, las intuiciones y arriesgadas conjeturas metafísicas, como el mencionado teorema del libre albedrío o el bosón de Higgs circulan abundantemente. ¿Qué contrastación empírica se le puede pedir a esos maravillosos *inventos*?

Surge patente que también para las más conspicuas ciencias naturales se cumplen algunos vaticinios sobre la construcción de la verdad que Nietzsche no pudo ver en la ciencia de su época. Nietzsche afirma en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* algo que muchos pueden considerar diatribas en contra del conocimiento y de la ciencia.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1996, p.5)

Se podría argumentar en contra de Nietzsche que si el conocimiento es un invento falaz y la verdad una ilusión, entonces ningún argumento tiene valor, ni siquiera el suyo. Pero Nietzsche también nos habla de que es difícil encontrar en el hombre *una inclinación sincera y pura hacia la verdad*. Más que repudiar la idea de verdad nos presenta el impulso espurio de los hombres hacia ella. Para Nietzsche hay verdad, pero no en eso que se llama vulgarmente *conocimiento*. De cualquier manera, Nietzsche representa la desconfianza radical, el recelo, la suspicacia frente a los discursos que se arrogan la verdad o indican el camino hacia ella. Sin embargo, hay para Nietzsche verdad, la verdad consiste en reconocer que “*las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*”. Y agregaríamos maravillosas ilusiones que son capaces de construir la verdad de nuestro ser en el mundo y que lo harían mucho mejor si aceptaran que para alcanzar el conocimiento tan deseado es necesario primero gozar de nuestra sabiduría.

Si no hubiera una *sapiencia* inserta en el corazón mismo del ser, el ser no sería, o sería el imperturbable ser parmenídeo. La libertad, que es la sustracción del determinismo, es lo que permite el surgimiento de la novedad, si esa sustracción fuera azarosa o ciega, el mundo todo no sería sino una secuencia de intentos fallidos de llegar a ser. Cuando en realidad se encuentra pleno de intentos exitosos de estar siendo. Las *redes de totalidades discretas* llegan al ser, porque, a la libertad de transitar otras alternativas a las establecidas, se suma la sapiencia de cómo llevarlas adelante. Insistimos sapiencia que no es mero conocimiento, que no es siempre intuición, pero que es capacidad de elección, en la ética humana o en el movimiento del spin.

Si bien el término conocimiento nos enfrenta a una enorme cantidad de consideraciones, lo concebimos aquí vinculado a la *sapiencia* como la capacidad de trascendencia de la propia interioridad que permite ir al encuentro de lo otro en la consideración ambigua de su saber y de su expectación. ¿Es esto posible? O el pensamiento está condenado a permanecer encerrado en la soledad de sí mismo sin esperanzas de trascender.

El llamado *problema de Hume*, que refiere a la imposibilidad de salirnos, según este autor, de los límites de nuestras representaciones y de nuestros contenidos mentales, torna escéptica la posibilidad del conocimiento. Pero, el escepticismo radical se hace insostenible en la misma afirmación de la imposibilidad de conocer, y eso no es poco.

Por otro lado, ¿por qué deberíamos tener alguna esperanza en que el conocimiento no sea como lo señaló Nietzsche, *el momento más mentiroso de la historia*? ¿Por qué es mentiroso? ¿Cómo nos damos cuenta de que es mentiroso? Porque hace pasar las ilusiones por lo que no son, esto es, verdades eternas. El término ilusión ha sido concebido como una distorsión en la percepción sensorial. En sentido estricto la percepción misma es una distorsión, ya que toda percepción es capaz de captar sólo algunas dimensiones de la *realidad*, ella nos da información distorsionada que nos permite relacionarnos eficazmente con eso que llamamos *realidad*.

Ahora bien, el valor relativo de la percepción se ha desacreditado, a pesar de que sigue operando de modo central en muchas disciplinas, ya prácticamente nadie la sostiene como fuente confiable de conocimiento. Se ha convertido, a lo sumo, en auxiliar secundaria de la “afilada abstracción racional”. Quedan muy pocos que sostengan que la ciencia descubre verdades sobre la realidad. Esta idea ha sido desplazada por otra que sostiene que la ciencia produce modelos. A primera vista da la sensación de que la ciencia abandona el realismo y el gnosticismo ingenuo para dar lugar a una visión consistente con la creación de representaciones abstractas conceptuales, que permiten validar teorías sin que ello implique dar cuenta de “*la realidad tal cual es*”.

Sin embargo, en este juego de mosqueta, suele producirse un timo, la realidad ha desaparecido y en su lugar es puesto el modelo, al que se llama modelo y no realidad, pero se lo trata y se pregonaba de él como una nueva forma de realidad. Esto encierra otra astucia *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, el modelo no es cualquier teorización, sino un modo de “*modelizar*” a la realidad que se condice con la “*cosmovisión*” de quien *modeliza*. No es esto criticable en sí mismo, en términos de Nietzsche es sólo una *máscara*, lo tramposo radica en que no se otorga al modelo un valor relativo, sino que inadvertidamente sustituye a la realidad y se pone en lugar de la realidad. Este *desplazamiento* es una forma de astucia que hace pasar al modelo por la realidad y de ese modo genera la “*ilusión*” de lo verdadero; y lo más importante, tiene la capacidad persuasiva para hacer creer que lo es. Así funcionan las teorías científicas mientras son exitosas, pero cuando por algún motivo comienzan a flaquear o desprestigiarse, entonces se recurre al argumento del *modelo*. Ya no es más la verdad, objetividad, universalidad que se pregonaba, con el propósito de invalidar otros modelos con los que compite por la obtención de la hegemonía, sobre todo si se trata de explicaciones extra-científicas. El modelo va a morir frente a otros que toman la bandera de la verdad. A esto algunos le llaman cambio de paradigma. Se justifica la caída del modelo relativo, pero se salva siempre el lugar del poder de la ciencia normal que normativiza, no invocando el paradigma provisorio, sino imponiendo lo que se supone la teoría correcta que ha suplantado a las falsas.

Este juego de mosqueta, este timo a la búsqueda de sabiduría, que paga todos los tributos de las espurias exigencias institucionales y realiza las más aberrantes concesiones, tanto más se fortalece cuanto más se separa de los viejos esquemas representativos. La afilada punta de la razón no se embarca en las más altas abstracciones de la mano de la matemática solamente por

una economía de recursos y la posibilidad de mayor universalización de las leyes, sino también para ocultar los supuestos metafísicos subyacentes que no quiere de ningún modo poner en cuestión.

Pero la matemática, puede ser una fuente de prejuicio metafísico en el peor sentido, cuando fascinada por sus logros no se reconoce como metáfora de la realidad, sino como la esencia, el principio ordenador de toda realidad. La búsqueda del *código* de la realidad, escrito en caracteres matemáticos, ha estado inspirada en empresas equiparables a la de la búsqueda de la piedra filosofal o el santo grial. El poder sobre el mundo que ha evidenciado el manejo de las fórmulas matemáticas, ha hecho creer que la respuesta a todas las preguntas se encuentra en ella. La ilusión radica en creer que la naturaleza se ajusta a patrones de diseños geométrico-matemáticos, tal como si ellos ordenaran el despliegue de la realidad, cuando por el contrario, es el despliegue de la realidad el que genera en nosotros diversas formas de percibirla y estar en ella. Relevantes, ya que determinan nuestro modo de estar en el mundo, pero nada más que eso.

¿No es de una enorme arrogancia pensar que en definitiva el mundo está hecho a nuestra imagen y semejanza? Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre esa arrogancia y lo que hemos denominado sapiencia? Que la sapiencia sabe saber y permanecer en la expectación.

La idea de replicación es otro elemento metafísico atractivo, genera la ilusión de que después de todo no desaparecemos, ya que de algún modo nos replicamos, en nuestras obras, en nuestros hijos, en un tiempo que se replica infinitamente al que llamamos eternidad. Ilusiones del desconsuelo por la fugacidad.

Hay otra gran ilusión. La ciencia cree que esas "*leyes*" que encuentra gobernando el universo pueden ser llamadas "*eternas*", como si el universo mismo tuviera una esencia incambiable que permanece a través de todos los cambios y que nosotros podemos conocer. ¿Puede haber algo más metafísico que esa creencia de la ciencia? Los descubrimientos que nos indican que el universo ha sido y llegará a ser algo tan diferente de lo que es hoy, ¿no nos convoca a tener un poco más de humildad respecto de nuestras conjeturas sobre el mundo?

Desde los principios geométricos y matemáticos de Euclides, hasta la geometría fractal propuesta en 1975 por el matemático Benoît Mandelbrot, se ha pensado a la naturaleza como una forma de replicación geométrico-matemática. En principio Mandelbrot había sido despreciado por la comunidad matemática y los fractales tenidos como algo que no servía para nada. Cuando se pudo advertir que no era un invento de computadora sino una nueva manera de concebir a la geometría y que permitiría aplicaciones impensadas como la posibilidad del cálculo matemático de realidades complejas como el movimiento de ríos y mares, la forma de las nubes, o la medición de las costas, entonces la cosa cambió.

Los llamados fractales naturales producen formas de estructura y ordenamiento tanto en el mundo inorgánico como orgánico. Allí se pueden ver los patrones de replicación de la naturaleza y ¿en qué se piensa de inmediato?, "en el diseño de la naturaleza", tal cómo, si al modo de las causas eficiente y final aristotélicas, hubiera algo externo que impone su diseño, un carpintero que da forma a la madera para que se convierta en una silla, un "arquitecto del universo". Y a partir de ese momento todos quieren conocer los secretos del arquitecto, tanto teólogos como matemáticos, filósofos y científicos.

Los fractales son apenas una forma muy limitada de entender la realidad y de representarla. Sin embargo, su capacidad representacional de la naturaleza basada en la replicación iterativa lleva de lo simple a lo complejo, pero en un nivel de simplicidad y complejidad meramente geométrica. Las formas geométricas más cercanas a la pureza, escasamente se encuentran en la naturaleza, en el mundo inorgánico de los cristales. En lo que se refiere al mundo orgánico, si bien es muy fácil encontrar patrones de replicación, las múltiples y complejas fuerzas que actúan en el mundo, impiden la existencia de “ese mundo platónico de las formas perfectas”. Siempre hay algo que desvía, que impide la perfecta replicación geométrica, pero que hace posible la riqueza de lo nuevo, de lo diferente, de lo que escapa al reduccionismo geométrico matemático. Las complejidades de la naturaleza exceden por mucho la de los patrones geométricos aplicados a su representación. La naturaleza se replica, y es fascinante ver, en cualesquiera de sus manifestaciones, ese orden que se reproduce. Pero la riqueza del mundo no radica en la replicación, sino en las rupturas que traen lo nuevo, que crean lo que no existía y que son el resultado de los complejos cruces de fuerzas que desvían y perturban la replicación de lo mismo.

El arte, mucho antes que la matemática ya había dado cuenta de la replicación geométrica. El arte textil primero, la arquitectura más tarde, fueron capaces de exponer lo que la naturaleza evidenciaba. Pero el cambio en los “diseños”, tanto como en los motivos y temas del arte, no es asunto de mera replicación. Otras fuerzas concomitantes lo fueron transformando en manifestaciones muy diferentes.

Los fractales, en el campo de la imagen y de la animación, nos han dado representaciones de un hiperrealismo que nos hace dudar acerca de si estamos en presencia de la realidad o de una fantasía. Pero si se tiene más de doce años no tomaremos a las obras de Pixar sino como una maravillosa “*realidad*” representativa de realidades o de fantasías y no como a la realidad misma. Sin embargo, en el campo de la ciencia seguimos pensando que nuestras conjeturas son capaces de sustituir a la realidad (o a la fantasía). En muchos casos, aunque la ciencia habla de sus teorías como modelos, se olvida de la “*realidad*”, siempre más dura de roer, y termina fascinada con sus modelos, que ahora toman el lugar de la realidad, sustituyéndola. La replicación iterativa, bajo el ojo geométrico, permite mantener todo “bajo control”, esto es, con conocimiento de las *causas*, que han de ser, por supuesto lógico-geométrico-matemático, pero pierde de vista el devenir, que no es solamente el cambio de lo mismo hacia la mismo como replicación, sino de la muerte de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo, que podrá parecerse, tener similitudes, tanto geométricas como ópticas, pero que es definitivamente otro, del que se pudre bajo tierra. Por suerte para él.

Aunque se diga lo contrario, para la ciencia arraigada al viejo dogmatismo, no se trata de atisbar, vislumbrar, aproximarse, al mundo para ser en él; se trata de reducir al mundo a los esquemas conceptuales que permitan dominarlo. En ese proceso debe despejarse toda otra incumbencia sobre el mundo. En todo caso, la metafísica, al igual que la teología o el arte, se ocuparán de otros mundos, pero no de éste mundo, el cual ahora se encuentra bajo el estricto control del modelo científico.

No tiene sentido a un estado de existencia carente de asociaciones. Pero, paradójicamente, lo que el filósofo y el científico llaman mundo de apariencia - el mundo de la luz y el color, de los cielos

azules y de las verdes colinas, el mundo del viento susurrante y de la humedad del césped bajo nuestros pies, ese mundo diseñado por la fisiología de los sentidos humanos - es el mundo en el que el hombre finito se encuentra encarcelado por su naturaleza esencial, ese mundo no existe. Y aquel mundo que el filósofo y el científico llaman el mundo de la realidad - el Cosmos sin color, impalpable, que yace como un iceberg por debajo del plano de las percepciones humanas- como una estructura esquelética de símbolos, ese sí da cuenta de la realidad. (Barnett, 1981 p.99)

Ese mundo de símbolos, matematizable y matematizado, el qué, como nos dice Barnett, “*da cuenta de la realidad*”, ha superado la etapa de la representación sensible y entra en el reino de la certeza científica, de ese modo los atributos de la sensibilidad son neutralizados, ya no produce conocimiento, ni siquiera intuición valiosa, ni siquiera conmoción espiritual. La sensibilidad es desplazada al puro deleite estético, al campo de un ideal de arte que solo puede hablar de *sentimientos subjetivos* y no de *verdades objetivas*. Se ha consumado de ese modo el tráfico que divide la *certeza* científica de las *ilusiones* estéticas.

¿Podremos tener la esperanza de que se llegue a pensar que ni las certezas son seguras ni las ilusiones son engaños?

¿Cuándo sabemos que las certezas no son seguras? Cuando las sostenemos como convicciones que saben de dónde vienen y de lo endeble de sus fundamentos.

¿Cuándo sabemos que las ilusiones no son engaños? Cuando no las tomamos por verdades objetivas y ni siquiera provisionarias, sino como modos de conjugar nuestros deseos con la resistencia del mundo.

Para tener esa esperanza primero deberíamos despojarnos como Nietzsche de una idea de conocimiento como dominio y luego reconocer, también como él, que *la esperanza es infinita, pero no para nosotros*, en tanto decidamos seguir transitando el “*trillado camino de la verdad*”.

No es la primera vez que hemos corregido el rumbo, la esperanza radica en poder hacerlo nuevamente. Nietzsche tiene razón; en la medida en que sigamos haciendo del conocimiento una negación de lo que somos y de lo que podemos aspirar a ser, estaremos perdidos.

Por otra parte Nietzsche cuestiona el imperativo del llegar ser que impide el goce de ya ser. En ese sentido podemos decir que el imperativo del llegar a saber inhibe y desvaloriza lo que ya sabemos. Al contrario de Bachelard, no es lo que sabemos lo que ofusca a lo que debemos saber, sino el afán de un saber incapaz de reconocer que el saber no va del no saber al saber, sino en todo caso, del saber del no saber al saber y que ese saber no nace de la nada, sino de la *sapiencia* que se encuentra a su base como condición óntico-ontológica. *Sapiencia* que no está alojada en una supramemoria, sino que es constitutiva del devenir deviniendo, del suceso sucediendo, del ser siendo.

El concepto nietzscheano de *transvaloración* sería apropiado para dar cuenta de la necesidad de transmutación a la que nos referimos. En general se piensa en los contenidos morales de esa *transvaloración*, en los aspectos que hacen a la idea del *superhombre* como rescate del hombre de la tierra. Sin embargo entendemos que poco se tiene en cuenta que la transvaloración implica una mutación integral que incluye también y necesariamente a la ciencia.

Aquellos que critican la crítica que Nietzsche hace del conocimiento, como por ejemplo en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1990), y piensan que la reivindicación de lo dionisiaco implica una apuesta a la turbiedad del intelecto y los sentidos. No son capaces de reconocer que la forma apolínea de presentar a la ciencia es la que corresponde a los valo-

res que deben ser subvertidos, porque ellos son capaces de mentir de pura sobriedad y ya se sabe que *los niños, los locos y los borrachos dicen siempre la verdad*.

Entendemos que lo que Nietzsche pregona no es una actitud anticientífica, sino el hecho de que la ciencia pueda ser realizada desde otro lugar, como dijimos, el del gay saber (2003). Algunos creerán que pensar a la ciencia como algo alegre, no es para la ciencia que es una disciplina seria y adusta. Se podría pensar que un espíritu juguetón y travieso, como el de Mozart, sólo puede ser posible en el arte, sin embargo, no son pocos los ejemplos de científicos para los cuales el gozo es lo que anima su búsqueda de conocimiento.

Como lo hemos señalado, el locus donde tal revolución de valores ha de producirse no puede ser la cueva del ermitaño, ni del anticristo, ni puede provenir de un anti profeta como Nietzsche Zaratustra (2009). Una trasmutación colectiva requiere una producción colectiva. Quizás del superhombre, que no es un hombre solitario como Zaratustra, sino el arquetipo de un nuevo hombre, gozoso de vivir entre hombres que no aspiran al rebaño.

La recuperación de la verdad consiste en recordar que las *metáforas* son metáforas, que las *metonimias* son metonimias, todas; tanto el concepto de inconsciente de Freud como el cálculo diferencial de Newton.

Nuestro vínculo con la totalidad no debe ser poseerla, dominarla, ponerla a nuestro servicio; sino aprender cómo se juega nuestro ser, un ser inmanente en su condición espacio-temporal y trascendente en sus vínculos con otras *redes de totalidades discretas*, aunque sea bajo su forma de *totalidad discreta*, pero de una totalidad que también es inmanente.

Si pensamos al mundo separado del pensamiento, crearemos que el pensamiento es el reflejo conceptual, abstracto, teórico, modélico, del mundo y que el mundo es lo conceptualizable, abstraíble, empírico, concreto. En definitiva, un *sujeto* para un *objeto* o un *objeto* para un *sujeto*. Esta separación produce un malestar en el sentido de la incerteza sobre los modos en que se entienden las relaciones entre *sujeto* y *objeto* y las consideraciones sobre su religamiento resultan conflictivas. Es por ello que el esfuerzo de la metafísica tradicional en la línea platónico-aristotélica-cartesiana-hegeliana, ha sido plantear la unidad entre ser y pensar, pero prescindiendo de lo molesto, incómodo, irreductible, del *ser*. Para ello el ser debe perder toda irreductibilidad y entonces es convertido en concepto. Ahora sí, a pesar de las connotaciones negativamente metafísicas de esas tradiciones se pone en evidencia la intención de hacer del ser un problema de la episteme exclusivamente.

Las diferentes complejidades complejizan aún más las cosas en los cruces entre ellas; por ejemplo, cuando las dimensiones físicas y químicas producen un salto hacia lo biológico. Las disciplinas química orgánica e inorgánica, son una expresión del cruce de complejidades que superan el orden físico. Pero lo complejo va más allá de la complejidad de la naturaleza y del pensamiento y se agudiza en las formas de concebir esta relación.

La metafísica tradicional al identificar ser y pensar genera una filosofía idealista en la que el mundo, la naturaleza, lo material, lo que emerge de los sentidos, tiene una entidad óntico-ontológicas muy degradada; algunas de las consecuencias: cosificación, degradación, destrucción innecesaria, abuso, desprecio sobre ellos.

La tradición anti metafísica al suponer el pensar como un subproducto del ser, genera una filosofía materialista que pone al pensar como determinado por el ser y a éste como restringido a una idea de naturaleza ciega.

Algunas de las consecuencias son la concepción del conocimiento como reflejo de la realidad, del pensamiento como una actividad biológico-psicológica, al comportamiento como una respuesta a determinados estímulos, sin evaluar que entre lo biológico y lo psicológico hay un salto tan grande como entre lo inorgánico y lo orgánico.

Las versiones más rústicas del idealismo y el materialismo, que suelen ser las que impregnan las ideas y las prácticas de los círculos académicos, científicos, incluso filosóficos, son productores y reproductores de cosmovisiones y de imaginarios que siguen el vaivén de las modas intelectuales, muchas veces separados de las problemáticas que merecen tratamiento y que suelen estar vinculadas a una industria cultural de “*alto nivel*” donde priman intereses comerciales e ideológico-comerciales.

La polarización *subjetivismo/objetivismo*, como lecho de Procusto que vienen atenazando a la tradición Occidental, es funcional a las lógicas de dominio. En ella el sujeto de conocimiento es un sujeto *cosificante* y el objeto, convertido en “cosa”, pasa a la condición de mercancía. La *lógica de la voluntad del poder como dominio* no preserva al sujeto en todas sus dimensiones, principalmente como sujeto de conocimiento, sino que también lo reduce a éste a la categoría de cosa. La *cosa pensante* productiva y reproductiva de relaciones de dominio.

¿Cómo se podía evitar caer en el *subjetivismo* como forma antojadiza de conocer el mundo y en el *objetivismo* como ilusión de que se conoce la realidad? Entendemos que el problema no radica en la dificultad del sujeto para conocer, ni en las posibilidades y capacidades manipulativas de los objetos, sino en la externalización entre sujeto y objeto. En la medida en que se rompa la dicotomía sujeto/objeto, será posible sortear otras dicotomías, como mundo/hombre, cosa/conocimiento, pensamiento/acción, idea/materia y se puedan diseñar estrategias más eficaces para la *instalación del hombre en el mundo*.

Son los aspectos dicotómicos de esta relación los que más se han difundido, incluso más allá de posturas ideológicas; pocos han planteado la dialéctica mundo-hombre de un modo que revele no su *unidad final*, sino su unidad intrínseca, en la cual las jerarquías se encuentran sujetas al devenir.

Nos hemos acostumbrado a pensar desde posturas antagónicas que todo es relativo y nada se puede decir en nombre de la *verdad* o que la *verdad* es objetiva y expresable en conceptos.

Al ser identificado el saber con el conocimiento, Esa unidad ha sido tenida por manifestaciones subjetivas, psicológicas, personales, por impresiones. Pero consideramos que mientras las impresiones implican la separación entre las capacidades perceptivas y los objetos que se perciben, las *sapiencias* implican la dialéctica entre unas y otras. No se trata de integrar dos aspectos extrínsecos que se unen, sino de concebirlos como parte de una unidad compleja y dinámica.

Por otra parte, las *sapiencias* se diferencian de las alucinaciones. Estas últimas son exclusivamente subjetivas o, a lo sumo, como propias de conjuntos de sujetos, dejan la racionalidad afuera (aunque puedan manifestarse en discursos de apariencia racional), son caprichosas, responden a estados alterados de sujetos o grupos humanos, generan metafísicas fantasiosas.

Queremos distinguir los usos de los términos *irracional*, con el sentido de falta de razón, afín a locura, alucinación, enajenación, del término *extra-racional*, que alude a las dimensiones que exceden la racionalidad pero implican otras formas de saberes, de conciencias, de sensibilidades, de sentimientos no enajenados ni alucinados y que se integran en unidad con lo racional.

Las *sapiencias*, que incluyen a la racionalidad y a elementos *extra-racionales*, van mucho más allá de la mera racionalidad o sensibilidad (como captación sensible) que produce el conocimiento, ellas implican y aúnan otras dimensiones del ser, del conocer, del intuir, del reflexionar. Por usar una metáfora, las *sapiencias* tienen además de la capacidad de *pensar con la mente y sentir con el corazón*, las de *pensar con el corazón y sentir con la mente*.

La frase de Pascal (2001) "*El corazón tiene razones que la razón no conoce*", quiere señalar la precariedad de la razón para conocer todas las razones; habría razones, las del corazón, que se nos escapan. Pone de manifiesto el divorcio entre razón y sentimientos, optando por el corazón para conocer lo realmente importante y para lo cual la mera razón sería insuficiente. Interpretamos que para Pascal las razones del corazón no son argumentos o conjeturas, que podría haber dicho: *El corazón tiene verdades que la razón no conoce*. Pero entendemos que la frase de Pascal ratifica antes que rectifica la dicotomía razón corazón:

Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento a, que no participa en ella, trata de combatirlos. Los pirrónicos, cuyo único objetivo es esto, se esfuerzan inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por impotentes que seamos para probarlo mediante la razón, esta impotencia no prueba sino la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, /es/ tan firme como cualquiera de los que nuestros razonamientos nos brindan. Y es necesario que la razón se apoye sobre esos conocimientos del corazón y del instinto, y que sobre ellos fundamente todo su discurso. (El corazón b siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra luego que no hay dos números cuadrados de los cuales el uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proporciones se infieren; y todo esto con certeza, aunque por vías diferentes.) Y es tan inútil y tan ridículo que la razón exija al corazón pruebas de sus principios para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón exigiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra para querer aceptarlas. (Pascal, 2001, pp.208, 209)

La de Pascal no deja de ser una buena justificación de cómo ocurren las cosas en el campo de la matemática y quiere saldar de ese modo los problemas de consistencia. La razón opera de manera deductiva, al modo de la demostración de teoremas, pero los principios, los axiomas, deben ser respaldados por la fe. Se trata de una nueva alianza entre la fe y la razón. Para Pascal, la certeza de los principios viene de la fe y no de la razón, luego la razón opera mediante la deducción, pero no salda racionalmente la certeza de los principios.

Para usar los términos de Pascal, en nuestra concepción *razón y corazón* conforman una unidad de dos dimensiones, pero no dos elementos complementarios. Las certezas de los principios no pueden ser una cuestión de fe, ni tampoco se pueden considerar evidentes por sí mismos; verificados, confirmados o corroborados empíricamente mediante endebles criterios de demarcación. Las múltiples dimensiones que participan de las *sapiencias*, incluyen la ambigüedad de la certeza y la duda, en las que para un determinado contexto o sistema, algo puede ser tenido por verdadero, pero al mismo tiempo el sistema puede ser puesto en duda. Por ejemplo, la mayoría de las afirmaciones de la física clásica se pueden tener por verdaderas, y

de hecho lo hacemos todo el tiempo, pero la perspectiva cuántica no echa por tierra con este o aquel postulado, sino que pone en cuestión todo el sistema.

¿Abandonarán la cinta métrica los mecánicos, carpinteros y costureros, por el hecho de que no quede establecido con total precisión donde comienza o donde termina un objeto en relación al instrumento de medición?

El principio de incertidumbre de Heisenberg no invalida la tarea de los costureros ni la de los astrónomos. Lo que está en juego no es el problema de la precisión o de la verdad, como *adecuación o juegos de lenguaje*, sino el de cortar telas, descubrir planetas en lejanas galaxias, controlar reacciones nucleares, resolver o evitar conflictos *innecesarios*, interrogarse por el *ser*. Del mismo modo quienes piden los mismos estándares de exactitud, precisión, verdad, a todas las disciplinas para considerarlas científicas no entienden realmente de que se trata la investigación científica, ni la vida cotidiana. Quizás una de las razones es que son “*intelectuales*”, teniendo al intelectual por un bueno para nada, como un ignorante de la vida y del mundo, como suele pensar el sentido común, y no un auténtico ser para el cual el intelecto es sólo una dimensión integrada a sapiencias.

Nos parece valioso tratar la relación entre las proposiciones y aquello a lo que refieren, pero también nos resulta de una pobreza supina restringir el *ser* y el *saber* a estructuras argumentativas.

La búsqueda constante de superación de los límites del conocimiento es lo que conduce a la ciencia a los lindes metafísicos, y es el deseo de superarlos el que impulsa desde los temas metafísicos a la investigación científica.

En la metafísica es donde se produce uno de los cruces más prolíficos entre filosofía y ciencia y más particularmente entre filosofía y epistemología. Más adelante trataremos este tema a partir de *interludios*, que nos permitirán dialogar con algunos autores que consideramos nos brindan elementos valiosos para la reflexión.

Las ciencias modernas ya no pueden admitir en su seno las “*verdades del corazón*” al modo de Pascal, prefieren hablar de principios, axiomas, evidente por sí mismo, antes que responder sobre los fundamentos de las decisiones que han tomado o que han heredado. En esa línea anteponen un *apriori de inteligibilidad*, un *paréntesis anti metafísico*, un *como sí*, sobre la *realidad* y el *conocimiento*. Esto les evita caer en enredos metafísicos, en dilemas éticos, en callejones sin salida que entorpecen la investigación científica. No está mal que lo hagan, en la medida en que lo conciben como poniendo en suspenso aquellas problemáticas, reservando un campo de conmensurabilidad frente a la inconmensurabilidad, de certezas frente a la incertidumbre, de evidencias frente a la hesitación. No reside allí la cuestión, el problema radica en una doble conversión que culmina negando la cuestión de fondo. Esas conversiones derivan de las visiones positivistas.

La primera conversión consiste en concebir a la ciencia como un tipo de actividad que se encuentra ampliamente superada para responder satisfactoriamente a temas que la exceden, pero que entendemos que la constituyen. Los problemas metafísicos, como el de la *totalidad*, están allí, son considerados legítimos, importantes, pero, al no poder resolverlos, la ciencia debe dejarlos de lado en procura de no producir *especulaciones infundadas*, sin embargo, en realidad los filtra de contrabando en sus explicaciones.

La segunda conversión consiste en negar lisa y llanamente la existencia y validez de ese tipo de problemas, atribuyéndolos al campo, no sólo de la especulación metafísica, sino poniendo a ésta como sinónimo de superchería, superstición, pensamiento mágico, charlatanería. Esta segunda conversión entroniza la idea de la ciencia como el único saber que puede responder auténticamente por la verdad.

En los días de gloria del positivismo se suponía que alcanzar la verdad absoluta era cuestión de disciplina y de tiempo. Tras la caída en desgracia del positivismo, (al que parece que hoy en día todos han criticado severamente), se yergue el concepto de que en realidad lo que podemos hacer es acercarnos a esa verdad.

Paradójicamente, la metafísica, que había sido alejada en la primera conversión y eliminada completamente en la segunda, como algo sin ningún valor, desaparece de escena, pero deja enquistada en las pretensiones de la ciencia el ansia de totalidad, no ya por el camino de la especulación, sino a través de los seguros pasos de la razón científica.

La convergencia que se intenta en los distintos campos de las ciencias, las multi-trans-inter-disciplinarias, tienen como propósito su unificación. Apuntan a recuperar el sentido de *totalidad* que tuvieron otrora y a reforzar la idea de que se trata de una empresa común, en donde cada parte aporta solidariamente al conocimiento de algo uno y común, aunque hay muchas ambigüedades y vaguedades en relación a en qué consiste esa tarea. Esta rectificación con respecto a la fragmentación y compartimentación del pasado reciente es prometedora, pero también implica riesgos. El más importante de todos es la posibilidad de caer en una concepción totalitaria de la *totalidad*.

Creemos que es posible encontrar una instancia superadora de estas dicotomías si pensamos a la *complejidad* como la unidad de *redes de totalidades discretas*, en las que sujeto-objeto, ser-pensar, son dos dimensiones de lo mismo. Obviamente no en el sentido unificador del idealismo que al separar el ser y la cosa, identifica al pensar con la idea y a esta con el espíritu, mientras que reduce la cosa a materia que tiene que ser *informada* desde afuera.

Para ser consecuentes, diremos que el centro de nuestra tesis no es nuevo del todo, que él se encontraba de algún modo latente en otros discursos que nos constituyen. Y que atravesado por múltiples contradicciones, el concepto de reunificación de las esferas de la ciencia, el arte, la filosofía y otras instancias extra-científicas que hacen a la unidad mundo-hombre, tiene sus antecedentes. Al respecto señala Nietzsche:

La metafísica, la moral, la religión, la ciencia han sido tratadas en este libro tan sólo como distintas formas de la mentira: mediante su ayuda se cree en la vida. «La vida debe inspirar confianza»: la tarea así definida es inmensa. Para resolverla, el hombre tiene que ser ya por naturaleza un mentiroso; por encima de todo tiene que ser además artista. Y lo es también: metafísica, moral, religión, ciencia, todas ellas son tan sólo engendros de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la “verdad”, de negación de la “verdad”. Ese poder mismo gracias al cual violenta la realidad mediante la mentira, ese poder artístico-por excelencia del hombre, lo tiene aún en común con todo lo que existe: pues él mismo es un jirón de realidad, verdad, naturaleza-él mismo es también un jirón de genio de la mentira. (Nietzsche, 2006, p. 43)

La crudeza de Nietzsche revela la recíproca inversión entre verdad y mentira, mentira y verdad. Al poder intercambiarse pierden su valor, en el sentido de que lo que importa, lo que

está en el centro de la cuestión no es el drama argumental, no es la lógica de los conceptos, no es la coherencia gnoseológica, es el hombre, es la vida es la naturaleza, agregamos, es el ser.

La ciencia debe conseguir lo que el arte posee, capacidad creativa, violencia creadora, ilusión verdadera. Buscar ese poder que tiene *en común con todo lo que existe*. De este modo el hombre no resulta un falsificador, un tramposo, un ilusionista, sino un “*genio de la mentira*”, ese “*jirón de mentira*” es para nosotros lo que conforma sus recursos como *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, su ser como conato, como reafirmación que sólo es posible porque no es más que un jirón de realidad, de verdad, de naturaleza. Llamar mentira a esa construcción no es ponerla como sinónimo de falsedad, sino de creación. La analogía con el arte es clara. Lo falso es que la ciencia produce la verdad y el arte la ilusión. Ambos son productores de ilusiones, de mentiras, de simulacros, esa es su verdad, una verdad que crea la verdad del mundo humano, una verdad que no tiene tanto que ver con lo que “es”, como lo dado, sino como lo que está siendo, abierto a la libertad de crearse. La verdad es fija, inmodificable, como dice Serrat, *nunca es triste, lo que no tiene es remedio*, en cambio la mentira es revocable, sustituible, “*refutable*”. Insistimos, no hablamos de engaño, sino de prácticas de ser, de preservación, de reafirmación, que no pueden ser catalogadas de verdaderas o falsas, sino de “*lo mejor que tenemos por el momento*”, pero no como proposiciones, sino como formas de ser. Qué paradójico si llegáramos a encontrar aunque sean algunos puntos comunes entre Nietzsche y Popper.

Pero intuimos que la mentira de Nietzsche es más “*blanda*” que la nuestra. La muerte de Dios proclamada por Nietzsche elimina al garante y parece no haber más “*esperanzas*”. Pero como dice Marcuse (1983), *en Nietzsche todavía hay demasiados elementos del terrible pasado*, Nietzsche puede eliminar a Dios, pero necesita del eterno retorno para que lo que “*sucede*” no quede aniquilado por la eternidad. Para nosotros, lo que se conserva ocurre de acuerdo a configuraciones provisorias de las *redes de totalidades discretas*. Pero, en un proceso sin espíritu absoluto o equivalente, la conservación es provisoriosa y la *aniquilación* definitiva. Los elementos del terrible pasado reclaman que si no existe la posibilidad de la eternidad, la existencia se torna angustiante y si no hay un Dios, por lo menos habrá una idea, una naturaleza, un eterno retorno, como promesa de qué, hay algo que perdura y de que no se cumpla la sentencia de *El Cuervo* de Poe:

Profeta, dime, en verdad te lo imploro, ¿hay, dime, hay bálsamo en Galaad?
¡Dime, dime, te imploro!” Y el cuervo dijo: “Nunca más.” (Poe, 2002, p.38)

Dicho de otro modo, en el proceso dialéctico la conservación es provisoriosa, no hay nada que se conserve definitivamente. Nada es para la eternidad, ni los hombres, ni los átomos como pensaba Epicuro, ni obviamente aquello que constituye los átomos.

Para Nietzsche frente al cumplimiento del gran año cósmico todo retorna, del mismo modo, pero retorna, no hay Dios, pero hay un blando consuelo de permanencia. Consuelo en el que quizá ni el propio Nietzsche creía.

Desde nuestro punto de vista Nietzsche tiene la respuesta al problema, se trate de lo que se trate, el imperativo del ser no es el conocer, sino el goce. Pero *no hay bálsamo ni en Galaad*, ni en ningún otro lado, si lo que se espera es la eternidad del goce. Ese deseo absurdo es el que

abruma la vida, el que convierte la existencia en un tormento por lo que se perderá, el que impide el goce de la libertad de estar siendo. Las únicas alternativas no son las del señor atormentado por lo que hay después de la muerte o la del escudero enajenado en los goces de la carne. Quizás un magro consuelo altruista pudiera ser la esperanza en la continuidad del devenir, aunque éste no necesariamente contenga las tibiezas de la vida, pero, como señalara la desgarrada sensibilidad de Nietzsche si hay esperanza, no es para nosotros.

VII *Philia* y *sophía*

Cuando afirmamos que el asunto de la filosofía es el asunto del hombre, no queremos decir solamente que la filosofía se ocupa del hombre o que es algo propio del hombre filosofar, cosa que evidentemente ocurre, sino que en la filosofía subyacen dimensiones que están presentes más allá de la filosofía misma, que se expresan a lo largo de centenares de producciones históricas, variadas y contradictorias y que penetran y permean todos los gestos, las acciones y las ideas de los hombres, allí donde las alcanzan, de modo discrecional. El pensamiento de hombres como Platón o Descartes no ha hecho más que sistematizar el “espíritu” de su época. Estas ideas han incidido como matrices de valores, comportamientos y de otras ideas que definen los modos de *instalación en el mundo*.

Es indudable que el mundo del mito, de la religión, de la filosofía, de la ciencia, del arte, del trabajo, impregnan conocimientos, comportamientos, *sapiencias*, ideas, formas de estar en el mundo, que comportan multiplicidades y diferencias, pero a pesar de todo ello existen similitudes que acompañan las diferencias que producen los determinismos históricos.

Si a pesar de tantos vaticinios de disolución, superación, muerte, la filosofía todavía se encuentra entre nosotros, es porque en ella permanecen los lazos que sin pudor tejen las redes de la *totalidad*. Esa *totalidad* es abrumadora, pero el deseo que se proyecta sobre ella resulta también inagotable.

Advertimos un hiato, un quiebre originario en el pensamiento filosófico y que, paradójicamente, se expresa como uno de sus mayores anhelos. Al igual que el mito, que aspiraba a la restauración originaria de la unidad hombre naturaleza y sin embargo se aleja cada vez más de ella mediante la cultura; la filosofía busca la unidad entre *Philia* y *sophía* y, en buena medida, produce su separación.

Si la filosofía es *amor* por la sabiduría, esa sabiduría no es el conocimiento parcial o circunstancial de esto o aquello, sino de la *totalidad*, aunque se trate de totalidades discretas. En este sentido la *totalidad* resulta tan inalcanzable como la sabiduría y es por ello que la filosofía se presenta como una tensión, como un deseo de aquello que no puede alcanzar. Pero luego, al identificar ser con pensar, en algunos de sus más relevantes e influyentes sistemas, realiza la astucia de identificar y unir aquello que manifestaba se encontraba separado. El precio para lograrlo es la exclusión pensamiento/mundo. El mundo es desprendido del ser, cosificado y convertido en objeto, el pensamiento extrapolado a la idea. Estos aspectos oscuros que ya estaban presentes en la filosofía luego serán heredados por la ciencia.

La filosofía cuando se debate entre el deseo de desciframiento último del ser, del pensar, de la *totalida*.se resuelve, o bien por la elección de respuestas *totalitarias*, o en su defecto por

una resignación frente a la imposibilidad de alcanzar su objeto de deseo. De cualquier manera esta última postura oculta que también una ambición de dominio totalitario sobre ese objeto de deseo. Es por ello que las formas que esos deseos adquieren no siempre permanecen fieles al sentido de “*amor por la sabiduría*”, sino que se tornan en “*intención apropiadora del mundo*”. A esa intención apropiadora es a la definimos como “*conocimiento malicioso*”, el cual diferenciamos de la *sapiencia* la que proporciona otro tipo de conocimiento al que llamaremos “*conocimiento benéfico*”. Mientras que suponemos a la *sabiduría* y al *conocimiento benéfico* como un modo de integración *armónica* que incluye al hombre, al mundo y a todas las capacidades para estar en él; entendemos al *conocimiento malicioso* como la clausura de toda otra forma de *significación* que no sea la suya.

Debe recordarse que la *sapiencia* no se restringe al conocimiento, pero lo puede producir. El conocimiento benéfico es producto de la *sapiencia* porque se encuentra orientado por la lógica de la voluntad de ser con los otros, el conocimiento malicioso se origina en la *lógica de la voluntad del poder como dominio* y es malicioso en su intención pero también en sus resultados, por el daño que produce. ¿Cómo se llama al conocimiento dirigido a incentivar adicciones, manipular la personalidad, destruir la naturaleza? El daño, si bien se encuentra enunciado por ciertas coordenadas hermenéuticas, supera la emotividad subjetiva de su apreciación en la realidad concreta de la evidencia, en el tipo de destrucción que produce. Los cuerpos mutilados, las redes de comunicación colectivas desarticuladas, los saberes perdidos, son la evidencia objetiva de la destrucción, así como los cuerpos rediseñados, el surgimiento de nuevas redes de comunicación, o el nacimiento de nuevos saberes revelan el flujo objetivo del devenir. El devenir, como la alternancia entre el ser y el no ser, supone un flujo constante de destrucción y creación. Este par antitético también es complementario. La creación supone destrucción y viceversa.

Concebimos el término *armonía* en el sentido clásico de equilibrio y proporción entre las partes y el todo. Por supuesto surge la discusión sobre los criterios para evaluar lo equilibrado o proporcionado. Es por ello que comprendemos el equilibrio como *tensión-contradicción*. Esto es, entendemos la *armonía* como el equilibrio de una contradicción que se sostiene con precariedad, pero que cuando se rompe, lo hace sin destrucciones innecesarias. ¿Cuáles son las destrucciones innecesarias? Aquellas en las que los resultados son gratuitos y no dejan lugar a la conservación de lo que convendría ser conservado, o de lo que podría ser conservado; entendemos que el despliegue dialéctico no necesariamente deja lugar a la superación como conservación. Para bien o para mal hay movimientos dialécticos que conservan y otros que *aniquilan*. La aniquilación es algo malo cuando es innecesaria, esto es, cuando no es el resultado del equilibrio armónico entre destrucción y creación. Podríamos preguntarnos, ¿y cuando es fortuita? En primer lugar es necesario establecer si efectivamente es fortuita y no intencional, si lo es, entonces responde a eventos determinados por el fluir del devenir, no del destino, sino de la impredecibilidad de la asistencia de las interdeterminaciones de las *redes de totalidades discretas*. Filosofía y ciencia que conformaban una unidad en el mundo antiguo se van desvinculando en el mundo medioeval y los intentos modernos por religarlos terminan separándolas aún más. Al perder el vínculo con la filosofía la ciencia marcha hacia su atomización. Uno de los problemas que se

pueden advertir es como la atomización de la ciencia atenta contra sus propósitos de sabiduría y de producción de *conocimiento benéfico*.

La filosofía no se encuentra exenta tampoco de tales divisiones. Hemos señalado al principio como la filosofía se abre en consideraciones que integran múltiples dimensiones propias y externas. La filosofía misma se descompone en disciplinas y los temas son tratados de modo autónomo, pero permanentemente integrados a la *totalidad discreta* que es. Esto es lo que admiramos en sistemas como los de Paltón, Aristóteles, Epicuro, Kant, Hegel, más allá de compartir sus ideas. Son sistemáticos porque exponen de modo integral la complejidad de lo diverso y uno, no por ser articuladores mecánicos de partes. Por ello entendemos que la filosofía como producción colectiva histórica y social, (no los sistemas filosóficos particulares), como productora de sabiduría, puede ser reivindicada como modelo de producción de sabiduría y conocimiento y no como mera letanía por un saber inalcanzable. En sus manifestaciones ambiguas y contradictorias se ha puesto más el acento en la *philia* como deseo de *sophía*, y se ha perdido de vista que la auténtica *Philia* no requiere de la posesión de lo que ama. El sólo hecho de amarlo es su realización. Así, la *Philia* es en sí misma *sophía*.

Suponemos a la sabiduría como la manifestación que revela la unidad del mundo en su devenir. Eso sí, un devenir que difiere del devenir maniqueo de la lucha de los opuestos, sino un devenir que modula indeterminados matices. Así como se dice que “las cosas no son blancas o negras”, del mismo modo, la dialéctica no es entre lo afirmativo y lo negativo, sino una forma de complejidad donde el movimiento y la relación de las de las totalidades va configurando el ritmo del ir siendo y lo afirmativo y negativo se va entretejiendo en redes de complejidad.

Aludimos a un *saber* que aúna las facultades intelectuales pero también las sensibles y las afectivas. Pero esto no debe confundirse con la aprensión del sujeto sobre el objeto. Todas las dimensiones del ser implican el saber. Para poner una analogía. Nuestro cuerpo, nuestros órganos, nuestras células son portadoras de una *sapiencia* que no es mera replicación mecánica, o electroquímica, lo que en cada instancia sabe, lo sabe no como concepto, o como idea, a la que el saber ha sido restringida, sino como ser que es en el fluir del devenir. Es de ese devenir que de pronto se sustancia en esto o aquello que le viene la sapiencia. Frente a tanta sabiduría, eso que llamamos conciencia, pensamiento, idea, empalidece como la palabra frente a la totalidad.

No olvidemos que en su origen *saber*, es, además de reconocer el mundo a través del intelecto degustar, reconocer por el gusto, tener buen gusto, gustar. En el origen latino del término se implican las instancias intelectivas y sensibles. En este sentido, no concebimos a la sabiduría como opuesta a la ignorancia, ya que la más alta sabiduría implica el “*no saber*”, o como lo veremos en Hartmann “*el saber del no saber*” sino a la falta de criterio para discernir entre el conocimiento *benéfico* y *el malicioso*.

En esta línea, queremos rebatir la idea de que aquello que llamamos conocimiento es verdadero y neutro y que cualquier consecuencia negativa puede surgir exclusivamente de su aplicación; que si un enunciado o proposición es falso, no es conocimiento. Entendemos al conocimiento como parcial y relativo, referido siempre a un recorte o fragmento del mundo. Esto no es poco. Pero será nada en la medida en que no se integre con la sabiduría y allí consiste su condición de *benéfico*.

El *conocimiento benéfico* no es sinónimo de verdadero, entendiéndose *verdad* como *adequatío* o como correspondencia unívoca de la proposición con los hechos; ni bueno, en un sentido moral. El *conocimiento benéfico* es incierto, pero deseable, porque tiene la capacidad de mejorar las condiciones de posibilidad de ser de quién lo alcanza; no busca su reafirmación *per se*, sino que fluye y se desliza por sus contradicciones y se compara y se prueba frente a otros conocimientos que se le oponen o a los que se opone.

El *conocimiento malicioso* no lo es por ser falso, sino por tener la pretensión de colonización del saber, por tratar de imponer sus sesgos particulares tales como si fueran universales, unívocos y absolutos. Su gran problema radica en que se quiere poner fuera del devenir, se quiere a sí mismo como omnisciente, como un juez que juzga sin que lo alcance la sentencia, como una forma de ser independiente del ser y se reafirma en sí mismo de manera dogmática. Desoye, no acepta, crítica, o niega mediante proposiciones tramposas todo argumento que lo cuestione. No es amigo de la sabiduría porque impide la reflexión crítica y porque estanca todo crecimiento y desarrollo intelectual y ontológico, esclerosándose, esclerosando todo lo que hay a su alrededor e impidiendo el fluido intercambio entre diferentes posturas y cosmovisiones, que es a la postre lo que permite abandonar estrategias retrogradadas.

Como se verá más adelante, la filosofía es el ámbito en el cual se han producido y todavía se producen fluctuaciones entre sabiduría y conocimiento malicioso. La filosofía olvida en no pocas ocasiones su amor por el saber, se afana en la posesión del conocer y se torna maliciosa. Es inevitable que en todo filosofar se encuentre presente tanto el *conocimiento benéfico* como el *malicioso*. Es parte de la tarea de la filosofía y de la ciencia identificar en su propia acción estos elementos. Es indudable que una disciplina que se supone neutra frente a las consecuencias que produce o puede producir, difícilmente tendrá la capacidad para revisarse a sí misma. El amante de la sabiduría reconocerá esta situación y batallará con la tensión-contradicción en sus entrañas. Pero cuando el *conocimiento malicioso* ha invadido y colonizado todos los espacios, entonces ya no podemos hablar de *filosofía*, sino de una *misosofía*, de odio por la sabiduría, de necesidad.

El *conocimiento malicioso* obra de mala fe, distingue entre lo verdadero y lo falso (allí donde se puede distinguir) y como el peor atributo de la sofística busca lo conveniente como condición de su prevalecer; prefiere el beneficio propio antes que ajustarse a un equilibrio deviniente.

Pondremos un ejemplo para advertir la diferencia entre *sabiduría*, *conocimiento malicioso* y *conocimiento benéfico* las que más adelante serán aplicadas a nuestro asunto de investigación.

Es bien conocido el pasaje bíblico de, 1 de Reyes 3, 16 al 28, en el cual el Rey Salomón, reconocido precisamente por su sabiduría. Este es consultado por la disputa de dos mujeres que se atribuyen la maternidad de un niño. Ordena entonces traer una espada para dividir al niño en dos. Una de ella concede la entrega a cambio de que viva, la otra afirma que si no es suyo no será de su rival. Entendemos que la actitud de Salomón implica sabiduría y conocimiento benéfico. ¿Por qué es sabia la decisión de Salomón? ¿Porque reconoce a la mujer que ha parido al niño? ¿Porque se ajusta a los códigos y al derecho? ¿Por qué respeta prácticas consuetudinarias? Por ninguno de estos motivos. Lo es porque decide dárselo a la que se ha comportado como una madre, a la que ha pensado que era lo mejor para el niño. Porque reconoce que es lo

que está en juego. Y a esa se lo entrega. Hay justicia, en primer lugar, para el niño, por darle por madre a una mujer que lo merece y que prefiere el bienestar del niño a su posesión; en segundo lugar para la mujer que lo obtuvo, porque demostró ser merecedora del niño al haberse comportado como una madre, aunque quizás no lo hubiese parido. Hay justicia para la que prefirió la muerte del niño antes que lo tuviera otra, ya que se quedó sin nada. El valor de la acción de Salomón no radica en haber descubierto la *verdad*, sino en haber hecho la verdad mediante un gesto que logra lo mejor. Y lo mejor no es lo que beneficia a uno en detrimento de otros, sino lo que permite modos de fluir que se preservan de la destrucción innecesaria. Este es el sentido profundo de construcción del conocimiento. La *evidencia* de la *verdadera* madre no es puesta por ninguna prueba jurídica, por ningún testimonio calificado, en nuestros días por ningún ADN, sino por el *amor*, que implica a la *justicia*. La justicia está en la *philia*, y por media de la *philia* es que se hace la justicia y el bien. El conocer la madre biológica del niño no hubiera resuelto el problema, ya que no se trata simplemente de la maternidad biológica, sino de saber con cuál de las mujeres convenía más estar al niño, esto es, cuál sería la que se comportara como una madre para él y cuál mujer merecía la recompensa de la maternidad.

Se nos puede acusar de mezclar asuntos gnoseológicos, morales, criterios de verdad semántica con juicios de valor. Quizás no lo hagamos del mejor modo, pero entendemos que de eso justamente es de lo que se trata, de recuperar la unidad perdida de lo óptico-ontológico, lo gnoseológico, lo ético, lo estético, lo racional, lo extra-racional.

Como muy bien señala Castoriadis en su artículo: Transformación social y creación cultural, citando a Aristóteles:

Parece que las ciudades se mantienen unidas por la *philia*, y que los legisladores se ocupen más de la *philia* que de la justicia. A los *philoí* la justicia no les es necesaria pero los justos necesitan de la *philia* y la justicia más alta participa de la *philia*... Los *philiae* de los que hemos hablado (sc. los verdaderos) están en la igualdad... En la medida en la que haya comunión-comunidad, en la misma medida habrá *philia*; y también justicia. Y el proverbio, 'todo es común para los *philoí*', es correcto; porque la *philia* está en la comunión-comunidad» (Ética a Nicómaco, VIII, 1,7,9). Castoriadis (1986, p.22)

A la *philia* no le es necesaria ni la justicia, ni el conocimiento, ni la verdad, como algo que se adosa a ella; pero no porque pueda prescindir de ellos, sino, por el contrario, porque los contiene. En este sentido, el *amor* a la *sabiduría* implica el amor al amor, porque el saber es amor y el amor es saber y como tal no puede ser deseo de posesión.

Para Freud (1979), por ejemplo, el amor surge del deseo sexual coartado en su fin. Es una sublimación de los instintos que restringe los objetos de deseo, pero que enriquece los vínculos con otras dimensiones o formas de amor, paterno filial, amistad y otros. Pero, ¿de dónde surge el deseo sexual? No en el sentido de su funcionalidad orgánica y hormonal, sino de su génesis. Decir que proviene de Dios no es otra cosa que remitirlo a una instancia que precede las instancias culturales y yendo más atrás biológicas. No entraremos en esta cuestión por la complejidad de las implicancias teológicas, pero diremos que la idea misma de Dios compromete una sapiencia que trasciende a Dios. La idea de que Dios es amor, y de que Dios es todo, conlleva el supuesto de que la totalidad es amor. Los términos afines a amor como: cariño, afecto, amistad, simpatía, cuidado, denuncian esa *sapiencia* de que las formas de *discordia* que regulan el devenir tienen que estar sustentadas en el amor. Las formas que adquiere

el amor en el mundo humano no son sino la recreación de un elemento *fundante* de la totalidad. El amor, como elemento capaz de regular la violencia, la destrucción necesaria y en procura de preservar formas más complejas y duraderas, como *redes de totalidades discretas*, es lo que se opone al odio.

El amor del que hablamos no es el de la edulcorada afectación sentimentalista, ni el del imperativo de las transacciones religiosas, que pide el amor a Dios, para que Dios otorgue la vida eterna. ¿Y si no queremos la vida eterna, nos encontramos libres de amar a Dios? Los que así piensan no conciben en sus mentes, ni en sus corazones, que no se pueda ambicionar la vida eterna. El punto de partida de estas concepciones es el egoísmo, que se funda en el falso amor propio y en el temor. Es sintomático que el cristianismo haya pontificado a Pedro, que negó a Jesús tres veces y condene a Judas, quién fue capaz del máximo renunciamiento para que se realizara el plan divino, no sólo entregar su vida y su honor, sino su alma.

Amor y odio no son considerados aquí como dos principios ontológicos, por eso no hay teísmo de ningún tipo, ellos se ponen de manifiesto en los modos en que se llevan adelante las *estrategias de instalación del hombre en el mundo* y en las *lógicas de la voluntad* que las impulsan. Estableciendo una analogía con el modo en que Kant entiende espacio y tiempo, diremos que amor y odio, no son cosas, no son conceptos, son las condiciones de posibilidad que se encuentran a la base de toda posibilidad de *devenir*. En el caso del amor, como aquello que propicia la preservación, la libertad, la creación, la complejidad, la postergación del *aniquilamiento*, o en su defecto *el aniquilamiento* justo y a tiempo. El odio como reafirmación a expensas del todo que favorece la *aniquilación* innecesaria. Lo que se encuentra inspirado por el odio puede parecer como producto del amor porque, circunstancialmente parece favorecer lo que el amor favorece. Esta es una de las astucias del odio, tratar de mostrarse como amor, pero a la larga sus intenciones parasitarias y gratuitamente destructivas, evidencian que su accionar va en la dirección de una autoafirmación que destruye las mismas *redes de totalidades discretas* que le dan sustento.

El término "*amor*" conlleva una multiplicidad de significados que refieren a distintos tipos de sentimientos. Los antiguos griegos distinguían los tipos de amor con diferentes palabras. *Eros* aludía el deseo, que podía o no tener connotaciones sexuales. El término *ágape* puede ser entendido también como *fiesta* y éste como celebración que rompe la temporalidad cotidiana para dar lugar a la *comunión de la comunidad*. Sea "*sagrada*" o "*profana*", involucre elementos espirituales o carnales, la *fiesta*, el *ágape*, es una manifestación de amor que quiere, que busca el momento de compartir la comunión-comunidad. Tuvo mayor uso entre los primeros cristianos, y se lo vinculaba con las comidas de confraternidad, como por ejemplo, la última cena de Cristo con sus discípulos. Se presenta como un tiempo sagrado, porque es el tiempo de la *armonía*, es el tiempo del goce, de la gratificación, del compartir, de la isonomía; en oposición al tiempo profano, tiempo de sufrimiento, del esfuerzo injusto, del egoísmo, de la heteronomía.

El término *philia*, que ya hemos definido sobradamente, es el que adoptaremos como una categoría que a pesar de su especificidad, entendemos involucra a los demás.

La filosofía griega en parte rompe, pero en parte conserva una religiosidad, como por ejemplo los pitagóricos. Esas líneas religiosas luego se proyectan sobre el mundo Medioeval.

Si la isonomía no es posible para este mundo, entonces habrá que resignarse, aceptar lo dado y esperar a otro. Esta distinción y sus pretensiones no solo se las puede encontrar en la religión. Cuando la filosofía separa el mundo de la perfección, eternidad e incorruptibilidad, del mundo de la corrupción y la degradación; cuando distingue intelecto y sensibilidad, pensamiento y afecto, episteme y doxa, ciencia y arte, está orientada a los mismos fines.

Pero la filosofía no solo ha sido eso, sino también la denuncia de esos “*sofismas*”, porque en su seno se debate la tensión-contradicción y no se la puede ocultar. Este es otro aspecto que la ciencia ha heredado. Los sistemas filosóficos y los científicos pueden ser dogmáticos, tanto o más que los religiosos, porque se respaldan en que no los asiste la creencia, sino la razón. Pero la filosofía y la ciencia, como producciones históricas, sociales y colectivas son portadoras del espíritu crítico que es capaz de cuestionar sus propios fundamentos.

La *lógica de la voluntad del poder como dominio* desata ideas, prácticas, sentimientos, anti-comunitarios. Lo anti-comunitario no es lo que repulsa a la comunidad, sino lo que se sirve de ella con intenciones y *conocimientos* maléficos. Lo malicioso no radica en sacar provecho de lo comunitario, sino en obtenerlo perjudicándola en sus dimensiones individuales o sociales. Reafirmando el propio ser a expensas del ser de otros. Aunque sea promovida por la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, las motivaciones que guarda en sí, expresan debilidad, temor, angustia. Esto no quiere decir que en la *philia* no estén presentes también estas últimas. La diferencia radica en que mientras la *lógica de la voluntad del poder como dominio* cede ante ellas y desata fuerzas destructivas y opresivas, la *Philia* las enfrenta y entonces su debilidad se convierte en fortaleza, el temor en coraje, la angustia en serenidad y prudencia.

El temor parece haber ganado sobre una forma de significación menos paranoica. A causa de la expansión del temor, el amor por la sabiduría se diluyó en el afán de dominio, control, registro, que se han convertido en sinónimo de conocimiento y los saberes se miden por su utilidad, entendiendo utilidad no como lo beneficioso en tanto produce un bien, sea este moral, material, personal o social, sino como lo rentable, lo que permite obtener ganancia. Ese signo de la modernidad se ha potenciado en el siglo XXI. En este sentido, suponemos a toda producción humana no solamente como social, en tanto se realiza en el contexto de la interacción humana, en esas formas de sapiencia a las que llamamos sociedades, sino que la entendemos como *colectiva*, esto es, como el resultado de acciones que entienden a la sociedad no como un mero aglutinamiento de individuos interactuando entre sí, sino como *colectivos* que generan el conocimiento en el entramado de relaciones complejas.

Así como el amor ama al amor y no se confunde con otra cosa porque *sabe* aquello que ama, no como mero objeto del deseo, sino como deseo que ha alcanzado la capacidad de reconocer, de saber, en lo que ama: la alteridad irreductible, las diferencias constitutivas, las particularidades recónditas, la libertad de ser; del mismo modo la *lógica de la voluntad del poder como dominio* ignora todos estos asuntos. Considerando, como diría Kant, al otro y a lo otro no como un fin en sí mismo sino como un medio para su propio fin.

La *philia* es amor por la sabiduría no porque no la pueda alcanzar, sino porque no aspirará a la posesión o al dominio. Sabe que el dominio conduce a formas de destrucción perniciosa. Salomón descubre a la madre porque su sabiduría le indica que una madre no quiere la destruc-

ción de su hijo, ni lo quiere para sí con afán posesivo, sino para acompañarlo, para que pueda crecer y llegue a ser él mismo.

Según el concepto tradicional que surge del término *filosofía*, a los hombres no nos ha dada la *sophía*, pero sí la *philia*, como si ambas se encontrasen separadas.

Más allá de sus ropajes históricos, la filosofía ha tenido la capacidad de renovar el asombro. Un asombro que al mismo tiempo puede ser espanto y maravilla, temor y confianza, desasosiego y esperanza. Pero en medio de ello afirmamos que si hay *philia* entonces hay *sophía* y si hay *sophía* es porque hay *philia* y que lo demás es soberbia e intentos de dominio.

VIII Estrategias y significación

El concepto de *estrategia* tiene aquí el sentido llano del diseño, de la organización y de la implementación de acciones con el propósito de alcanzar un fin. El fin es la *instalación*, no entendido solamente como fijar residencia, sino como modos de realización del devenir del ser.

La muerte y la necesidad persiguen al hombre desde la oscura noche de los tiempos, le provocan *temor*, *angustia*, *dolor* y *sufrimiento*. La experiencia humana ha tenido que lidiar, a diferencia del resto de las especies, no sólo con el padecer y el sufrir, sino además con el reconocimiento de su finitud, lo que duplica la vivencia del dolor. La conciencia no emerge como la simple certeza de sí, sino como experiencia dolorosa que genera temor. El hombre no solo muere, sabe que muere y la muerte no se presenta simplemente como el momento último de la vida, muy por el contrario su certeza se hace presente a lo largo de toda la vida, la muerte se instala como una amenaza constante que genera una angustia constitutiva que, como señala Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*,

... no es por esto o por aquello, no es por éste o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. (Hegel, 1973, p. 119)

El espíritu humano se ha templado en la adversidad, ha mostrado un enorme poder de resiliencia, ha sido capaz de soportar los peores dolores, entre ellos la necesidad y la muerte. Ha encontrado formas de aceptación para ellos, pero hay algo que sin embargo no ha podido ni puede sobrellevar, que le pesa más que cualquier calamidad, más que la muerte misma, esto es, la falta de *sentido*. Esta angustia ha querido ser aplacada con diferentes *estrategias*. Las *estrategias* guardan una doble dimensión, la *preservación* y la *significación*, incluso mediante aquellas prácticas enajenantes que son una forma perversa de *significación*.

Se nos podrá objetar que frente a las premuras de la subsistencia, la búsqueda de *sentido*, como significación simbólica, parece algo fuera de lugar, propio de preocupaciones que pertenecen a instancias en las cuales el peligro de morir ha sido superado. En el hombre no se pueden separar las estrategias de preservación del mundo simbólico en medio del cual se realiza. En él se abre paso no sólo la necesidad, sino también el deseo, que no es la simple apetencia, sino la inquietud incierta por algo indefinible. El modo en que un animal hambriento reacciona frente al peligro de la pérdida de su vida es muy diferente al de un hombre en la misma situación. El deseo en el hombre no es simplemente instinto de supervivencia, es deseo de ser.

El hombre ha orientado y orienta sus *estrategias de instalación en el mundo* con el propósito de *preservarse y significarse*, pero no a cualquier costo, ni con cualquier propósito. Desde Aristóteles, Epicuro y aún antes, pasando por Freud y Nietzsche, se ha planteado que esa preservación tiene como objetivo alcanzar la felicidad. Esta ha sido entendida de diversos modos. Unos pusieron el acento en el intelecto, otros en la carne, otros en el espíritu, pero siempre como un fin. Nosotros disentimos en plantear a la felicidad como un fin, también discrepamos con los sentidos habituales de felicidad como mero placer o bienestar. Creemos que la búsqueda de significación puede procurar curiosas formas de felicidad que impliquen incluso el dolor, la precariedad, el sufrimiento y hasta la muerte.

Entendemos la idea de la maximización de la felicidad como simple bienestar, o seguridad, como un anhelo de las mezquindades y los temores burgueses. No hablamos de masoquismo, sino de formas de ser abnegadas, generosas, desinteresadas, altruistas, que no buscan el dolor y el sufrimiento, pero que no rehúsan padecerlo cuando conducen a la significación. Será en todo caso como la felicidad de Sócrates, que prefiere beber la cicuta y morir, ya que huir no sería un acto de preservación de la vida, sino traicionar sus principios y la significación de su ser. Para Aristóteles el fin del hombre es la felicidad. Es verdad que luego define esa felicidad humana como la búsqueda de conocimiento, pero no lo separa del goce. La ciencia se queda con el conocimiento y se olvida del goce de ser y de que la felicidad como goce debe ser uno de sus objetivos.

Las *estrategias de instalación del hombre en el mundo* se han orientado desde sus orígenes a la preservación de la especie y de los sujetos que la conforman y se han revelado como eficaces en la medida en que han propiciado formas sustentables de existencia, las que al realizarse pueden también *objetivarse* en sus resultados.

La herencia platónica nos ha dejado la idea de que las razones, que son siempre buenas, deben imponerse a las pasiones, que son siempre malas, cuando en realidad muchas veces las buenas razones logran atemperar a las malas pasiones, pero en no pocas ocasiones las buenas pasiones logran limitar a las malas razones. ¿Cómo distinguir las buenas y las malas razones y pasiones? Más allá de toda determinación cultural, un niño puede distinguir que es bueno y que es malo por encima de la multiplicidad de los valores de la cultura a la que pueda pertenecer. Porque en toda cultura lo considerado bueno es lo que preserva la vida de la comunidad y del individuo, pero no en sí mismas, sino como expresión de lo que significa ser un individuo en esa comunidad. No importa que esos valores sean antagónicos de una cultura a otra. Matar ciertos animales para una cultura puede estar bien y para otra ser tabú. Lo que importa es el criterio con el que se dirimen los conflictos, porque allí donde se presenta el conflicto es donde la cultura se ve obligada a repensar sus estrategias de instalación, donde las ideas y las prácticas reinantes comienzan a ser cuestionadas a causa de algún tipo de desconformidad, en donde la inercia del devenir puede cambiar de rumbo. Esos conflictos y los cambios que se producen, tienen en el mundo humano connotaciones en las ideas y en las prácticas.

Freud (2008) señala como propósito principal de la pulsión de vida en el ámbito de la cultura la conformación de grupos humanos cada vez más amplios y duraderos.

Entendemos que lo que siempre estuvo en juego no fue el conocimiento de la verdad, ni siquiera de acercamiento a la verdad, sino la búsqueda de *significaciones* como posibilidad

de garantizar formas de *sapiencia* capaces de sostener y prolongar eficazmente la *preservación*, pero, que esa preservación tenga algún sentido.

Aquí y para nosotros la tarea se amplía y complejiza, en la medida en que intentaremos mostrar que la *sapiencia* no es palabra sobre el mundo, sino modo de ser y modo de estar en el mundo

Como veremos, la ciencia, aunque reciente, no es la estrategia más extendida, en el sentido de la que más se sirven la mayoría de los hombres para significar sus vidas. Aunque no se lo quiera aceptar la más extendida sigue siendo la religión. Sin embargo, es la ciencia la estrategia dominante, en el sentido de que es la que conduce el desarrollo civilizatorio y genera condiciones que tienen consecuencias que afectan a todos.

Dentro de la ciencia, la epistemología se constituye como el núcleo justificador de esa estrategia, hacia el exterior, y a pesar de su supuesta hegemonía, lidiando con otras estrategias, como la religión y el mito, hacia el interior envuelta en luchas intestinas que tienen distintos proyectos de significación con principios antagónicos. Esos *principios* generan ideas y prácticas que conforman el campo epistemológico, los combates encarnan en ellos las *intenciones* de las estrategias: *preservar* y *significar*. Entiéndase que esa preservación y esa significación tienen diferentes niveles. Se trata de preservar y significar el ser, el ser del hombre en el mundo, el ser de cada intento de significación epistemológica. Dicho de otro modo, cuando se desarrolla una significación que quiere justificar una postura epistemológica, no se trata solamente de una justificación, la epistemológica, se trata de una justificación del ser del hombre en el mundo, pero además, de una significación y de una justificación de cada individuo que asiste al campo como un sujeto humano.

Como se ha dicho, entendemos que lo que inicia la búsqueda de conocimiento no es ni el asombro, ni la curiosidad, ni el deseo de saber. A nuestro entender hay un imperativo mucho más profundo, común a todo ser vivo, la necesidad de sobrevivir pero, como ser cultural en el que se ha desarrollado un reconocimiento de su situación, ya no se quiere simplemente vivir, sino, además, *significar la vida*.

Preservar implica enfrentar exitosamente las amenazas de destrucción más acá de los destinos necesarios de *aniquilación*.

Significar implica al mismo tiempo dar sentido y también *cuidar*, impedir lo inusitado, garantizar la continuidad, pero también romper en procura de lo nuevo, terminar con lo que impide el fluir del devenir y dar sentido al proceso y a su fin. *Significar* es otorgar a todo significable una significación que excede la dimensión simbólica del signo o del lenguaje, puede ser por medio de ellos, pero apunta más allá de ellos. Su intención más profunda no es codificar el mundo, ni representarlo, ni decirlo, es dar al ser un propósito, ya que éste no se recuerda ni se descubre, se crea. Por ello no planteamos aquí este concepto en términos de la lingüística estructural saussureana o lacaniana, aunque se puedan dar ciertos puntos en común. No estamos planteando aquí la significación en términos semióticos o psicoanalíticos, sino en un sentido óntico-ontológico. El uso de la palabra, la importancia capital de la misma en la conformación cultural, social e individual opaca otras dimensiones no mediadas por el simbolismo de la palabra, el discurso, el logos.

En consecuencia, es premisa de este trabajo, que la tarea de *significar* no se plantea como un conocimiento que representa, refleja o explica, ni como un consenso intersubjetivo que *interpreta* o *comprende*, sino como un modo de dar *significado* a las instancias de instalación en un momento del espacio-tiempo y que son constituyentes, en tanto determinantes y transformadoras de situaciones objetivas que pueden ser objetivadas más allá del consenso intersubjetivo por la marca significadora que imponen determinados eventos. El *modo de objetivación* y el *consenso intersubjetivo* influyen en las estrategias de instalación y en la *intencionalidad* de las *voluntades de poder ser*, pero cuentan con el ser como devenir como algo previo a ellas, que deviene con ellas.

Elementos extra-rationales intervienen en los procesos de significación, conforman un universo que muchos han negado y otros han considerado como una dimensión paralela que puede pertenecer al campo de la moral, pero no de la ciencia, que no está hecho de palabras, ni de gestos, que puede manifestarse a través de ellos e interactuar con ellos, pero que no tiene el origen en ellos. Quizá se pueda encontrar alguna relación de esta noción de lo extra-racional con lo que Lacan llama ese “resto” “*insignificable*” de lo irreductible simbólicamente y, en consecuencia, no lo podamos nombrar, pero ello no impediría de ningún modo su capacidad significadora. Esa capacidad se evidencia en la manifestación de lo que hemos llamado *sapiencia*. En todo caso el inconsciente podría ser uno de sus lugares de manifestación, pero al igual que en otros campos, lo que se “*manifiesta*”, no es todo lo que es.

El misterio no está en lo que se ignora, sino en que, todo lo que es, está presente de modo completo, pero no es todo lo que se manifiesta. Se podría preguntar: ¿y si no se manifiesta, como sabemos que es? La respuesta está presente en todas las estrategias, incluida la ciencia. Se sabe por el modo en que se manifiesta lo que sí puede ser conocido. El *saber* no es el mero conocer, es el plus del conocer; es la instancia que permite reconocer lo no conocido en su relación dialéctica con lo conocido. Ya lo desarrollaremos más adelante, es el *saber* del no saber y algo más, es el *saber* que permite la producción de conocimiento. Lo que efectiva, verdadera y objetivamente se conoce (muy poquito y en el contexto de una totalidad discreta) sólo es posible por el *saber*.

Por lo tanto, la *significación* a la que nos referimos, tiene aspectos simbólicos y lo que podría parecer paradójico, no simbólicos, sino protosimbólicos.

Buena parte de la tradición filosófica de Occidente descansa en la reflexión sobre la *falta*, sobre lo incompleto. Desde las esencias platónicas hasta el espíritu absoluto de Hegel, se trata del recorrido por querer significar de modo ocluyente. Siempre se trata de alcanzar el ser, de llegar a ser, de venerar al ser o de tenerlo como modelo y ello sólo por la vía del conocer. De este modo un ser concebido en identidad con el pensar y que deja de lado otros aspectos constitutivos extra-rationales, no alcanza a descubrir lo que Nietzsche expreso de forma desgarradora, “*que ya se es*”. Parafraseando esta idea podríamos decir que se nos ha hecho creer que por medio de la razón alcanzaremos el saber y se nos ha prohibido el goce de que ya sabemos. Obviamente, ni somos ni sabemos en forma absoluta, completa o definitiva, pero el caso es que allí, solo allí, está la *gracia*.

Hay clases de misterios que se develan con el conocimiento, hay clases de misterios a los que puede haber una aproximación mediante saberes, hay clases de misterios que se intu-

yen, pero nada es misterio si no se encuentra de algún modo presente. Si estuviera presente en el conocimiento no sería un misterio, pero necesariamente ha de estar presente en el *saber*, no como una intuición vaga, sino como condición de posibilidad de todo conocer. El *saber* es la instancia, a veces difusa y otras clara, de la génesis y el tránsito entre el misterio y el conocimiento. ¿Cómo puede no importarle esto a la ciencia y particularmente a la epistemología?

Los grandes errores y las grandes falacias provienen de no discriminar el tipo de misterio y el modo de abordarlo, de extrapolar un único modo de abordaje para todo posible misterio. El *significar*, no atado a lo simbólico radica en hacer tangible el ser como devenir. Todas las vías señaladas (simbólicas) son llamados de atención, convocatorias, niveles de registro. La *significación* puede darse por medio de lo simbólico, pero no es lo simbólico, está en las palabras, en los gestos, pero no es ni la palabra ni los gestos, si siquiera lo que en primera instancia ellos quieran comunicar. La *significación* se encuentra en la *trascendencia*.

Recordemos los sentidos que hemos otorgado al concepto de trascendencia. Recordemos aquí que definimos *trascendencia* como el encuentro que hace tangible de muchos modos, racionales y extra-racionales al ser para sí y para otro. El encuentro con lo otro del que derivan el yo y el tú, no sólo instancias que se constituyen recíprocamente, sino las únicas en donde el posible ser del hombre puede llegar a ser. Como hemos dicho: *el trascender es el encuentro con lo otro en su condición de otro*.

No son los motivos, ni las circunstancias, ni las *intenciones*, ni todo el complejo universo simbólico que puede manifestarse, lo que hace a la trascendencia, es el encuentro en lo que no es sino en el encuentro, es el encuentro mismo.

Toda instancia, forma, manifestación de ser, es encuentro. El encuentro es la condición de posibilidad del ser, si el ser que se es, se encuentra en el fluir, en el devenir y no en lo fijo, entonces la *significación* no *significa* lo estático del concepto, sino en el encuentro significativo. Lo estático no puede ser *significado* de ninguna forma. Esta es una declaración contra parmenídea. Lo estático es una conjetura incontrastable, lo *contrastable* es lo dinámico, que nunca nos remite a lo fijo, sino a lo que está en continuo cambio, no solo cambios discretos, sino cambio en la dialéctica *preservación – aniquilación - creación*. No se entienda creación como la *creatio ex nihilo*, que nos propone la estrategia religiosa, sino como la emergencia de lo que sólo llega a tener ser en sí y para sí en la medida en que alcanza la libertad con respecto de toda otra totalidad discreta, pero siempre como encuentro. Por ello no es posible en ningún caso formular leyes universales y eternas, porque determinados estados del ser pueden parecerse eternos pero en realidad son apenas más prolongados que aquellos con los que estamos acostumbrados a negociar, y sólo tienen la apariencia de la eternidad. La universalidad de los juicios puede tener un alcance discreto, sólo referido a momentos fugaces del devenir.

Lo que impulsa al ser, es el deseo de ser, no la obsesión por la verdad. La obsesión por la verdad, tanto en la religión como en la filosofía y la ciencia, no tiene su causa en el querer conocer, sino en apaciguar el temor.

La *significación* parte de la búsqueda de sentido del ser atravesado por la *sapiencia* de la finitud. Esa *sapiencia* se objetiva en el hombre en la certeza de la muerte y la amenaza del sufrimiento. La obtención de ciertas “*seguridades*”, “no tener hambre, no tener frío, no tener sed”, no ser devorado por bestias o muerto o esclavizado por otros hombres, ha sido y sigue

siendo para muchos millones de personas el principal objetivo existencial. Frente a esa tensión, las *estrategias* de instalación no pierden la intensidad significadora, porque a lo que se busca dar significado es a aquellas mismas cosas que dieron origen a la cultura. Pero, para parte de la humanidad esa situación ha sido superada y en ese contexto surge la siguiente pregunta, que se formula Castoriadis en torno a la transformación cultural, ¿qué es vivir cuándo no existe el peligro de morirse de hambre? De ese suelo es que nacen las estrategias que no sólo intentan significar, sino además justificar esa significación.

Mientras que las estrategias de preservación vital suscitan entre otras cosas la técnica, las estrategias de justificación suscitan la *significación*. Mito, arte, religión, filosofía, ciencia, son modos que una vez que surgen no desaparecen. Se pueden opacar como estrategias rectoras (y habría que ver hasta dónde y por qué), pero permanecen en contexto discretos en todas las sociedades.

Las formas de *preservación* en el contexto humano emigran hacia estrategias no naturales. La *preservación* entonces encuentra un modo de realización en la *significación* y la *significación* se torna a su vez en *estrategia* de la *preservación*. La conformación de significaciones cada vez más alejadas de la *supervivencia* no deja de sostener en todo momento a ésta, pero cuanto más se abstrae la *significación* de las condiciones inmediatas de existencia, más se divorcia de las fuentes que la motivaron.

La filosofía no deja atrás al mito porque tuvo la capacidad de demostrar que es falso, ni a las formas primitivas de la religión.

El mito se presenta como algo que debía ser superado porque desapareció el universo, la *totalidad discreta* en donde funcionaba como estrategia eficaz, así como la religión deja de ser una *estrategia* dominante por el mismo motivo. Esas *estrategias* representaban un lastre para las nuevas condiciones históricas, no porque se revelaran como las supuso luego el positivismo, como fuente de ignorancia, superstición, barbarie, oscurantismo, sino porque se desintegraron en las nuevas encrucijadas. Roto el contexto en que la magia era la garantía de identidad, de preservación, de significación, desacralizado el mundo, aquellas prácticas perdieron su capacidad prístina como *estrategias* eficaces y se tornaron en despojos de lo que eran a través de los procesos de secularización, lo que no quiere decir que allí donde las *estrategias* dominantes se desdibujan, el mito y la religión no sigan teniendo una *intención significadora*.

Es en la filosofía que aparece por primera vez la tensión entre mitología (doxa) y episteme (ciencia) y aparece en una doble dimensión metafísica y social. *La República*, de Platón, es como la religión, un modo de resolver los problemas del aquí, para alcanzar el mundo de allá. Ese mundo de allá, ese *Topos Uranos*, ese plano eidético, no es muy diferente de cualquiera de los mitos fundadores de las culturas primitivas, como pueden ser la Biblia o el Popol Vuh. Tiene además, como estos, la pretensión de invocar un más allá para dictaminar normas muy precisas sobre el más acá.

La preeminencia de la razón (y no su uso, ya que ella está operando hasta en el mito) no se termina de sacudir a la mitología, que todavía impregna el *clima cultural* de la Grecia antigua, y no tímidamente.

La metafísica es la presencia de la mitología en la filosofía, ella es el ámbito en el cual el pensamiento mágico y el pensamiento racional conviven. La enorme influencia del plato-

nismo y del aristotelismo, primero en la filosofía medioeval y luego en la moderna son indicadores de la fuerte presencia del pensamiento mágico en la ciencia moderna y contemporánea. Aún en los más asépticos, formales y anti metafísicos postulados de la lógica, subyace una metafísica fantasiosa que quiere clausurar y poner punto final a toda otra posible significación. Metafísica fantasiosa no porque se planteen las preguntas clásicas que la constituyen y que como señala Kant, el hombre no puede separar de sí, sino porque construye las respuestas mediante un pensamiento mágico que *significan* un mundo y un destino a imagen y semejanza de sus deseos de eliminar, definitivamente, la muerte y la necesidad, en lugar de entender que son las que posibilitan su propio ser, que necesita necesidades, que necesita deseos y que inexorablemente morirá como hombre, ya que la metempsicosis no resuelve el círculo vicioso y la salvación de un alma inmortal deja atrás todo vestigio de humanidad.

Pero el deseo de inmortalidad no es algo connatural al hombre, es apenas un modo de darse la angustia y el temor que impiden el advenimiento de la *sapiencia*.

La *sapiencia* no evita ni está para evitar el temor y la angustia, evita la locura y la destrucción innecesaria. No es saber absoluto, es el plus del conocimiento benéfico, es conciencia del ser como totalidad discreta destinada a la *aniquilación*.

Aquí utilizamos el término *conciencia* simplemente como capacidad de reconocimiento de la propia situación, sea ésta individual o social. El origen del término se asocia a *cum scientia*, con conocimiento, ya se trate del saber de sí como del saber *cum*, esto es, compartido.

La conciencia quiere *significación*, quiere darle algún sentido a esa situación. Pero, ¿Por qué la quiere?, ¿cómo la quiere? y, en todo caso, ¿cómo la puede obtener y cuáles son las circunstancias que influyen para que la pueda alcanzar o no y de qué forma? La conciencia quiere significación por motivos inherentes a su propia razón de ser. No hay conciencia sin *significación* y no hay *significación* sin conciencia. La *significación* es un modo de *significar* la existencia pero también a la propia conciencia, porque ella no se presenta ante sí como un saber de sí, sino como una incertidumbre de sí. Esta incertidumbre no es meramente gnoseológica, no es el resultado de un saber que se ha perdido, esto es, no es enajenación como pérdida de la conciencia, o un olvido del propio ser. No es algo que se haya extraviado y que hay que recuperar, no es el olvido de una esencialidad primordial. Es algo que se constituye en el entramado de las *ideas* y de las *prácticas* y que tiene como propósito más raigal para todas las mencionadas *estrategias*, dar *significado* a la vida y a la muerte, al gozo y al dolor, a la precariedad y a la abundancia. Pero creemos que su propósito principal es aliviar la *angustia* que provoca precisamente la incertidumbre.

Entendemos que no está en el mayor o menor grado de racionalidad, o dirección instintiva, en donde se halla la respuesta al problema de la *significación*, sino en la lógica de los procesos subyacentes que la orientan. Pensamos que la racionalidad es mucho más que la estructuración lógica de los razonamientos, que esa lógica se conforma en la interdeterminación entre las condiciones materiales de existencia de los sujetos, las sociedades y las construcciones significativas como apaciguadoras de *angustias*. En este aspecto, la *significación* no es simplemente *dar sentido*, *encontrar sentido*, sino el reconocimiento de las implicancias y consecuencias en que se proyectan a través de las ideas y de las prácticas y de las acciones humanas. En este sentido la angustia no es un aditamento, algo que surge circunstancialmente, es

constitutiva de la conciencia. La angustia como amenaza a la pérdida del ser es generadora de la conciencia como forma de conculcarla. Pero la actividad de la conciencia puede ser generadora de modos de *significar* perversos y *alucinados* o *benignos* y lúcidos, como controles que son formas de cuidados o como controles que son inhibidores de toda manifestación libre. La evidencia para distinguirlos es la producción en la que se *objetivizan*, habida cuenta de que esos modos de *significar* siempre se encuentran mezclados en distintas proporciones y nunca puros.

De un modo u otro todas las estrategias han tenido lo que podríamos denominar una cierta eficacia, ella se *evidencia* y *objetiviza* en la preservación y continuidad de la especie. Pero lo que es eficacia para la especie, no siempre coincide con lo eficaz para los individuos. Mientras la especie se preserva a expensas de los individuos, es en ellos y no en la especie donde la angustia se encarna. En este sentido la *estrategia* no puede ser simplemente, como recurso significador, una respuesta quizás probable, tiene que ofrecer garantía de certeza, pues sólo la certeza de la significación puede aliviar la angustia. A la idea de alcanzar esa certeza algunos le han puesto el nombre de *verdad*. Lo que está en juego es el sentido del ser y por lo tanto no se aceptan medias tintas.

En este sentido, desde nuestro punto de vista, el problema de la verdad como búsqueda de un saber confiable, ya se trate de su posesión, su deseo o su aproximación, no surge por un afán superior del espíritu humano, sino por la necesidad de encontrar certidumbre en las significaciones y de este modo obtener en consecuencia el tan anhelado alivio de la angustia existencial.

Nuestra investigación parte de un inmanentismo óntico-ontológico, de modo que desde el punto de vista gnoseológico no queda sino esperar una correspondencia con dicho principio. De esto deriva la idea de que el concepto de verdad es inconcebible por fuera de su construcción histórica y social. Sin embargo, esto no deviene en un escepticismo o de la idea de que no es posible el *conocimiento*. Este es un punto del que nos ocuparemos especialmente.

El inmanentismo que proponemos no coincide con la concepción de inmanencia definida como la correspondencia del pensamiento consigo mismo. Este sentido de inmanencia refiere por tanto a la coherencia lógica. Desde la perspectiva lógica el inmanentismo se corresponde con una forma de idealismo, en tanto que lo que nosotros planteamos aquí es un inmanentismo no idealista. Por lo tanto, sostenemos que los enunciados pueden corresponder con los objetos, pero su correspondencia no es la coincidencia entre el enunciado y la cosa, (tesis idealista) sino la *objetivación* que se produce en la dinámica entre la teoría y la práctica. En resumidas cuentas, no se trata de una articulación del razonamiento que deba evitar la contradicción formal, sino de una praxis que pueda dar cuenta de la contradicción material. Entendiendo por material no solo el conjunto de las entidades materiales, sino fundamentalmente las relaciones subyacentes que las constituyen y las interdeterminan. No es aquí material sinónimo de corpóreo, físico, o natural, sino de determinante y determinado.

Como se puede ver, una cuestión que se tiene en cuenta es que las *significaciones* no siempre han estado al servicio de la búsqueda de estrategias eficaces de *preservación* como proyecto que involucra a la especie. En no pocas ocasiones, se separó de sus intereses originarios y se convirtió en un fin en sí mismo, en una justificación de prácticas que incluso ponían y ponen

en riesgo a la especie. Esas *significaciones* procuran *estrategias* orientadas por *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Ninguna estrategia perdura definitivamente, duran mientras sean eficaces en el proyecto de preservación y mientras las condiciones a su alrededor se mantengan estables.

Por ello, la búsqueda de *significación* en todas las formas antedichas puede alumbrar u oscurecer el mundo humano, pueden apartar nuestro espíritu de la locura y también volvernos locos, nos permite crear vínculos nuevos y renovar generación tras generación la expectativa de que todo esto tenga algún sentido y también nos sumerge en delirios colectivos o individuales altamente destructivos, que en ocasiones son, paradójicamente, fuertemente racionales. Para ello un solo motivo, la vida busca la vida y debe integrar la muerte del modo menos traumático, aunque esto no siempre sale bien.

¿Cuáles son los *motivos* por los cuáles se producen estas estrategias? Mientras que el resto de las formas de vida atraviesa los procesos de nacimiento, vida y muerte, el hombre tiene la capacidad de reconocer esos procesos. Tal reconocimiento provoca en él una forma de *angustia* que trasciende la dimensión instintiva e inaugura la moral en el contexto del mundo cultural.

En el orden de la naturaleza la preservación de la vida se da por medio del instinto de conservación. Estas premisas son lugares más o menos comunes y se encuentran abonadas por muchas concepciones antropológicas y psicológicas. Nosotros partimos de la idea de que en el orden de la cultura, el instinto de conservación se modifica. Quedan latentes formas primitivas que se manifiestan frente a situaciones límite y nuevas formas surgen en el contexto de la cultura. La *significación*, por lo menos en sus formas más compleja, es producto de la cultura.

¿En qué se diferencia nuestra postura del escepticismo, del relativismo, del objetivismo? En que creemos que es posible establecer un conocimiento *objetivo*, al que no llamaremos *verdadero*, sino *significativo*. La *significación* no se objetiviza en la verdad, sino en la transformación del mundo natural y humano.

¿Por qué esta postura no debe considerarse un fenomenismo al modo kantiano? Porque detrás de la *significación* que podría concebirse como lo fenoménico no se encuentra lo nouménico inaccesible, sino que lo *significante* es en sí mismo lo real *objetivo*.

¿Por qué esta postura no debe considerarse al modo de la racionalidad hegeliana? Porque para nosotros no todo lo real es racional y la razón no ha de dar cuenta de todo lo real, sino como un partícipe más de los intentos de construir significaciones. La razón es parte de la sapiencia. Esto es particularmente importante para nuestro enfoque, ya que como se ha señalado reiteradamente, las significaciones a las que hacemos referencia trascienden, a la vez que atraviesan, la racionalidad con elementos extra-racionales.

A las estrategias naturales, fruto de millones de años de evolución fuera de la cultura, se le suman las más recientes de unos pocos miles de años. Pero esas *estrategias* naturales no sólo no han desaparecido y afloran como trasfondo de acciones cotidianas y/o en situaciones límite, sino que se reconfiguran en el contexto cultural, no siendo ni totalmente naturales ni totalmente culturales. Para algunos puede ser *sublimación de los instintos*, sin entrar en esta cuestión, nosotros preferimos pensarlo como *estrategias de instalación del hombre en el mundo* que se modifican históricamente bajo la tensión intrínseca naturaleza-cultura.

En este contexto nos gustaría tratar de entender a la filosofía como una *estrategia de instalación del hombre en el mundo*, capaz de reflexionar sobre las estrategias de instalación del hombre en el mundo. Estrategia en la que, al igual que en el mito, en la religión, en el arte, en la ciencia y en la tecnología, subyacen en intrínseca unidad lo particular y la totalidad, lo inmanente y lo trascendente⁵, lo relativo y lo absoluto⁶, el amor y el odio.

Partimos de la premisa de que la epistemología es una disciplina que forma parte de la *ciencia* como una *estrategia de instalación del ser del hombre en el mundo*. La concebimos como heredera de otras estrategias que le han precedido y que aún hoy la acompañan.

Las demandas biológicas son la base siempre presente para la emergencia de otras demandas, pero no dejan de existir ni aun cuando los “*más altos bienes del espíritu*” ocupen el centro de sus preocupaciones. Y las estrategias que la cultura ha permitido desarrollar en los últimos cientos de miles de años no pueden borrar las que la naturaleza misma ha instalado con gran eficacia (si no, no estaríamos aquí) a lo largo de millones de años de evolución.

Las estrategias como construcciones históricas y sociales son la posibilidad de trascendencia, en tanto modos de ser, que interconstituyen las *redes de totalidades discretas*.

El objeto de estudio de la epistemología es la ciencia y por el nivel que ocupa no ha de ser considerada ni como una ciencia natural ni como una ciencia formal. En este sentido, No hay para nosotros un problema del conocimiento y otro del hombre. Entendemos que el problema del conocimiento es un problema humano porque tiene como motivación principal, la construcción de estrategias de *instalación del hombre en el mundo*, y estas estrategias sólo pueden ser eficaces y sustentables en la medida en que el mundo y el hombre sean reconocidos en la complejidad de su unidad.

El mito tenía la intención de reintegrar al hombre a la totalidad mediante la conciencia mágica que se expresa en el rito como repetición y, por lo tanto, como control de un eterno presente.

La religión ha apuntado a sobrepasar los límites de una conciencia que tiene que desdoblarse en sagrado y profano los ámbitos de la historia, para preservar en el misterio lo que la razón ya presente no puede develar o le puede disputar. En ella el rito es de repetición, pero apunta a una superación del tiempo, no como repetición de lo mismo, sino como promesa de restitución futura a la totalidad.

La filosofía ha pretendido, suponiendo como superior a la razón, dar cuenta del sentido de la totalidad con la intención de producir una *significación* sin restricciones o indicando ella las restricciones. Pero también, a diferencia del mito y la religión, ha generado la posibilidad de poner en duda toda *significación* y todo sentido final. Paradójicamente, no como propuesta particular de los filósofos, sino como resultado de una tarea colectiva que ha enfrentado y enfrenta a todas las posturas a lo largo de la historia. Los filósofos no se salvan del dogmatismo, pero sí la filosofía, en tanto sea ella expresión múltiple y contradictoria de la totalidad de la filosofía y de los filósofos.

⁵ Utilizamos el término trascendente no en el sentido teológico de lo que está más allá, (trasmundo) sino en el sentido de lo que va más allá de lo particular y alcanza la posibilidad del vínculo con lo otro. En este sentido, la comunicación es la forma de trascendencia por excelencia.

⁶ Utilizamos aquí el término absoluto en el sentido simple de la complejidad de las relaciones de todo con todo.

La ciencia ha querido desembarazarse del enredo metafísico del que la razón filosófica sólo en muy pocas ocasiones ha conseguido sustraerse y lo ha pagado con el precio del instrumentalismo y la enajenación. Instrumentalismo porque ha cedido frente a los imperativos de la aplicación revisando en contadas ocasiones los propósitos, enajenación porque pensó que se trataba del conocimiento y de la verdad y no de la vida y de la *significación* y de la construcción del ser del hombre.

IX El mito y la religión como estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo

El tiempo mítico es el período de una forma muy particular de ser del hombre que tiene que ver con el advenimiento de la *conciencia*, que en este contexto ni siquiera podría ser denominada conciencia sino protoconciencia. Si el desarrollo de la filosofía implica no solamente una forma particular de conciencia, sino fundamentalmente la conciencia de la conciencia, el tiempo mítico es aquel de la emergencia, tímida, incierta, inocente de la conciencia misma.

El tiempo de los mitos, prehistoria de la filosofía, es el tiempo en que el mito reina exclusivamente y por tanto, el tiempo en que no se lo reconoce como tal. La conciencia humana se declara como estructura del universo desde los orígenes. Por eso, si queremos lograr el sentido del mito, sería torpe partir de una colección de mitos de todas las edades y de todos los orígenes, pero desprendidos de su contexto vívido, es decir, desnaturalizados. La empresa misma de una mitología es un acaecimiento de época posterior. Traduce una iniciativa reflexiva, un deseo de sistematización que es todavía extraño al hombre de la edad mítica. Para él el mito no es un mito, sino que es la verdad misma. El mito está ligado al primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo y de su contorno; más aún, es la estructura de este conocimiento. ... El hombre se afirma afirmando una dimensión nueva de lo real, un orden nuevo manifestado por la emergencia de la conciencia. (Gusdorf, 1960, p.13)

En el mito hallamos pues el nacimiento mismo de la conciencia, su emergencia en medio de la expansión de la vida y de la inmediatez en el seno de la naturaleza. Quizá la conciencia pueda ser el atributo fundamental de la condición humana. Pero la conciencia es, en todo caso, conciencia de algo. Ella se altera según el contexto y en el mundo histórico, se va modificando con las transformaciones de la sociedad. Nos pueden resultar familiares expresiones tales como conciencia social, conciencia política, conciencia de clase, conciencia moral, etc. Pero todas ellas están investidas por toda una serie de contenidos que hacen a la complejidad y riqueza de las comunidades históricamente desarrolladas. ¿De qué conciencia hablamos cuando ninguna de estas instancias existe, pues todavía no se han formado? ¿Cuál puede ser la naturaleza de una conciencia primigenia? ¿Cuál es su contenido? ¿Cuándo todavía no están conformados los rudimentos que permiten articular los conceptos, que clase de conciencia puede conformarse? En todo caso esta conciencia prístina debió parecerse más a una intuición, a una sensación que expresaba requerimientos biológicos en formas nuevas. En el hombre histórico la conciencia implica la clara distinción de la diferencia entre hombre y naturaleza, en el animal esto no existe, pero, en el hombre mítico, si bien no se puede hablar ya de una indiferenciación, se trata por lo menos de una separación que indica todavía una posición muy pegada, muy próxima, tanto que es vivida sin que pueda ser reconocida.

El pensamiento, aún el rudimentario, representa para el hombre un medio de acción eficaz: le permite la previsión, suscita la técnica. La conciencia mítica es la estructura de esta distancia adquirida, de este juego entre el hombre y el mundo. Responde, pues, a una función vital en el instante de esta nueva creación del mundo por el hombre, en el instante en que la geología cede su paso a la historia. (Gusdorf, 1960, p. 14)

El hombre viene de su integración indiferenciada con la naturaleza, de la inmersión animal en el mundo de la inmediatez, pero la conciencia aflora dando cuenta de la diferencia, generando la vivencia de la separación. Lo que acontece, no pasa simplemente, sino que es experimentado en el reconocimiento de la participación, en el registro mediado por un pensamiento elemental en el cual las representaciones mentales no pueden ser distinguidas de los hechos mismos, pero donde ya se advierte la incidencia de lo humano. Lo inmediato comienza a ser mediado. Tal mediación implica el reconocimiento de que lo que sucede tiene que ver con lo que se hace, sin que el hombre pueda distinguir claramente qué pertenece a su entorno y qué a su ser interior.

El dolor y el sufrimiento, se comienzan a duplicar como la instancia del padecimiento físico o emocional y como el comenzar a reconocer que se padece.

La economía entre el esfuerzo y la gratificación, entre el dolor y el placer, puede permitir la realización de un balance, pero hay un elemento que desequilibra, que se convierte en la fuente del más profundo dolor, del más profundo desconcierto y que no puede ser incorporado sin más en una estructura equilibrante. La conciencia de la muerte.

Muerte y necesidad son fantasmas que han perseguido al hombre desde la oscura noche de los tiempos. Muerte y necesidad son los enemigos contra los que siempre la humanidad ha luchado, lucha que se expresa desde el surgimiento de las religiones, hasta la manipulación genética.

La muerte se presenta como aquel fenómeno más inquietante y que produce un efecto para el cual resulta imprescindible encontrar algún tipo de reparación. Si bien la muerte se encuentra en todas las instancias de la naturaleza y la vida misma se nutre de la muerte, resulta de cualquier modo algo que debe ser controlado. Es de tener en cuenta que aquellos hombres muy desprotegidos frente al poder de las fuerzas de la naturaleza, vivieran el peligro de la muerte como una amenaza que trasciende a las individualidades y puede alcanzar a toda la especie. Por tanto, inescindible de la conciencia de la diferencia aparece la conciencia de la muerte y del dolor. Los hechos implican la intervención del hombre y sus actos se ven asociados a los ciclos de la naturaleza y a los mecanismos que permiten preservar la vida. La conciencia implica entonces no sólo la ruptura con el horizonte de lo inmediato, sino la necesidad de reparación de lo que la acción humana pudo haber roto.

Jamás ha conocido el hombre la inocencia de una vida sin turbaciones. Hay un pecado original de la existencia. El mito conserva siempre el sentido de apuntar hacia la integridad perdida, de una intención restitutiva. Es necesario resolver cuestiones vitales: por ejemplo, asegurar la subsistencia según las estaciones, armonizar las buenas y las malas, los tiempos buenos y los tiempos malos; realizar la protección del grupo humano contra la intemperie, las bestias salvajes y los otros grupos competidores o enemigos. El mantenimiento de la existencia exige la persecución de un equilibrio frágil y amenazado, cuya menor ruptura impone severas penalidades. Inseguridad óptico-ontológicas, generadora de angustia, como si la vida misma del hombre correspondiese a una transgresión del orden natural. En el seno de esta primera existencia, presa del mundo, el mito se afirma como una conducta de

retorno al orden. Interviene como prototipo de equilibración del universo, como formulario de la reintegración. (Gusdorf, 1960, pp. 14,15)

Esta equilibración se plantea a dos niveles. Por un lado, la que tiene que ver con la preservación de la vida en forma inmediata y con la satisfacción de las necesidades, Gusdorf los llama instinto de vivir, instinto de alimentarse e instinto sexual. Freud las llamará pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Por el otro con el sentido restitutivo que alivia la angustia por haber roto la armonía (presumida) en la integración indiferenciada con la naturaleza. A partir de esto se va a horadar un camino contradictorio que marcará el destino del derrotero humano. La intención restitutiva que quiere restablecer lo que se ha roto, que pretende borrar la diferencia que es fuente de angustia, dolor y muerte y que sólo se podría conseguir en la reincorporación indiferenciada con la naturaleza, se expresa a través de prácticas que profundizan la diferencia, que acentúan la separación, que al contrario de lo que pretenden, instalan al hombre cada vez más en un mundo antinatural, cultural, constituyendo de ese modo el ser del hombre en el mundo como humanidad y a la cultura como su expresión, proyectando nuevas estrategias de instalación cuando los vínculos con la realidad se modifican.

Las estructuras míticas expresan un primer estado de valores, adheridos todavía a la orientación biológica constitutiva del ser en el mundo. Se esbozan ya, sin duda, las primeras sublimaciones, cuyo desarrollo hará nacer la civilización, pero todavía no son más que rudimentos y esbozos, lejanas promesas del porvenir.

Aparece así, de pronto, el error fundamental de la interpretación tradicional, que considera al mito como una especie de leyenda, relato de acontecimientos fabulosos, que oculta en sí una doctrina más o menos rudimentaria. (Gusdorf, 1960, p. 15)

Si como muy claramente lo establece Gusdorf, el mito muy poco tiene que ver con la mitología, que es un producto refinado de la cultura ¿cuáles son los contenidos que animan el mito y le permite constituirse en una práctica que la humanidad pudo haber realizado durante miles o quizá cientos de miles de años? ¿Cómo se manifiesta el mito en tanto que forma espontánea e inmediata del ser del hombre en el mundo, como vivencia del mundo en conductas y actitudes? Aparece entonces para nosotros, la pregunta: ¿qué hicimos durante tanto tiempo? Quizás algo que también forma parte de nuestra vida de hoy, y nos ha acompañado a lo largo de todo el proceso civilizatorio, algo que la cultura hereda de la naturaleza misma. La repetición. Y eso que se repite, y del modo en que se repite, es justamente esa práctica que nos sumerge progresivamente en la cultura y que se ha de expresar como *rito*, *ceremonia*, *fiesta*, mecanismos de reproducción y de excepción para el control de lo caótico y la procura del equilibrio.

Si la afirmación primera del hombre lo separa del mundo, parecería que la conciencia mítica tuviera como función reintegrarlo en el universo. Existencia significa secesión. Pero la conciencia mítica efectúa la reunión dando a la realidad un sentido humano. Los mitos dibujan una imagen del mundo de conformidad con una medida primera del hombre. ... El mito permanece a flor de la existencia. Es por esencia, un pensamiento no desprendido de las cosas sino semiencarnado. La palabra adhiere a la cosa; el nombre no sólo designa, es el ser mismo. (Gusdorf, 1960, p. 21)

Aquí no nos preocupan estas cuestiones por sí mismas, sino en tanto se siguen encontrando presentes en todas las estrategias subsiguientes. Es fácil encontrar entre pueblos primi-

tivos el poder mágico de la palabra, que no es un medio, sino la potencia de la realidad misma. La palabra hace al mundo, cambia al mundo, lo controla y hasta lo domina. Pero sólo la conciencia de la conciencia concibe a la palabra como mediación, esto es, como terciando entre el hombre y las cosas, entre el hombre y los otros hombres, entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el mundo. La palabra anuncia a la conciencia, pero es previa a ella, es su modo de manifestación, pero le precede constitutivamente. La palabra va apareciendo imperceptiblemente en un proceso progresivo que evoluciona de los chillidos y las expresiones guturales de los protohombres, hacia la articulación fónica que comienza y nos lleva a la significación simbólica. Inicialmente la palabra está integrada y casi indiferenciada en ese mundo humano que está surgiendo. No hay metáfora, ni alegoría, ni simbolización consciente, se trata de un a mitad de camino entre lo inmediato y lo mediado, entre la simple expansión de la vida y la conciencia que es capaz de dar cuenta de la realidad como lectura del universo. Al hombre de las estrategias que emanan de la cultura, la plena conciencia de la diferencia le permite esquematizar, desarrollar técnicas, diseñar dispositivos, recortar y generar especializaciones sobre áreas compartimentadas por sus necesidades. El tiempo histórico rompe con el presente constante de la protoconciencia mítica y le permite separar la atemporalidad con las que todo cohabita en su memoria y distinguir entre pasado, presente y futuro, en términos de Freud lo que conforma el principio de placer y el principio de realidad. La totalidad integrada del hombre mítico a través de una representación que se confunde con el mundo y va dando lugar a la abstracción de una racionalidad, es capaz de producir un control más eficaz sobre la repetición y la novedad, sobre lo conocido y lo desconocido, pero siempre impulsado por el mismo motor, conculcar las amenazas y sobre todo las angustias que ellas producen.

Indudablemente, se hace muy difícil poder dar cuenta, desde un pensamiento representativo o conceptual, de otra forma de pensar que no se separa de lo inmediato. Quizá pueda ser ilustrativo el análisis de cómo se instala en los niños más pequeños el lenguaje. Para ellos, tanto como para el hombre arcaico, la palabra y el pensamiento se constituyen al unísono. La red de significaciones es inmediata y no consciente. Y lo que viene de afuera es vivido tal como se construye en la interioridad, esto es, como la realidad misma. Por ejemplo, si a un adolescente le decimos bobo, el podrá seguramente replicar con algo más fuerte, la réplica surge del reflejo que reconoce en la palabra el sentido simbólico, pero si a un niño pequeño le decimos bobo, probablemente se ponga a llorar. Esto ocurre porque el niño no puede reconocer el carácter mediador de la palabra, no puede distinguirla del resto de la realidad y por lo tanto siente que la palabra bobo, referida a él, lo hace bobo. Este es el sentido mágico de la palabra, propio de una situación infantil, tanto del hombre individual como de la humanidad. Para que cuando todo se torna absolutamente desconcertante, la posibilidad de algún tipo de control sea posible. Lo desconcertante tiene que estar de algún modo integrado, incluido en la totalidad. Lo que produce el temor del cuál nace la angustia es la irrupción de lo inusitado. Pero todos los eventos, los cotidianos y los extraordinarios, deben quedar asegurados dentro del orden de la regularidad y de la repetición. Lo inusitado, aunque imprevisible, debe de algún modo quedar integrado dentro de alguna significación. Esos hechos extraños, como pueden ser: la erupción de un volcán, una tormenta que se presenta intempestivamente, la falta prolongada de alimento, el nacimiento de un niño con características excepcionales, etc., se

presentan como una amenaza al seguro ciclo de lo que se repite siempre del mismo modo. Para lo excepcional, debe pues elaborarse también una instancia significativa excepcional. Comienzan entonces a constituirse dos espacios y dos tiempos, el de lo sagrado y el de lo profano. Los mitos tienen la misión de hacer posible la vida y por tanto de resguardarla a través de instancias significadoras no racionales.

La escisión entre hombre y naturaleza donde emerge la conciencia de la diferencia, se presenta como diferencia entre lo inmediato y lo supra natural, donde surge la diferencia entre sagrado y profano. En la medida que la civilización se desarrolla y estos tiempos y espacios se distinguen cada vez más, el mito va dejando su lugar y subsumiéndose dentro de la religión. Pero el mito permanece, aún en las expresiones culturales más desarrolladas, como en la religión, en la filosofía, o incluso en la ciencia, teniendo en común la búsqueda de regularidades.

El mito mediante el rito quiere control, la ciencia lo busca mediante la explicación y la predicción. Los motivos no son tan diferentes después de todo.

El mito permanece vivo, no en aspectos marginales de la cultura, sino como elementos constitutivos sublimados de la cultura, en los mitos del retorno al paraíso de las diferentes religiones, en los mitos de la explicación que devela la verdad de la filosofía, en los mitos del progreso y el sueño fáustico de arrancar los arcanos a la naturaleza, de la ciencia. En todos ellos hay un lazo, un hilo de Ariadna, que une el pasado con el futuro, el origen con el fin, el alfa y la omega mediante una sutil cadena de repeticiones. La salmodia del brujo, los rezos de los sacerdotes, los experimentos de los científicos, conservan el elemento mítico de la repetición y del acto originante, aquel que fundó el origen.

El rito es refinado por la religión en un contexto completamente diferente al del tiempo mítico. Conserva la intención de ser garantía de control y los actos que lo conforman deben realizarse de forma precisa. Un cambio, un desvío, un error, destruyen no sólo su poder controlador, sino que son capaces de amenazar a todo el universo. Dice Gusdorf que: *“Los rituales de sacrificio, en particular, ponen de manifiesto la profunda intención de participar en la peligrosa creación mítica del universo.”* Sin duda son patentes en la religión. Para los cristiano no alcanza que Cristo haya muerto en la cruz en el monte Golgota, es necesario que vuelva a morir todos los domingos en la misa o en la santa cena, sólo su muerte constante y repetitiva es garantía de la salvación eterna de la humanidad.

La religión conserva la intención controladora del mito institucionalizando el rito, adhiriéndolo al dogma. El hombre mítico tiene una vivencia de la que la comunidad participa de forma indiferenciada, en cambio la religión lo convierte en una práctica reservada a la clase de los sacerdotes. En la comunidad mítica no hay misterios, es necesario que todos sepan cómo llevar adelante la acción eficaz, ese conocimiento es comunitario. En las regidas por la estrategia de la religión, en la que ya se ha establecido la división del trabajo y la sociedad de clases, la acción eficaz no se proyecta desde la comunidad a la naturaleza, sino desde las castas sacerdotales sobre la naturaleza y la sociedad. No se trata de un auto regulación comunitaria, sino del control de un sector sobre el resto de la sociedad.

Si bien el mito es conformador de significaciones de modo incipiente, en el que la conciencia comienza tímidamente a emerger, la religión implica un desarrollo maduro de la conciencia en tanto la diferencia entre hombre y naturaleza, hombre y mundo se encuentra

definitivamente establecida. Pero la religión ha perdido la inocencia del mito, sus estrategias significadoras no son ya el resultado de la lucha por la subsistencia y una forma de alejar el temor, se trata de intentos disciplinadores de las manifestaciones instintivas en un contexto social y cultural complejo en el que el temor no es algo para ser eliminado, sino para ser utilizado con el propósito de garantizar formas de poder.

El rito confirma tanto la naturaleza del mito, cuanto de la religión, al ser al mismo tiempo negador y afirmador. Afirma la permanencia, la repetición y el control. Niega a su chivo expiatorio, a las diferencias, a lo diferente; para él el cambio es apariencia que nos impide ver lo eterno. De alguna forma el discurso mítico, negador del cambio y de la diferencia, atado a la permanencia y a la repetición de lo mismo, no puede sustraerse de manifestarse como lenguaje, es decir distancia, diferencia, consideración. Su interés es negar esto, pero lleva en sí la tensión-contradicción que el primitivo intenta negar con el rito y la ceremonia, con manifestaciones comunitarias que aseguran el retorno eterno del tiempo.

En tanto necesita estas argucias para obtener una seguridad óntico-ontológica amenazada, la mediación se acentúa como medio de comunicación con el mundo. Si el pensamiento racional se presenta como el mediador entre ser y conocer, el rito es para el mito también el mediador, sucede que entre otra forma de ser y otra forma de conocer. Este ser y este conocer tienen toda la fuerza de ser lo más fuerte en esa vivencia totalizadora. Por un lado se pretende alcanzar la armonía de la vida con el Cosmos, por otro, surge la angustia de lo fragmentario que es la amenaza del desarraigo. La escisión se hace presente, el desamparo, la necesidad, la muerte hieren al hombre y le provocan nostalgia de un tiempo anterior, de un tiempo perdido, que en realidad nunca existió sino como deseo, la incertidumbre se resuelve con la fuerza de lo mágico. La fantasía de este hombre, su sueño en medio de la hostilidad del mundo que habita, es el del retorno al tiempo anterior, al origen y por ello la actualización totalizante de lo que GUSDORF define como el Gran Tiempo y el Gran Espacio.

La problemática básica se define y se resuelve en la tensión-contradicción de un hombre que se ha salido de la naturaleza, de la unidad cósmica, del tiempo espacio original y se ha instalado en última instancia en la escisión, y por tanto en la libertad y la conciencia. Pero una conciencia que niega las interrogantes, que se hace cargo de la escisión pero la asume de una forma integradora y negadora. Entonces, si a esta estructura que es el acontecer mítico le quitamos lo que aparentemente no son respuestas, sino fantasía, relato fabuloso y confianza en lo permanente, en lo “explicado”, nos queda lo por explicar, nos quedan las interrogaciones, las preguntas incómodas por la dificultad que implica responderlas. Surgirá el tránsito hacia una nueva forma de ver el mundo en su ingreso a la historia, nos queda lo que desde los griegos y aún hoy llamamos filosofía. No hay entre mito y filosofía una proximidad inmediata. Por lo menos en un sentido temporal. Si la filosofía comienza con una laicización del pensamiento, como la liberación de la tutela de las explicaciones mágicas e “irracionales”, surgiendo como “logos”, como “razón” que indaga a partir de argumentos demostrables, su lucha es en contra de un producto que surge del mito, que encuentra en él sus raíces, pero que llega a ser muy elaborado, altamente desarrollado, que se había llegado a convertir en la primera instancia significativa universal, la religión.

El conflicto medieval entre verdades de fe y verdades de razón no desapareció al inicio de la modernidad, permaneció a lo largo de todo el Renacimiento y buena parte del siglo XVII y XVIII. El campo de batalla entre fe y razón fue la filosofía. La principal tarea de la Ilustración consistió en continuar con la lucha por la emancipación de la ciencia de la tutela de la teología, iniciada con la revolución Copérnico-galileana y sus antecesores al final del siglo XVI. Por eso, el hiato al que hacemos referencia, entre ciencia y religión, no culmina con una ciencia triunfante que alcanza el conocimiento verdadero desplazando a la fe y a la creencia, sinónimo de superchería y oscurantismo, colocando en su lugar las luces de la razón. Entendemos que en realidad, lo que ocurrió fue que, por un lado, hubo un reparto de incumbencias: la religión se abstiene de pronunciarse sobre las cosas del mundo, en un sentido que no sea moral, para no quedar en ridículo frente a la ciencia, como ocurrió en el caso Galileo, y la ciencia se libera de las ataduras morales, deslindando de ese modo toda responsabilidad sobre sus actividades. La ciencia se pretenderá neutra, amoral, objetiva estableciendo de ese modo un nuevo estatuto de verdad. Por otro lado, tamaña empresa requirió y generó nuevos sujetos históricos. Hombres de fe que permanecieran incólumes frente a cualquier evidencia científica que ponga en entredicho sus dogmas y hombres de ciencia que, de un modo esquizofrénico, separan su tarea como científicos de sus convicciones morales y religiosas. De este modo, se puede ser hombre de fe y de ciencia, sin que medien conflictos de gravedad. A la ciencia lo que es de la ciencia y a Dios lo que es de Dios.

Paradójicamente esta separación revela otra forma de vínculo. Dice Freud: *Ya nadie cree en Dios, ni siquiera los sacerdotes, solo los pobres creen en Dios*. Al respecto podríamos pensar que en un mundo que hoy tiene siete mil millones de habitantes y de los cuales casi seis mil millones son pobres, el silogismo freudiano podría concluir en que, los pobres son nadie. Este es un lugar común de la cultura dominante, el pensar que sólo es “*alguien*” quien pertenece a ella. Aunque en parte hay algo de razón en lo que Freud señala, ya que esos seis mil millones de pobres se encuentran echados a una suerte definida por los mil y poco de millones que no son pobres y que los condena a no ser, o a ser nadie. Pero quedémonos con la conclusión de que los pobres se conducen por el imaginario de la religión, mientras que los que no lo son lo hacen por el de la ciencia. No queremos caer en la hipótesis conspirativa de que la religión es el instrumento de sometimiento de los pobres, pero tampoco en la ingenuidad de que la ciencia es la emancipadora de la humanidad. En todo caso, para evaluarlas habría que establecer en qué medida una y otra han contribuido a la conformación de grupos humanos capaces de permitir la libre realización de sus miembros. De cualquier manera, abocada cada una al cumplimiento de su rol, debemos decir que ambas tienen una intensión *significadora* de la *totalidad*.

La razón científica no se concibe a sí misma como perfecta, pero sí como perfectible, no se cree portadora de la verdad, pero sí de ofrecer la posibilidad de aproximarse a ella. No se cree todopoderosa, pero sí liberadora de poderes incommensurables. No se supone como portadora de verdades eternas, pero sí como reveladora de aquellas leyes que gobiernan la eternidad.

La ciencia no supera y desplaza a la religión, sino que reconfigura un nuevo campo de dominio, campo que no es monolítico y en el cual las teorías de las distintas ciencias no converjan armoniosamente, *gracias a Dios*.

X La filosofía y la ciencia como estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo

Aristóteles en *La Política* había planteado que la asociación de los hombres busca un bien. Ese bien tiene muchos propósitos, pero, al igual que en *La República* de Platón el propósito último de ese bien se relaciona con el ser. No vale la pena entrar en los pormenores sobre que entienden por bien y a qué tipo de modelo social los conducen sus concepciones políticas, baste decir que a una estratificación en la que unos nacieron para mandar y otros para obedecer, unos para ser libres y otros para ser esclavos, como surge claramente de esas obras. Este vínculo entre ontología y política, dentro del cual subyacen otros como los que se dan entre ética y política, ética y ontología, han estado presentes en la obra de casi todos los filósofos. Unos lo vincularon con el papel del Estado, otros con la autarquía, pero siempre estableciendo condiciones determinantes entre la reflexión ontológica y la política. Creemos que la ontología supone a la política y viceversa. Lo que definimos como estrategias de instalación del hombre en el mundo es un concepto que se ve atravesado por ambas. Como se viene sosteniendo, entendemos que las ciencias y entre ellas la epistemología, si aspiran al saber, no pueden sino ser filosóficas, lo cual las hace partícipes necesarias de las dimensiones ontológica y política.

Hablar de orígenes en filosofía, requiere contestar algunas preguntas primordiales. En primer lugar es necesario establecer que: la filosofía se desarrolla en un ámbito histórico, vinculado a necesidades humanas que perduran tomando distintas formas, pero que de alguna manera en cada uno de los momentos de su desarrollo, manifiestan un sentido trascendente. La filosofía, es capaz de conectar la astucia del primitivo por ocultar y negar lo que comienza a manifestarse, con el despliegue posterior de una justificación del mundo por medio de la razón.

El pensamiento mágico del mito y la racionalidad filosófica tienen un común denominador, la intención de preservar un Cosmos, un orden, que permita mantener el control sobre lo imprevisible, este es un rasgo que también heredará la ciencia.

El concebir al mundo como un *Cosmos*, como un orden, como un entramado descifrable, no está motivado por el *logos*, surge de la imperiosa necesidad vital de prevención, de control sobre las fuerzas caóticas de la naturaleza y del temor frente a la amenaza del sufrimiento y de la muerte. Luego el *logos* se ajusta, se alinea, se pone al servicio del control del entorno, tanto natural, como social. El *logos* es una forma de refinamiento del instinto de preservación. La razón no se opone al instinto, deriva de él. El *logos* no se opone al mito, lo continúa en otro contexto. El caos no es concebido como simple desorden, sino como amenaza de la *totalidad*. El orden es vivenciado como seguridad y suscita la prevención y la significación para calmar la angustia. El orden es concebido como sinónimo de racionalidad porque puede ser racionalizado, esto es, controlado por facultades humanas que se supone conciben con las propiedades de la *totalidad*. Entre la confianza plena de esta posibilidad y el escepticismo se encuentran enormes variaciones que dan encarnadura al planteo del problema. Creemos que la idea de conocimiento como posesión absoluta del saber sobre lo otro deriva en el conocimiento *malicioso*. Un conocer que quiere reproducir al modo del Alhep borgiano, la posesión de la *totalidad* tal cual es. En sus antípodas radica la idea de que navegamos o naufragamos en la incertidumbre de un relativismo también absoluto que nos impide acceder a las más mínimas certezas y en el medio

una serie de variaciones del alcance, la posibilidad, las limitaciones de atesorar parcial o fragmentariamente algo que se llame conocimiento.

Es de destacar que en la manifestación del mito no nos encontramos únicamente con pensamiento mágico, se desarrolla también una escucha profunda y una observación minuciosa de los fenómenos naturales y mundanos. La repetición, que el hombre ejercita mediante el ritual, copia a la repetición en el orden de la naturaleza. Y, la expresión y verbalización de tales manifestaciones comienzan lenta y progresivamente a pre configurar el logos.

¿Qué cosa encontramos en lo mítico que de alguna forma permanece o aporta a la constitución de lo filosófico?

La filosofía, también tuvo la pretensión de convertirse en estrategia dominante, si bien tuvo un alto desarrollo en el mundo griego, sólo tuvo un predominio relevante cuando adquirió la forma de teología en la Edad Media. Luego de los fallidos intentos por establecer una alianza entre la ciencia y la metafísica, la filosofía alcanza una influencia de segundo orden como asesora de la ciencia en sus derivaciones gnoseológicas y más tarde epistemológicas.

Si bien la ciencia se convierte en *estrategia dominante de instalación del hombre en el mundo* en la modernidad, es su alianza con la tecnología la que le da el dominio definitivo sobre la configuración de las estrategias a seguir.

La filosofía arrastra un lastre conceptual y *significador* de siglos con el qué, de acuerdo a las diferentes tradiciones que ha gestado, responde de distintos modos a los dilemas del presente. Las estrategias, que no dominan en la actualidad, pero que lo han hecho en el pasado, y que supieron establecer las más variadas alianzas con la filosofía, siguen luchando por reconfigurar espacios perdidos. El hecho de que la ciencia sea dominante en la actualidad, porque a partir de ella se diseñan las estrategias de preservación y significación, no quiere decir que el mito y la religión, esto es, el pensamiento mágico primitivo y el pensamiento mágico organizado, no permanezcan en la conformación de la vida social y cultural, y sigan atravesando al pensamiento filosófico y científico.

Es un lugar común establecer la relación entre filosofía y ciencia a partir del precepto: "*La filosofía es la madre de todas las ciencias*". Pero, cuando en nuestro tiempo se asiste a la relación entre ciencia y filosofía, se advierte que más que una relación de *philia* entre la madre y las hijas, se descubre la pretensión de los hijos por desplazar a la madre. De este modo, la filosofía se presenta como un ancestro fallecido, o a lo sumo como una anciana venerable por lo que fue, pero inútil por lo que es. Se le impone, que si quiere *servir* para algo, si quiere ser tenida en cuenta, entonces deberá hablar, vestir y comportarse como sus hijas. Quizás de allí que una de las formas de entender a la epistemología sea justamente como *filosofía de la ciencia*. Eso sí, una filosofía, que de acuerdo a las visiones dominantes, debería haber aprendido "*lo irracional*" de las pretensiones metafísicas de su juventud y atenerse a los criterios que el conocimiento es algo probado (por verificado, confirmado o refutado) o no es conocimiento. Así y de este modo, buena parte de las concepciones epistemológicas contemporáneas descalifican todo lo que no se ajuste a ese parámetro, como por ejemplo, a ciertas disciplinas sociales, a las que les niegan su estatus de ciencia, siendo, paradójicamente la misma epistemología una ciencia social, como sostenemos.

Las ciencias modernas migran de la geometría euclidiana, de la física, de la biología, de la lógica y de la astronomía, aristotélicas, hacia nuevas generaciones de ciencias que reproducen una creciente especialización y fragmentación. Mientras esto ocurre en las prácticas concretas de la investigación científica, desde la epistemología surgen voces que convocan a la producción transdisciplinaria, multidisciplinaria, interdisciplinaria, que implicaría la reunificación de la ciencia, invocando, en algunos casos y solo nostálgicamente, que la unidad perdida en el mundo griego y que se quiso retomar fallidamente en el Renacimiento, implica de algún modo el retorno a la madre filosofía

¿Es necesaria la reunificación de la ciencia?

De hecho, y en contradicción con algunas posturas epistemológicas relevantes, la ciencia modelo y paradigma de toda ciencia, nos referimos a la física, se plantea la imperiosa necesidad de unificar sus dos grandes modelos teóricos, la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. Pese a enormes esfuerzos por conseguirlo, parece que todavía nos encontramos lejos de ese logro, sin que esto impida que se den desarrollos que producen cada vez más conocimientos que ponen en grandes aprietos, cuando no echan por tierra, a teorías, hipótesis y leyes que parecían incommovibles. Los premios Nobel de Física de 2011 han sido concedidos a Saúl Perlmutter, Brian Schmidt y Adam Riess por contradecir la idea aceptada hasta el momento de la desaceleración del Universo. Lo han obtenido aún antes de la confirmación del satélite Planck que habría revelado que el Universo continúa en expansión. Pero la evidencia empírica no sólo contradice la teoría de la desaceleración, la explicación para tal comportamiento del Universo es una especulación tan difícilmente contrastable como el concepto de *inconsciente* de Freud, el de *rizoma* de Deleuze, o la *velocidad Warp* de la vieja serie de ciencia ficción Star Trek.

Estos desarrollos teóricos son *especulación* que ni siquiera logran definir con claridad conceptual muchas de sus hipótesis fundamentales. Por ejemplo, lo que llaman “*energía oscura*”, la cual operaría sobre el universo y sería la causante de la expansión; contradice, además, buena parte de la base teórica de la física actual. ¿Se trata de una “*especulación*” tan razonable y plausible como el concepto de *microorganismo* de Pasteur, o como los de *generación espontánea* y *homúnculo* de la biología pre pasteuriana? El tiempo lo dirá y convertirá sus audaces conjeturas en principios de la ciencia o en fracasos ostensibles. Sin embargo y a pesar de estos tremendos sacudones, la física sigue requiriendo su unificación interna, la cuestión es si tal reunificación ha de consistir en la imposición de una teoría única o en la convivencia de múltiples desarrollos que confluyan a una integración en la armónica contradicción de la diferencia. Lo más valioso en todo esto es que allí donde las ciencias se multiplican en hipótesis contradictorias es donde más *progresos* realizan. Querer imponerles un *corset* epistemológico y metodológico, como pretenden muchas corrientes epistemológicas dominantes, solo serviría para empobrecerlas.

Pero el panorama es que la física abona el campo de otras ciencias así como recibe aportes significativos de las demás en medio de ésta aparente caos. La nanotecnología, que augura importantes avances tanto en la medicina como en la ingeniería, no puede ser pensada sino en la confluencia de la física y la química, cruzándose a su vez con la biología y la ingeniería genética o molecular.

Frente a este panorama, las consecuencias de estos “*conocimientos*” sobre la vida humana parecen ser determinantes de las prácticas sociales, económicas y políticas. Afirmamos esto sobre el criterio de que el conocimiento no necesita estar *aplicado* para producir todo tipo de consecuencias. El conocimiento en sí mismo implica una acción, ya que no podría ser pensado como algo separado de los modos de ser, de estar y de generar formas y prácticas de instalación del hombre en el mundo. Entendemos que no es necesario que se desarrolle una técnica para que se implemente la aplicación de conocimientos, los conocimientos mismos son una forma de técnica que opera sobre la realidad.

De lo anterior se deriva que las ciencias de la naturaleza no solamente requieren de unificaciones interiores, sino también de convergencias interdisciplinarias, que esas acciones interdisciplinarias no necesitan de la voluntad de confluencia, sino que confluyen espontáneamente y que lo importante a tener en cuenta es cuál es la lógica intrínseca que anima tales confluencias.

Ningún epistemólogo puede tampoco autorizar o desautorizar la confluencia de las disciplinas sociales en esta convergencia interdisciplinar. Las ciencias sociales han de asistir aunque no sean invitadas, pues también ellas son productoras de discursos generadores de condiciones de posibilidad de las ciencias naturales.

Lo que se esconde detrás de la unificación de las ciencias son concepciones muy variadas, que van desde la idea de la integración, como la confluencia a un diálogo interdisciplinario que enriquecería y multiplicaría las hipótesis, integrando a la ética, la estética, la política y la tecnología entre otras; hasta el concepto de una teoría única, un solo discurso que pueda dar cuenta de todas las problemáticas de las diferentes disciplinas, un retorno al monismo metodológico.

Uno de los supuestos básicos de este trabajo, es que para que las producciones científica puedan armonizarse entre sí, requieren no solamente romper con su condición de compartimentos estancos en la producción de conocimiento, sino reconciliarse con otras esferas, no sólo con las del arte y la moral, sino con la de la vida cotidiana, con la de la producción y para ello se requiere una instancia integradora que sea capaz de considerar el conjunto de elementos que componen esa totalidad, integrando aspectos hasta hoy considerados extra-científicos.

Hay un imperativo de la reflexión, *todo no puede ser pensado en todo*, pero aquel pensamiento que intente aproximarse a la totalidad no puede convertirse en un ámbito restrictivo de especialización. Se supone que las ciencias se constituyen cuando circunscriben, cuando recortan una porción de la realidad para convertirla en su objeto de estudio. La tarea de profundización en las áreas específicas del conocimiento, el esforzado trabajo analítico, muchas veces olvida que a esa actividad, para que esté completo su propósito, es reintegrarla con mayor amplitud de criterios al resto de las esferas. Sin esta tarea, la ciencia no será la fina urdiembre que teje el conocimiento teniendo en cuenta el destino del hombre, sino lo que es por ahora, un aglutinamiento inconexo, un acolchado de retazos que abriga a unos y se olvida de otros.

Como señala Habermas (1990) en *Conocimiento e interés*, esta fragmentación es obra del cientificismo positivista, al cual vincula no solamente con Comte sino también con Marx.

Desde esas tradiciones, lo único que debería quedar hoy de la filosofía, serían algunas nociones originarias que el acervo de la ciencia convierte en conocimiento probado o destinado a ser probado. Filosofía y metafísica habrían ya sucumbido al conocimiento positivo de las ciencias, o a la búsqueda metódica, reproducible, comunicable, contrastable, de supuestos no especulativos ni metafísicos, en el camino de aproximarnos a la verdad. En oposición a esto compartimos la idea de Habermas:

Precisamente lo que caracterizó durante este período la posición de la filosofía en relación con la ciencia fue que ésta adquirió carta de ciudadanía tan sólo gracias a un conocimiento inequívocamente filosófico. Las teorías del conocimiento ni se limitaban a la explicación del método científico experimental ni se reducían a teoría de la ciencia. (Habermas, 1990, p. 11)

Entendemos que Habermas acierta en este juicio, que hay sobrados argumentos para endilgar al positivismo esas responsabilidades y que la filosofía misma ha jugado un papel ambiguo generando y al mismo tiempo excluyéndose de la producción de conocimiento.

De esta forma el positivismo pudo olvidar que la metodología de las ciencias estaba interconectada con el proceso objetivo de formación de la especie humana y erigir el absolutismo de la metodología sobre la base de lo olvidado y de lo reprimido. (Habermas, 1990, p.13)

Esta afirmación de Habermas está en el centro de nuestra investigación. El positivismo *olvida que la metodología de las ciencias estaba interconectada con el proceso objetivo de formación de la especie humana*, que no es la verdad, ni el conocimiento, lo que está en juego, sino el destino de la especie.

Si una explosión de rayos gama borra todo lo que existe sobre la Tierra, o un meteoro destroza nuestro planeta, es una fatalidad, pero si ese *fugaz momento* que tiende a desaparecer y que tarde o temprano enfrenará la *aniquilación*, ocurre a causa de la inoperancia humana, se trata entonces de un crimen, que compromete no sólo a nuestra especie, sino a todo aquello que conocemos como vida.

Los positivistas han olvidado también las críticas que se formulan a la ciencia ya no desde la posmodernidad, sino desde los orígenes mismos de la modernidad y que se veían despuntar antes del surgimiento mismo del positivismo. Hegel ya señalaba:

Contra la esterilidad de las categorías puramente formales, el instinto de la sana razón por fin se sintió tan fortalecido, que abandonó con desprecio el conocimiento de ellas al campo de una lógica y metafísica escolares, descuidando al mismo tiempo el valor que tiene por sí misma aún la sola conciencia de estos hitos; y sin darse cuenta de que, en la manera de actuar instintiva de la lógica natural, y aún más en el rechazo reflexivo del conocimiento y reconocimiento de las determinaciones del pensamiento, quedaba prisionero, al servicio del pensamiento no purificado y por eso falto de libertad. La simple determinación fundamental o determinación formal común del conjunto de tales formas, es la identidad, que se afirma en la lógica de ese conjunto como ley, como $A=A$, como principio de contradicción. La sana razón ha perdido todo respeto hacia la escuela que posee tales leyes de la verdad, y que continúa practicándolas; lo ha perdido hasta tal punto que se ríe de ellas y considera insopportable un hombre que sabe de verdad hablar según tales leyes, y decidir: la planta es una – planta, la ciencia es – la ciencia, y así al infinito. (Hegel, 1968, p. 37)

Pero entendemos que cargar todas las tintas sobre la crítica al positivismo puede ser también una forma de no ver u ocultar la dinámica que ha generado un estado de cosas que trasciende al mismo positivismo. La ciencia moderna también realiza, en ese desprenderse de la metafísica, parte de un proyecto que ya estaba presente en algunas de las más notables ex-

presiones de la filosofía. Sócrates, Platón, Aristóteles, no se llamaban *sofos*, sino filo-sofos, amantes de la sabiduría, sin embargo, mediante un recurso sofístico al mismo tiempo distinguían la *episteme*, el camino recto del conocimiento, opuesto a la *doxa* u *opinión* o saber no fundado. Estos filósofos declaran que pretenden encaminarse hacia la verdad pero no creen que puedan llegar a conocerla. En esta línea llegamos incluso hasta Karl Popper, que no plantea la verdad redonda como Parménides, pero si la seguridad de *cómo las cosas no son*, lo que nos pondría más cerca de la verdad. Si la posibilidad del error es infinita y si no tenemos ni siquiera una intuición de que pudiera ser verdad. ¿Cómo podemos afirmar que nos acercamos o que nos alejamos?

La idea de una ciencia, que según los principios anti-metafísicos de demarcación, debe ocuparse sólo de cuestiones que ofrezcan la posibilidad de contrastación empírica y de validación lógico metodológica, se equivoca si cree que la apelación a recursos de matemática sofisticada elimina o disminuye el carácter especulativo y el trasfondo metafísico de las teorías científicas. Amén de que las hipótesis suelen comenzar como tentativas especulativas y de que su legitimación está dada no por la pura evidencia empírica, sino por todo el andamiaje completo de la teoría, de modo que si una teoría cae, por lo menos sus evidencias más fuertes quedan afectadas en sus fundamentos. Por ejemplo, la concepción newtoniana de gravitación no es eliminada en la física contemporánea, pero deja de ser aplicable como explicación y concepción mecanicista del universo.

La cuestión es que, los horizontes de la ciencia no se reducen a las evidencias que fortalecen las teorías consolidadas, sino que trascienden hacia lo desconocido. El conocimiento alcanzado no es el motor movilizador de la ciencia, sino la búsqueda de lo que se encuentra más allá del umbral de lo evidente. ¿Cómo diferenciar ideas locas y alucinadas de razonables que conduzcan a un nuevo conocimiento? La respuesta es que no se puede, y que tampoco importa. Este concepto está incluso en Popper. Para este autor cuando no se puede encontrar una hipótesis se la debe inventar. Si luego resulta falsa, bueno, *simplemente se trata de otra idea que no ha funcionado*, pero si no podemos demostrar que es falsa y contradice las establecidas, nos encontramos frente a una revolución científica. Más allá de lo referente a la validación lógico metodológica de las hipótesis, su reivindicación de la audacia y la precisión de las hipótesis, pone en evidencia que su criterio de demarcación no se encuentra en plena armonía con la audacia de las hipótesis, porque lo que hoy no es contrastable mañana lo puede ser. Popper no tiene en cuenta que las hipótesis forman parte de un entramado que remite no solamente a la teoría, o al conjunto de teorías con que se encuentran vinculadas, tampoco algunos de sus críticos cuando las amplían al conjunto de las condiciones culturales, sociales, políticas, ideológicas, en que esas teorías surgen, sino que trasuntan hacia un campo de complejidad que se proyecta sobre la totalidad. Por lo tanto, la ciencia puede tener problemas concretos y puntuales que requieren igual tipo de explicaciones, pero cada problema al que se haga referencia se encuentra inmerso en uno mayor. El mayor de todos y más complejo es la *totalidad* y sus características hacen que su enfoque tenga que ser filosófico.

El recorte que delimita una disciplina científica puede conformar un campo de saberes en sí mismo, pero un campo incompleto. Pleno de respuestas para determinado tipo de preguntas, pero siempre como parte de un trabajo que implica la articulación con el resto de los traba-

jos, de una tarea que no termina porque arriba a conclusiones provisorias, sino de un quehacer en el cual sus objetivos radican en proyectarse permanentemente sobre lo que se ignora. Lo que sabe es un punto de apoyo más o menos sólido o endeble, eso sí, punto de partida para su principal tarea, la investigación, la cual puede sacudir y echar por tierra con aquellos puntos de partida.

Habíamos hecho referencia a las distintas concepciones sobre los modos de comprender a la epistemología y habíamos hecho referencia a la intención de *significarla*. Pensamos que hay una *intencionalidad* de *significación*, tanto en el sentido husserliano, de tendencia al conocimiento del mundo; cuanto en el sentido más llano de *intenciones* de la voluntad.

La distinción entre *noesis* y *noema*, entre el pensamiento y lo pensado, suele poner a la *sapiencia* como un fenómeno psicológico y por tanto subjetivo.

Dijimos que suponemos a la intencionalidad de *significación* como presente en todos los ámbitos del quehacer humano, no solo como la presencia de la conciencia en el mundo, sino también del mundo en la conciencia.

No rechazamos la idea de verdad y de realidad, pero la concebimos de un modo muy diferente a como la hacen los enfoques tradicionales. Las consecuencias gnoseológicas de estas diferencias óntico-ontológicas nos plantean también modos diferentes de concebir a la ciencia y a la epistemología.

Buena parte de la tradición filosófica, resguardada en la falsa modestia del: *Sólo sé que no sé nada* y del amor al saber, ha querido combatir el *peligroso* relativismo sofístico con posturas dogmáticas que afirman no saber, pero que descalifican todo juicio que no se encuentre orientado por el uso recto de la razón que indica donde está la verdad, aun afirmando no conocerla. Volvemos entonces a un viejo problema, ¿qué seguridad podemos tener de que, reintegradas las ciencias con la filosofía y otras disciplinas extra-científicas lo que concebimos como conocimiento no será algún tipo de ilusión y que ya refiera a: “*el ser*”, “*la realidad*”, “*el fenómeno*” no nos sumerge nuevamente en el problema de Hume o en un psicologismo subjetivista, o en los delirios? Entendemos que en parte esta situación es el resultado de una concepción que excluye sujeto y objeto como entidades ónticas y éticas, ontológicas y gnoseológicas escindidas.

Incluso aquellos que se plantean la necesidad de algún tipo de “superación”, “reconciliación”, como por ejemplo Bachelard o Piaget y que buscan una superación de lo que suponen una dicotomía, a través de la “*la afilada punta de la razón*”, o del “*sujeto epistémico*”, como estrategias para alcanzar aquello que se les escapa, “*el objeto*” provocando la caída en el “*subjetivismo*”, no advierten que no hay tales objetos y sujetos, sino como resultado de su unidad.

Entendemos, que esa unidad no es algo que se alcanza al fin de la historia como en Hegel, en la feliz conciencia que se recupera a sí misma como realidad que siempre fue, la unidad que se había extraviado a causa de la enajenación, sino que se trata de algo que está presente en la dinámica del “ser”.

Entendemos que la superación sujeto-objeto, no se reduce a la idea de que un sujeto no es sin un objeto y un objeto no es sin un sujeto, sino a la condición de que en el devenir hay eterna renovación del conflicto del ser, donde no siempre hay esperanza de superación. La superación puede implicar a la conservación pero también a la *aniquilación*.

Paradójicamente, el devenir heraclíteo sería imposible sin la afirmación parmenídea de que la nada no es, y la afirmación parmenídea reduciría a la identidad entre el ser y la nada a un imposible si no fuera por el devenir, el cual es entre ser y no ser y no entre ser y nada. La nada es el no ser, pero el no ser, como nada, puede no alcanzar nunca al ser, en cambio el dejar de ser no es equivalente a la simple nada, sino a la *aniquilación*. No es lo mismo decir que algo puede no llegar a ser y por lo tanto pertenecer a la nada, que decir que algo que es, deja de ser. En este último caso ese ser estuvo inscripto en el devenir y fue aniquilado.

Lo posible, como lo sostuviera Hegel, lo es como condición de por lo menos una determinación. El devenir dialéctico, como universal abstracto, se expresa como devenir entre ser y no ser. Pero, el universal concreto, tiene a la complejidad de la totalidad y sus relaciones interdeterminantes no sólo como condición de posibilidad, sino como ser. Esto es válido tanto para el hombre como para la pura naturaleza. Y aquí se produce el quiebre entre materialismo e idealismo. Sólo las tesis idealistas pueden sostener el principio de una *conciencia absoluta*, como condición de un *saber absoluto* y de una *ciencia de lo absoluto* y se separan de las tesis materialistas para las cuales la conciencia es una manifestación de la naturaleza, algo que emerge de ella y no a la inversa. La tan mentada inversión marxista de la dialéctica hegeliana.

Hemos partido también del principio dialéctico que establece que no hay nada que este dado, sino que todo se constituye de modo relacional y que todo vínculo se encuentra definido y determinado por la oposición y la contradicción.

En muchas ocasiones se ha considerado que este fundamento ontológico justifica una concepción bélica, que supone a la violencia en el trasfondo de toda relación. Las imágenes que nos presenta el pensamiento dialéctico están llenas de alusiones al combate, la guerra, la negación y la lucha a muerte, es cierto, pero reducir la tensión-contradicción a sus manifestaciones destructivas es tan parcial como referirlas exclusivamente a la estructura de las argumentaciones de la lógica formal. Perder el sentido de la metáfora conduce a consideraciones muy estrechas. En *La Fenomenología del Espíritu* Hegel da cuenta de modos diferentes de producirse la tensión dialéctica. El *espíritu subjetivo* implica una forma primaria, elemental, incluso podríamos decir que infantil de afirmación del yo a expensas de la negación de los otros. La lógica de este momento se convierte en un callejón sin salida para las autoconciencias enfrentadas. Las autoconciencias sólo podrán salir del callejón de la autoafirmación, en la medida en que comprendan que sólo le será posible alcanzar lo que más desean, en tanto sean capaces de otorgar lo que piden. “*La conciencia sólo alcanza su autosatisfacción en otra autoconciencia.*” (Hegel, 1973, p.112) Hay dos cuestiones que se encuentran en el fondo del deseo, la libertad y el reconocimiento. Ellos animan el mundo humano, pero no hay para obtenerlos otro camino que la lucha, y en ella lo que se pone en juego es la vida, entendida esta como la integridad del ser.

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. (Hegel, 1973, 116)

El conflicto que se genera como tensión en el interior de la sociedad no puede ser eliminado en ninguna de sus facetas. No ha podido ser superado por la fe, y no puede ser resuelto ni por las leyes de la historia, ni por los acuerdos intersubjetivos, ni por el imperio de la razón. Simplemente porque su eliminación es la eliminación de la *realidad* misma, esto es, no puede ser eliminado como conflicto porque el conflicto es la condición del ser. Pero el conflicto entendido como relación que conlleva la tensión de los opuestos, “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ”, (Kirk y Raven, 1978, p. 276) “*La guerra es el padre y rey de todas las cosas*”, como señalaba Heráclito. Se trata de una metáfora de la tensión-contradicción que mueve a la totalidad y gobierna el juego de los opuestos que se requieren y se rechazan, que puede producirse sin embargo de muy diferentes modos.

La superación de la contradicción, en la dialéctica de señoría y servidumbre que Hegel plantea en *La Fenomenología del Espíritu*, encuentra en el reconocimiento recíproco la posibilidad del salto de lo que denomina la lucha de las autoconciencias enfrentadas al mundo del nosotros, de la comunidad. Los conflictos que se plantean en el plano de las ideas, de la filosofía, de la ciencia, no difieren de los que se producen en otros órdenes sociales. La cuestión no es entonces resolver o eliminar el conflicto, sino manejarlo como condición de posibilidad de una comunidad en la cual, el conflicto no implique formas brutales de destrucción. Esa posibilidad se encuentra más allá de los acuerdos que puedan surgir de la comunicación intersubjetiva, de da en una dialéctica que requiere la superación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y mundo, esto es, sólo puede ser comprendido en la compleja unidad de los contrarios.

Volvemos entonces a Heráclito: “ἐν τῷ σοφῶν ἐπίστασθαι γνώμην, ὅκη κυβερνᾶται μάλιστα διὰ πάντων”, ”, (Kirk y Raven, 1978, p. 288) “*Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas.*” En este sentido, entendemos que el papel de la epistemología es relevante en el mundo contemporáneo, porque se advierte que las ciencias tradicionales, junto con las que van surgiendo a cada momento, se encaminan hacia una relación mucho más íntima y hacia una producción más interactiva y que ello se expresa en los crecientes enfoque multidisciplinarios, transdisciplinarios e interdisciplinarios. Si la sabiduría es conocer como todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas, el trasfondo es la *totalidad* y el camino es la integración de los saberes.

La creciente hibridación interdisciplinar no reconoce los compartimentos estancos de las clasificaciones tradicionales. Los cruces no se producen solamente entre ciencias naturales o sociales por separado, como por ejemplo la bioquímica o la psicolingüística, sino también en ámbitos en los cuales, para muchos epistemólogos clásicos, eran impensables conexiones de ningún tipo. Entendemos que, por ejemplo, la bioética y la biopolítica como disciplinas noveles no solamente forman parte de este proceso de hibridación, sino que además pueden influir en nuevas formas de preservación o de destrucción de acuerdo a las lógicas que las motivan y las impulsan. Otras disciplinas y actividades vienen a integrarse en esa interactividad, no sólo la política, la comunicación, la informática, diferentes producciones tecnológicas que se integran de tal manera que se hace insostenible seguir hablando de ciencia, tecnología, política, economía, ecología, comunicación, arte, tal como si se siguiera viviendo en el siglo XIX.

Esta confluencia interdisciplinar es constitutiva de las formas de pensamiento que se ven modificadas por la hibridación y la interdependencia en el contexto de la *complejidad* y de la contradicción.

Establecido el desempeño ambiguo de la razón y entendida la lógica no como garantía de control sobre los procesos de validación del conocimiento, sino como un recurso no exento de multiplicidad de enfoques, surge un tercer elemento que pertenece al campo de la ética, los valores. Tanto de los extrínsecos, los que circulan en otros circuitos de la sociedad; como los intrínsecos, propios de la ciencia y que orientan los modos de decisión y de elección en la generación de las teorías.

El fin de la tensión-contradicción no es concebido por nosotros como superación, sino como aniquilación, no como *momento* que tiende a desaparecer y queda subsumido en el devenir, sino como desaparición real y total que da lugar a lo nuevo, que proviene de lo viejo, sí, pero que inexcusablemente ya no lo es. No se trata, en consecuencia, de una dialéctica en la que la totalidad tiene la capacidad de *redimir* y conservar los momentos superados, sino de una dialéctica en la que todo se esfuerza por permanecer y nada permanece, en la que el permanecer es el resultado del poder ejercido para permanecer en tanto ese poder no sea vencido por otros poderes. Por eso la perspectiva de preservación, reproducción, repetición se proyectan como si quisieran alcanzar la eternidad, lo incommovible, las esencias últimas, las significaciones definitivas.

En el mito, en la religión, en la filosofía, en la ciencia, en el arte, en general la mayoría de sus propuestas significadoras han manifestado un *ansia de eternidad*, la inmanencia se ha presentado ante ellas como el principal enemigo; pero la inmanencia, como condición del ser ha sido suplantada por el *ansia de trascendencia*. Por alcanzar o aspirar a lo incorruptible, a lo eterno, a lo verdadero, tal como si ello se encontrase en algún lugar, es que a la sazón esas ideas y esas prácticas se convierten en lo enemigo del libre fluir de la condición de la inmanencia, que es la única instancia de realización del ser, se hipoteca de ese modo la real posibilidad de ser, como mera circunstancia, en las alucinadas fantasías de la eternidad. Y esto se da de un modo exacerbado en el campo de las ideas. Las obras del espíritu que se convierten en paradigmáticas son las producidas por las clases dominantes. El gran anhelo es que ese dominio y los goces y beneficios que producen puedan ser fijados para la eternidad.

El saber es poder, como mentara Bacon, si así no fuera se trataría de algo estéril. El problema radica en la clase de poderes a los que sirven los saberes.

No hay *hacer* sin la *capacidad de poder*, sin ámbitos institucionales donde los saberes se socializan y sin recursos materiales que los hagan viables. No pretendemos esconder, detrás de una supuesta neutralidad del conocimiento, la negación de los conflictos subyacentes; contrariamente entendemos como necesario desnudar las ideas y las prácticas como reveladoras de “*lógicas*” antitéticas que adquieren toda su materialidad cuando son investidas positivamente como valores. Como se ha señalado, suponemos entonces a esas luchas, en términos generales, orientadas por las dos lógicas señaladas. La de la voluntad de poder ser con los otros, expresa los valores de cooperación, solidaridad, ayuda mutua, equidad, reconocimiento recíproco, libertad. La de dominio, los valores de competencia, egoísmo, exitismo, violencia. Lejos estamos de un enfoque maniqueo y partimos del supuesto de que ambas lógicas convi-

ven permanentemente en todas las formas de vinculación y producción humana y que ambas atraviesan, en mayor o menor medida, a todas las ideas, a todas las prácticas, a todos los individuos y a todas las instituciones.

Las ciencias al igual que las estrategias antecesoras, tienen intensiones *significadoras* de aquello que conforma su objeto o asunto, la *epistemología* es el ámbito de las luchas por significar a las ciencias teniendo como parte de esa tarea significarse a sí misma.

Hemos sostenido que hay presencia de pensamiento mágico incluso en aquellas formas de pensamiento que se suponen o se quieren a sí mismas como las más racionales. No hay un pasaje absoluto del mito al logos, ni en la racionalidad de la Grecia clásica ni en la actual. Así como la teología no ha sucumbido en el campo de la filosofía y tampoco de la ciencia, ni aún con el diagnóstico nietzscheano de la muerte de Dios.

El mito sigue instalado en las ideas y prácticas sociales, lamentablemente sin el sentido reparador y preservador que tuvo en su momento, sino como una forma de pensamiento mágico enajenante. En este sentido, no solamente alcanza a los “*ignorantes*” y se hace presente frente a aquello que se resiste a ser racionalizado, sino que se despliega como recurso eficaz de la ciencia. La razón misma, incluso en el ámbito de la ciencia, se torna pensamiento mágico cuando frente al misterio no puede callar sino que se ve obligada a *significar*, dando lugar a la fantasía, no como intento de representación, sino como idealización que pretende que el mundo se adapte al deseo. No creemos que sea sólo aplicable a algunos aspectos de lo que los *científicos* denominan pseudociencias, sino también a muchos aspectos del discurso y de las prácticas científicas.

Estas apreciaciones no son descalificativas de ninguna de las estrategias mencionadas. Entendemos que su valor no radica en la “*verdad*”, el concepto mismo de verdad es una herencia metafísica y también el de acercarse a la verdad, sino en los procedimientos que pretenden garantizar las estrategias de *preservación* y *significación*.

Para los individuos y para las sociedades, las estrategias son en principio heredadas de generaciones anteriores, de sociedades anteriores, de contextos culturales previos, pero tienen la necesidad de adaptarse a las nuevas situaciones que les impone el devenir. En ese tránsito se producen reformas y revoluciones, continuidades y rupturas. Las modificaciones de las estrategias son el producto de la necesidad de responder a nuevas demandas y exigencias. La incapacidad para modificar las estrategias, implica responder a los nuevos problemas con las viejas respuestas y hay sobrados ejemplos de que ello conduce en ocasiones a la extinción, a la muerte de una sociedad o de una cultura. En ocasiones reafirmar lo establecido es garantía de preservación, pero en otras de muerte, de cualquier manera siempre sujeto al flujo del devenir.

El campo científico como sistema de las relaciones objetivas entre las posiciones adquiridas (en las luchas anteriores) es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha de concurrencia, que tiene por apuesta específica el monopolio de la autoridad científica, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o, si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente (es decir, de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia, que está socialmente reconocida a un agente determinado. (...) Por otra parte será necesario precisar lo que quiere decir “socialmente reconocido”: veremos que el grupo que otorga este reconocimiento tiende siempre a reducirse más al conjunto de los sabios, es decir, de los concurrentes, a medida que se incrementan los recursos científicos acumulados y correlativamente, la autonomía del campo. (Bourdieu, 2008, p. 76)

Como saben los que participan de algún modo en el campo, lo que está en juego no es simplemente la posibilidad de realizar un aporte significativo en el área, el prestigio intelectual, el reconocimiento social, se trata además de cuotas de poder, de espacios institucionales, de recursos económicos, siendo la búsqueda de estos últimos tan legítima como la de los primeros y encontrándose muchas veces antes que cualquiera de estas instancias también la lucha por ganarse la vida.

Dicho así, como se lo toma en el sentido habitual, ganarse la vida, parece el más elemental y básico principio, quizás el más modesto. Sin embargo, ¿qué fuerzas?, ¿qué estrategias?, ¿qué acciones y prácticas pueden poner en movimiento la lucha por ganarse la vida? ¿Qué ocurre cuando ganarse la vida implica quitarle a otro esa posibilidad? ¿Qué acontece cuando ganarse la vida no se restringe a la obtención del sustento cotidiano sino que se proyecta sobre áreas menos estrechas que superan la necesidad y avanzan desde el deseo?

Entendemos que el problema de fondo no radica solamente en los contenidos y en las formas en que esos espacios son obtenidos, en las luchas y las motivaciones inmediatas de las luchas, lo que se encuentra en juego es mucho más que la cuestión del conocimiento, es la cuestión del ser, es la conformación de fuerzas configuradoras y transformadoras de los sujetos, de las sociedades y de la naturaleza. Y cuando ganarse la vida no es luchar por no morir, cuando no está allí la naturaleza para hacer claudicar toda moral, todo valor, toda creencia, todo conocimiento, es que aparece la necesidad de darle a esa lucha un contenido *significador*.

Ser ya no es respirar, sufrir y gozar bajo el sol, sino significar la existencia, proveerla de motivos que la alienten más allá del mero instinto de supervivencia, otorgarle una dirección a la potencialidad de los modos de poder ser, no solamente como posibilidad, sino como realidad que depende de las determinaciones del ser. Parafraseando la máxima de Bacon podríamos decir que el ser es poder, no solamente como proyección al futuro, sino como realidad presente.

El ser humano implica una forma de ser que requiere de la significación del poder de ser. Las *estrategias de instalación del hombre en el mundo* buscan la reafirmación y la significación de ese poder.

La ciencia es un modo de producir contenido significador de una forma particular de poder en un contexto histórico y social heterogéneo, del cual, en parte, recibe sus especificidades, pero además también es heredero de otras estrategias de instalación y de otros modos de significación.

Partimos de la idea de que el poder de la ciencia no es solamente conceptual, sino que es la forma, en que el poder de ser, se manifiesta en el mundo contemporáneo a partir de la modernidad. Es, por consiguiente, un poder ideológico, cultural, político. Cumple con la doble dimensión de dar sustento a las formas de poder ser, tanto como fuerza transformadora de la realidad, cuanto a las de significar. Es importante tener en cuenta el modo en que ese poder se relaciona con algún tipo de orden, de Estado o de gobierno, pero, por encima de esto, nos parece necesario reconocer que la ciencia es un poder político en sí mismo, que se cruza de los más diversos modos con la administración y gestión política y es desde allí que incide y forma parte de la producción social. Sus formas de significar expresan los contenidos ideológicos que articulan *las estrategias de instalación del hombre en el mundo*. Si concebimos a las luchas

en el campo de las ciencias como luchas políticas, se trata entonces de establecer, entre otras cuestiones, cuáles son las lógicas que las animan y que consecuencias pueden acarrear en la dicotomía ser-no ser, porque es esto lo que se ve transformado, con diferentes resultados, por las consecuencias del poder político científico. Señala Marcuse en *Eros y Civilización*:

La filosofía occidental termina con la idea con la que empezó. Al principio y al final, en Aristóteles y en Hegel, el supremo modo de ser, la última forma de la razón y la libertad aparecen como nous, espíritu. Al final y al principio el mundo empírico permanece en la negación. (Marcuse, 1969, p.116)

Podríamos agregar, que lo que permanece en la negación no es lo empírico, en sentido genérico, sino ciertas formas de lo empírico que son conculcadas simbólicamente por significaciones que buscan garantizar la imposición de otra empiria, presentada bajo la naturalización de la ideología dominante, apropiándose de ese modo del espíritu, de la vida y de la empiria.

Desde la modernidad es la ciencia la que se ha configurado como estrategia preponderante y dentro de ella han dominado las corrientes de herencia positivista y neopositivista como constructoras de significaciones que consolidaron la obtención de amplios espacios en el campo científico y académico, correspondiéndose además con las formas políticas y económicas en medio de las que se desarrollaron.

Estas corrientes atribuyen a la producción científica una neutralidad, objetividad e imparcialidad, que quiere desvincularla de toda perspectiva y de toda relación con lo ideológico, lo metafísico y lo político. El análisis de la misma actividad científica pone en evidencia el predominio de esta concepción. En la mayoría de las llamadas ciencias naturales predomina esa cosmovisión, que en muchos casos suele imponerse más allá de las diferencias ideológicas en otros campos. Es común ver a físicos, biólogos, químicos, de ideologías liberales, socialistas, comunistas, incluso anarquistas que comulgan con esa visión de neutralidad y objetividad de la ciencia.

En las ciencias sociales la polémica es mayor y el enfrentamiento más claro. Se quiebra la hegemonía en el orden del discurso, pero en las estructuras institucionales, más allá de la ideología de sus autoridades, se desarrolla una lógica que sigue impregnada de concepciones únicas, produciéndose un discurso crítico, pero un funcionamiento contrario a esa crítica. Esto es algo que se puede advertir en muchos de los ámbitos de los estudios superiores, en los mecanismos reguladores de sus prácticas siguen dominando determinados paradigmas como si nunca hubiesen sido cuestionados, o como si las críticas de posturas adversas provinieran del campo del esoterismo, de la brujería y en todo caso de la ignorancia.

En el campo educativo, por ejemplo, esto se expresa en una verdadera esquizofrenia entre las reflexiones teóricas de las corrientes críticas y los enfoques instrumentales de las concepciones estrechas del monismo epistemológico y metodológico. El hacer de la investigación y la docencia se desarrolla como correa de trasmisión y reproducción de los paradigmas dominantes. En este sentido la importancia de la epistemología es relevante. Es en este campo en el que se desarrollan las controversias que ponen en entredicho el dogmatismo científico. Es allí donde el espíritu crítico puede aflorar, pero también el dogmatismo que traiciona el principio científico de revisar críticamente sus propios presupuestos. En general, los enfoques

epistemológicos que entienden que la tarea de la ciencia es de control y validación lógico metodológico concuerdan con algún tipo de monismo metodológico.

Frente a este discurso, entendemos que, así como no es pertinente, ni leal, hablar de: *él método científico*, porque para una misma disciplina podemos encontrar varias propuestas metodológicas, habida cuenta de que esa expresión esconde una concepción unívoca que no se reconoce más que a sí misma dentro del área disciplinar, del mismo modo nos parece inadecuado hablar simplemente de epistemología, no solamente porque, como hemos señalado, ella no es unívoca en su significado, sino además porque se expresa en varias dimensiones o niveles de reflexión y producción. Se hace necesario, por tanto, plantear una estratificación de diferentes niveles, considerar la actividad epistemológica, como forma de dar claridad a un discurso que navega dificultosamente entre cuestiones próximas y afines, pero que se encuentra sin duda con relaciones complejas de interdeterminación.

Si mediante una definición muy general, le otorgamos a la epistemología la característica de reflexionar críticamente sobre la ciencia, entonces, lo sepa o no, todo científico desarrolla una actividad epistemológica.

Si el científico no es un engranaje ciego que aplica el método científico que le han enseñado, sino que reflexiona sobre los procesos de investigación y considera posibles problemas en la construcción teórica o en la conformación o aplicación de los métodos que utiliza, como correspondería a cualquier investigador, podemos decir que esa actividad es epistemológica porque sin ella no hay transformación del pensamiento científico. A esta disposición auto-reflexiva de la actividad científica que moviliza su pensamiento y su creatividad la llamaremos *nivel 1*.

Luego, en otro nivel, los epistemólogos consideran desde distintos aspectos el proceder de la investigación científica tratando de indagar sobre los modos de producción, validación y justificación de la actividad, o sobre las condiciones sociales, culturales y políticas que favorecen o perturban el desarrollo de una ciencia. Este nivel es el que en general es considerado como epistemología y es allí donde la tradición establece el ámbito donde se revela como una meta-ciencia, como una ciencia de la ciencia, aunque desde muy diferentes perspectivas, y al que llamaremos *nivel 2*.

Pero, aún se puede detectar otro nivel, al que también se considera como epistemología sin más, la reflexión crítica de la producción de los epistemólogos, el análisis de los modos en el que éstos conciben la actividad científica, en que la relacionan con otras áreas de la producción social y cultural, en los modos en que validan y legitiman no ya no la actividad científica, sino la epistemológica, a la que podríamos ubicar en un tercer nivel. Se trataría entonces de una meta-meta-ciencia o de una meta-epistemología. De algún modo es lo que hace el científico en el nivel 1 pero referido al nivel 2. A esta actividad la ubicamos en lo que denominaremos *nivel 3*.

Resumiendo, consideramos que la epistemología como disciplina se despliega en diferentes niveles.

a) El nivel 1, que corresponde a la reflexión de los científicos, tanto de las ciencias formales como de las fácticas en el marco de la investigación de su propia disciplina, nivel de autorreflexión de las ciencias.

b) El nivel 2, que corresponde a la consideración de la producción científica de nivel 1. Esta es la actividad más claramente reconocida como epistemológica y da lugar a las diferentes corrientes, escuelas y pensadores. Como su “*objeto*” de investigación no se corresponde ni con las llamadas ciencias naturales ni con las formales, (aunque tiene de ambas) sino con la actividad de la ciencia como producción humana, es que lo consideramos como un metanivel de las ciencias sociales, que refiere no solamente a ellas, sino a todas las ciencias (nivel 1) y a todas las consideraciones sobre la ciencia (nivel 2).

c) El nivel 3 que corresponde al de los debates que se producen entre las diferentes corrientes epistemológicas y a los que a su vez tienen por objeto de estudio. Consideramos sustantivo este nivel en tanto que pone frente a frente a las producciones de nivel 2, tiende a confrontar los prejuicios con las ideas y a evidenciar los fundamentos filosóficos e ideológicos que subyacen en las diferentes posturas.

d) El nivel 4 que corresponde a la investigación sobre cómo las ideas y las prácticas que se producen en los niveles anteriores influyen, determinan y modelan a la vez que son modeladas por las instituciones que los hacen posibles.

Por otra parte, las consideraciones de los epistemólogos sobre otras consideraciones epistemológicas, no tienen la mayoría de las veces una intención pedagógica, sino polémica. Esas polémicas antes que entorpecer el desarrollo de esta ciencia lo profundizan. Entendemos que en el nivel 3 enriquecen a la epistemología tanto las producciones cuanto las polémicas y que en buena medida las producciones son una consecuencia de las polémicas y viceversa.

La epistemología es una muestra de que los científicos que trabajan en esas disciplinas no se comportan como lo señala Kuhn, como si habitaran mundos diferentes, como si hablaran distintos lenguajes que les impide comunicarse entre sí, esto ocurre entre los técnicos de la ciencia que sólo pueden responder bajo las consignas del adoctrinamiento; la producción de conocimiento implica otras dinámicas, y en ellos se advierte que son capaces de presentar recursos discursivos, argumentales, prácticos, ideológicos para encontrar respuestas creativas, cuestionar a sus rivales, o defender sus argumentos y los de sus aliados. La existencia misma de las polémicas son expresiones manifiestas del diálogo entre lo que en términos de Kuhn se consideran *paradigmas rivales*. Podrán ser estas polémicas más rípidas o más amigables pero forman parte del quehacer y de la producción disciplinar, no solamente en polémicas públicas que representan los conatos entre diferentes corrientes, sino como práctica cotidiana dentro de cada disciplina que busca expandirse en su campo. Incluso nos atreveríamos a afirmar, que el enorme desarrollo que ha adquirido la epistemología se debe precisamente a ese espíritu polémico. En este nivel podríamos hablar de una meta-meta-ciencia o de una meta-epistemología. Es claro que cada reflexión retrospectiva nos eleva un nivel más. Podríamos referirnos entonces a un *nivel 4*, y así sucesivamente como podría corresponder en algunos momentos a este trabajo. Planteamos las diferencias de niveles no sólo por dar un orden al proceso metodológico de nuestro planteo, sino, por sobre todas las cosas, porque nos permite identificar el modo en el que los conflictos y las contradicciones se presentan, tanto a nivel teórico, cuanto institucional y advertir en cada nivel su alcance y sus limitaciones. Aunque no planteadas con esta estratificación, estas diferencias suelen resultar más o menos obvias para aquellos que se encuentran inmersos en estos campos, por lo menos desde el punto de vista

teórico, aunque desde el punto de vista institucional, en general operan los modos que convulsionan la apropiación del campo.

Pensamos que si bien la epistemología, como disciplina, no puede ser definida en un sentido unívoco, cada definición tiene el propósito de imprimirle un *significado* con la intención de *significarla*, esto es, de intentar que sea concebida de un determinado modo y no de otro. Esta *intencionalidad*, la suponemos presente en todos los ámbitos del quehacer humano, como se ha dicho, no solo como la presencia del mundo en la conciencia, sino también el de la presencia de la conciencia en el mundo. Pero también entendemos que las intenciones de significar, pueden responder a proyectos antagónicos desde el punto de vista ético, no sólo en lo que hace a su contenido teórico, sino también a las estrategias de instalación en los ámbitos que le permiten su existencia y desarrollo.

Hemos utilizado el término *mundo* en lugar del término *realidad* por las controversiales interpretaciones que tiene este último. En alguna medida pueden funcionar como sinónimos. Esto nos enfrenta al cruce principal entre las dimensiones óptico-ontológicas y gnoseológicas. En primer lugar no hay nada que nos garantice que eso que llamamos realidad se corresponda con verdad alguna.

La *Matrix* es una buena metáfora de lo que podría ser una ilusión óptico-ontológica existencial. Pero ¿hay algo de lo que se pueda pensar que el parecer coincide con lo que es? Creemos que sí, aunque la mayoría de nuestra existencia transcurra en medio de apariencias que podrán ser o no lo que parecen, hay sin embargo momentos y situaciones en los que se *objetiviza* es lo que es.

Lo que hay que establecer es en qué términos hablamos de *cognitividad*. Los ejemplos anteriores sin duda evidencian *verdades*, pero verdades tan relevantes como que la Tierra gira alrededor del Sol, o sea, verdades restringidas al minúsculo universo de las *redes de totalidades discretas inmediatas*. Ponemos como ejemplo el presentado por uno de los más firmes opositores y críticos a estas posturas que critican a la ortodoxia. Mario Bunge, en su muy divulgado libro *La ciencia su método y su filosofía* (2001) escribe:

La matemática y la lógica son, en suma, ciencias deductivas. El proceso constructivo, en que la experiencia desempeña un gran papel de sugerencias, se limita a la formación de los puntos de partida (axiomas). En matemática la verdad consiste, por esto, en la coherencia del enunciado dado con un sistema de ideas admitido previamente: por esto, la verdad matemática no es absoluta sino relativa a ese sistema, en el sentido de que una proposición que es válida en una teoría puede dejar de ser lógicamente verdadera en otra teoría. (Por ejemplo, en el sistema de aritmética que empleamos para contar las horas del día, vale la proposición de $24 + 1 = 1$.) Más aún las teorías matemáticas abstractas, esto es, que contienen términos no interpretados (signos a los que no se atribuye un significado fijo, y que por lo tanto pueden adquirir distintos significados) pueden desarrollarse sin poner atención al problema de la verdad. (Bunge, 1979, pp. 12-13)

Pues bien, para Bunge, las ciencias fácticas son hipotético deductivas y al igual que lo señala con toda claridad para las formales, sus verdades son relativas a sus sistemas. Las ciencias son sistemas con alcance restringido dentro de él. Lo que dicen no tiene valor universal, ni objetivo, ni necesario, son tan sólo el cumplimiento en un micro universo de condiciones iniciales y una serie de principios y axiomas que se establecen por su coherencia y conveniencia para dar cuenta del propio sistema. Tan legítimos desde esa dimensión como lo pueden ser otros

universos conceptuales referidos a otros sistemas posibles. Sin embargo, Bunge no tratará del mismo modo otros universos de significación, pero eso lo veremos más adelante.

¿Son los *universos conceptuales de la ciencia*, paradigmas incompatibles, incontrastables e inconmensurables como nos propone Kuhn? Si así fuera no hay nada que decir, pues la posibilidad de trascendencia a la que venimos haciendo referencia sería imposible, salvo en el restringido grupo de la comunidad científica. Pero el diálogo permanente de las propuestas inter-trans-multi-disciplinarias a las que hemos hecho alusión y las nuevas ciencias que surgen de ellas, son la prueba de que no solamente no hay la tal incompatibilidad, sino que opera en todos los terrenos la trascendencia y el diálogo, a veces amable y fecundo, a veces “*sangriento*”.

Debemos aclarar que, a diferencia de lo que plantea Kuhn (1981), entendemos que el científico que es capaz de revolucionar su ciencia no acata incondicionalmente los supuestos de la teoría, muy por el contrario, hay momentos en que toma distancia de sus objetos o asuntos, reflexiona críticamente sobre la eficacia de sus métodos, se interroga sobre posibilidades de pensar las cuestiones de otro modo, sin que por ello se encuentre en lo que Kuhn denomina período de crisis. Muy por el contrario, en su práctica cotidiana, la ciencia encuentra la necesidad de revisarse a sí misma en sus aspectos teóricos, metodológicos, experimentales, ideológicos, en sus implicancias éticas. Por supuesto que no lo hace todo el tiempo, pero acontece en mayor o menor medida cuando encuentra situaciones que no puede resolver, o aparecen modos novedosos de resolver los problemas, o se le plantean dilemas éticos. En estas situaciones no está simplemente investigando, sino que está poniendo en entredicho los supuestos de su praxis científica. Es verdad, que buen parte de la comunidad científica se comporta del mismo modo que los soldados acatando y cumpliendo órdenes, pero los conocimientos científicos valiosos, los que han sido contribuciones revolucionarias han sido en general productos de la insubordinación.

¿Cuándo las ciencias se revelan cómo incompatibles? Cuando de sus teorías dependen sus presupuestos para investigación. La incompatibilidad y la falta de diálogo no surgen de las teorías mismas, o de los paradigmas, como plantea Kuhn, sino de los intereses que se ven afectados para que el “*sentido común científico*” pueda desechar un supuesto y remplazarlo por otro. Era todo el andamiaje institucional del consejo pontificio Vaticano lo que impedía abandonar el geocentrismo, más que una convicción aristotélica de los astrónomos del Vaticano.

¿Los astrónomos del Vaticano, convalidaban el geocentrismo aristotélico porque temían perder sus empleos, porque sus convicciones religiosas les impedían concebir las cosas de otro modo, porque eran incapaces de entender los conceptos heliocéntricos, porque no se atrevían a cuestionar a la Iglesia? No pretendemos responder estas preguntas, simplemente poner de manifiesto que la polémica entre geocentrismo y heliocentrismo durante el Renacimiento no pasaba solamente por evidencias empíricas, o por problemas políticos, o por cuestiones religiosas, sino que se trataba de un problema que afectaba a la astronomía de la época en el que todos estos elementos entraban en juego con un alto grado de complejidad que no puede ser resuelto considerando unilateralmente un solo asunto.

Por otra parte, la ciencia se sustrajo de la tutela religiosa de la teología y del brazo de la inquisición, pero creo una inquisición propia e invisible, que controla con técnicas más sutiles

lo que los científicos pueden investigar y publicar si no quieren ser marginados o expulsados de sus filas.

Detrás del amor por el conocimiento, o de la *búsqueda de la verdad*, se despliegan combates en los cuáles, como diría Discépolo: “*la lucha es cruel y es mucha*”⁷. La crueldad de la lucha se manifiesta en el daño que produce. La historia de la ciencia da cuenta de esta situación y no son pocos los ejemplos en los que las teorías científicas, como propuestas revolucionarias, han tenido que luchar en contextos institucionales refractarios que han funcionado más como frenos que como promotores de nuevos conocimientos. No es necesario remontarnos a Galileo Galilei en un periodo de secularización para encontrarnos con esta realidad. En un artículo que Juan Miguel Campanario⁸, profesor de la Universidad de Alcalá, ha publicado en la revista holandesa *Scientometrics*, da cuenta de 19 casos de ganadores del premio Nobel que antes de haberlo obtenido habían sufrido el rechazo de sus teorías por parte de la comunidad científica y de 24 investigadores por cuyos trabajos recibieron ese premio, que fueron rechazados por los editores de prestigiosas revistas científicas. Estas son algunas de las consecuencias del accionar institucional sometido a una razón dogmatizada y a la difusión científica como negocio.

Hemos señalado que filosofía y episteme nacen del mismo contexto. Desde los presocráticos hasta Paltón y Aristóteles resultan casi indistinguible la diferencia entre una y otras. Es cierto que la ciencia moderna logra separarse del contexto metafísico que se encontraba presente de un modo determinante en la episteme griega y que apela a una forma de contrastación empírica del que esta carecía, pero el común denominador de que la razón orienta el conocer es común a ambas.

El logos, como recurso dominante de la filosofía, es la instancia de mediación en la que la razón se presenta como expresión de una conciencia que no solamente ha perdido el temor por la diferencia con la naturaleza, sino que lo ha perdido porque se ha sentido capacitada para ponerla bajo sus designios. Es la razón la que puede convertir el caos en Cosmos, la que promueve el salto del asombro al conocimiento. La conciencia, plena de auto reconocimiento, y cierta de la diferencia, reafirma la diferencia con la naturaleza en la afirmación de la *identidad entre ser y pensar*.

La búsqueda de sabiduría y verdad, que en muchos casos no es más que un *desesperado* intento de alcanzar *significación*, se expresa como reafirmación de un pensamiento que busca en esa significación su autoafirmación. Esta puede darse como un modo de instalación orientada por la *lógica del dominio* o la de la *voluntad de ser con los otros*. La búsqueda de verdades universales que aspira a la seguridad óntico-ontológica expresa el deseo de dominio. Nuevamente estamos ante una estrategia de control. Las disputas entre las distintas corrientes filosóficas revelan una lucha por la hegemonía de la visión del mundo. El mundo se convierte así en un campo de batalla, donde los hombres combaten por el predominio de unos sobre otros, las guerras entre soldados y entre filósofos revelan pugnas similares por el poder. ¿Puede la filosofía reflexionar de espaldas a este problema? ¿Puede desconsiderar tamaña determinación como si fuera una mera futilidad? Muchas veces política y metafísica quieren no reco-

⁷ Enrique Santos Discépolo, compositor, dramaturgo, realizador cinematográfico argentino. (1901-1951). La referencia corresponde a un fragmento del emblemático tango, *Uno*.

⁸ [Scientometrics](#), 2009, [Volume 81, Number 2](#), Pages 549-565

nocer su mutua y fundamental incumbencia, quieren mantenerse aparentemente aisladas, y decimos aparentemente, porque sus *intenciones* en el fondo las unen para el imperio de tal o cuál proyecto social. Y aquí surge el presente problema en la determinación del origen de la filosofía.

¿Pensamiento cosmológico o político? ¿Es válida esta interrogación? ¿Podemos plantearnos el origen de la filosofía desde una perspectiva cosmológica, con lo que implica ello de mirada frente al mundo, de actitud contemplativa, de búsqueda de los primeros principios, o como alternativa distinta que cifrar los orígenes de la filosofía en el acontecer socio-político de la comunidad griega, de la Polis?

Es importante establecer que, para los antiguos griegos, el concepto de política tenía un sentido que no es exactamente el actual. La administración de la ciudad implicaba algo que trascendía el mero ordenamiento de los asuntos públicos. La economía tenía un propósito más de tipo administrativo como lo podemos entender hoy, pero la política tenía entre otros intereses el de formar ciudadanos moralmente virtuosos. En el Estado moderno ésta no es una preocupación principal, en realidad el interés del Estado es el acatamiento de las leyes. Pero en estas Ciudades Estado, moral y política no se concebían como separadas. Además, la herencia mítica, aunque mediada, perduraba en las figuras antropomórficas de los dioses y en los cultos oficiales que el Estado sostenía. Los dioses familiares de las antiguas fratrias cedieron su lugar a los dioses de la ciudad. Estos cultos tenían que tener un carácter imperativo mucho más fuerte que el de aquéllas ya que requerían ser reconocidas por comunidades más grandes, más complejas, y más diversas culturalmente. Las figuras divinas estaban además asociadas a los relatos y las leyendas que originaron la mitología, y de ésta derivan una enorme cantidad de relatos que se constituyeron en verdaderas cosmovisiones. El tiempo, las festividades, las actividades ordinarias estaban organizadas en función de los cultos. Sería por tanto poco conveniente entender a las cosmogonías como separadas de lo político, ya que lo político se apoya en las cosmogonías y establece la administración que separa, distingue y reglamenta los espacios y los tiempos de lo sagrado y de lo profano.

Heidegger decía que la filosofía habla en griego. El hecho es que el griego es su primer idioma y la polis su primer ámbito. Sin embargo, resulta muy difícil encontrar un momento específico, o un pensador particular a partir en cual la filosofía se haya originado. Habría habido un proceso complejo en el desarrollo comunitario de las ciudades-estado griegas, la aparición de instituciones, costumbres y prácticas sociales, que fueron el germen de una forma de pensamiento laica y racional. Sin embargo, algo conserva en común con la religión, con la que se va a presentar como antagónica: la búsqueda de respuesta a una serie de interrogantes esenciales.

La conciencia mítica, tanto como la religiosa y la filosófica tienen el doble carácter de mostrar y ocultar. Se presenta entonces la paradoja de mostrar lo que se oculta, ocultando a la vez, como una moneda, a la que para mostrar el reverso hay que ocultar el frente y viceversa. Lo imposible de mostrar las dos caras al mismo tiempo es lo que ata a la conciencia al eterno juego de mostrar y ocultar, en el que no hay fin. El mito quiere esconder su carácter *significante* y la razón filosófica el halo mítico que conllevan sus construcciones metafísicas.

Y sí, como dice Heidegger, la filosofía habla en griego, podemos dejar de lado el aspecto circunstancial de la lengua para centrarnos en el habla. El lenguaje es la exteriorización del pensamiento. Y el término griego λογος (lógos) significa palabra, pero también se puede entender como discurso, lenguaje, razón, verdad, etc. En el marco de la filosofía, la palabra ha perdido el sentido mágico que tenía en el mito, ya no es como hemos visto, una expresión de la realidad misma, ahora es mediación racional entre el hombre y las cosas. Pero de ningún modo se trata de la racionalidad moderna.

La tradición platónico aristotélica establece, cada una a su modo, la correspondencia entre la episteme (ciencia) con la filosofía, mientras que la doxa (opinión) se corresponde con la sofística.

XI Interludio biológico antropológico cultural

Es el cuerpo el que quiere la vida, el “*espíritu*” aprende a quererla después. Porque los cuerpos preceden al *espíritu*. ¿Pero cómo la quiere? Lo que la evolución ha determinado en millones de años no lo borran con el codo algunos miles de años de cultura, pero sí obligan a un redimensionamiento de las estrategias; a las biológicas se superponen modificándolas las culturales y éstas se encuentran signadas en el imaginario occidental como el resultado del despliegue de la razón, producto más alto del ser, de la creación o de la evolución.

Si la razón fuera un atributo exclusivamente humano, entonces el conocimiento sólo es patrimonio del hombre. Pero la *sapientia* como facultad le precede en mucho, y no solo al hombre, sino también a la vida. Los procesos evolutivos suelen ser considerados en el campo de la biología. Entendemos que ya se encuentran implícitos en el mundo inorgánico y que el mundo orgánico no es otra cosa que un salto cualitativo de ciertas unidades discretas en órdenes que no pueden ser definidos como superiores o inferiores, sino de mayor o menor complejidad. Si dejamos de lado las connotaciones teológicas del concepto de creación, veremos que al tratar de comprender la materia, la naturaleza, el hombre, la dicotomía creación/evolución se diluye.

Evolución y creación se implican mutuamente, no hay una sin la otra. La evolución hace a la ampliación de los grados de complejidad en las múltiples formas de asociación de las *redes de totalidades discretas*. Un hombre no es superior a una ameba, es simplemente más complejo. La idea de superior o inferior deriva de la mirada desde la lógica de dominio. Pero indudablemente esa complejidad implica saltos cualitativos que son verdaderas creaciones, pues no están impresas de antemano en los caminos del *devenir*. No hay un destino de la evolución que arroje como resultado necesario la aparición del hombre ni tampoco de su racionalidad. No hay un sujeto trascendental necesario.

Rechazamos la idea del finalismo evolutivo que sostiene que ese proceso comienza con los precursores moleculares prebióticos y culmina en la razón humana, como si hubiera un destino trazado.

Tampoco creemos que sean el resultado del puro azar. La creación es el resultado del *devenir* en el cual los determinismos que surgen de las relaciones, se ven asaltados por instancias novedosas, “*no previstas*”, que producen giros inusitados, rompiendo con lógicas imperantes

hasta ese momento. La creación no es el quiebre de los determinismos sólo en el ámbito del arte. La creación es la más clara manifestación de la libertad como condición de posibilidad del ser como devenir. Si la creación es posible, lo es por la libertad, y la libertad es, por sobre todas las cosas, creación. Entendemos que el *motor* del devenir, no son las causas aristotélicas, extrínsecas al mundo, sino la libertad, intrínseca al mundo, que como tal, no puede estar determinada y cuyo accionar es justamente romper con las determinaciones permitiendo la emergencia, la creación de lo nuevo. Creación que en la naturaleza es capaz de arrasar con eso que con soberbia solemos llamar leyes universales. No hay connotaciones teológicas en nuestra idea de creación, ya que para todo teísmo Dios, como causa, es externo al mundo, al tiempo, al espacio, al devenir. La creación de la que hablamos es la que produce el devenir en su libre fluir.

Así mismo, las fantasías de la inmortalidad fortalecen la búsqueda de la preservación de la vida más allá de todo límite. La fe en la resurrección de la carne, o la trasmigración de las almas, así como el afán por encontrar el gen del envejecimiento, se encuentran inspirados por los mismos temores. Las estrategias *cyborg* de mejorar y prolongar la vida mediante recursos cibernéticos provistos por la ciencia y la tecnología, no son fantasías de la ciencia ficción, sino que ya están entre nosotros desde hace décadas. La idea de hombres robotizados, al estilo de los héroes de los films *Metrópolis* de Fritz Lang de 1926 o *Robocop*, de Paul Verhoeven de 1987, representan para la ciencia modelos tremendamente rudimentarios. Los relatos escritos por Isaac Asimov, que luego se convirtieron en la película *El hombre del bicentenario*, de Chris Columbus de 1999, revelan el proceso evolutivo de la idea de cyborg. El modelo más sofisticado no es la del hombre máquina de hojalata, el hombre mecánico, sino la de un hombre en el cual sus tejidos y órganos tienen la funcionalidad y la apariencia de los biológicos y son biológicos, pero fortalecidos por la tecnología para hacerlos más duraderos y para potenciar las capacidades que ya tienen. En definitiva, los biomateriales y la bioelectrónica apuntan a la fabricación de un hombre que sea hombre, pero liberado por esos medios de la muerte y del deterioro físico, causantes del temor y de la angustia.

Pero esto, que parece una fantasía sobre el futuro, en realidad ha sido una realidad del pasado como estrategia de instalación en el mundo. Los potentes brazos tenazas de cangrejo han sido mutaciones de preservación que provienen de formas de vida más simples y vulnerables. ¿Las bacterias habrán “soñado” con el cangrejo como el hombre sueña con el cyborg?

De cualquier forma que sea, la cultura occidental cree que la capacidad para *controlar* y *producir* esos cambios ya la poseemos y se llama razón. La razón, pontificada como la más alta expresión de toda la evolución es, al mismo tiempo una de las causas principales de las formas que adquieren nuestras *estrategias de instalación en el mundo*.

Pero, ¿qué es la razón? Dejemos de lado las consideraciones teológicas y atengámonos a las *hipótesis y evidencias científicas*. La razón es una facultad de la mente, que surge del funcionamiento cerebral. De acuerdo a las concepciones darwinianas es el producto de la evolución. Se la puede medir por el coeficiente de encefalización. Lo que hace a la inteligencia no es precisamente el tamaño del cerebro, sino la disposición y funcionamiento de las redes neuronales. En la actualidad se piensa que el hombre es el animal más inteligente, no el único inteligente. Si su inteligencia es el producto de la evolución, no sólo es posible que otras especies

lleguen a evolucionar tanto o más que el homo sapiens, de hecho las investigaciones sobre el genoma del neandertal revelan que no es un sapiens menos evolucionado, sino que se trata de otra especie de humanos menos inteligentes. Pero estas investigaciones de la ciencia no han llegado a *descanonizar* la representación científica del género humano. En la Modernidad, la fascinación por el poder de la razón se extrapoló de modo desmedido, y encuentra en Hegel una de sus mayores expresiones. “*Todo lo real es racional y todo lo racional es real*”, a lo que completamos con la siguiente deducción racional: luego lo que no es racional no es real. Esto deriva en que las condiciones de posibilidad del sujeto, si son racionales, coinciden con las condiciones de posibilidad del objeto, luego el sujeto mediante la razón descubre la verdad sobre el objeto.

Ahora bien, la identidad entre racionalidad y realidad parte del supuesto de la identidad entre ambos, no de una razón que conoce lo real o lo real que es conocido por una racionalidad, como si se tratara de externalidades que se acercan, como en la obra de Miguel Ángel, *La Creación*. El supuesto hegeliano es que la realidad se conoce a sí misma por medio de la racionalidad. Creemos que en la filosofía hegeliana se encuentra implícita la idea de la evolución, no de la materia sino del espíritu. Pero no incursionaremos en semejante cuestión que implica el debate idealismo materialismo y determinismo e indeterminismo; lo que aquí nos interesa es que para cualquiera de estas visiones nada de lo que aparece como momento surge de la nada o queda desvinculado constitutivamente de los momentos anteriores. La dialéctica del mundo no es otra de la dialéctica de la razón, y ésta no puede ser mero discurso sobre aquella, sino, apenas y nada más y nada menos, que una entre tantas de sus manifestaciones. La razón, se perfila de este modo, como un modo de ser del mundo y como un modo de ser en el mundo. No es algo raro, extraordinario, único, exclusivo del hombre, es, una de las tantas estrategias, y como lo señalara el etólogo Konrad Lorenz no necesariamente la más eficaz, para ser en el mundo.

Muchas veces los elementos negativos de la cultura han sido remitidos a un pasado animal violento y agresivo. Tales manifestaciones son concebidas como rémoras que la cultura todavía no ha podido superar, pero que tiene como tarea pendiente, y que en algún momento logrará alcanzar. Otros han declarado que esa agresividad subyacente es inherente a la condición humana y que por lo tanto “*el hombre siempre será lobo del hombre*”. Es paradójico que las conductas humanas sean consideradas en los rasgos que las caracterizan como provenientes del cielo del intelecto o del infierno de los instintos, tal como si no pudieran pensarse también al revés y como si no constituyeran una unidad indisoluble que puede conducir a consecuencias contradictorias.

Entendemos que tanto que en el orden natural, como en el cultural, se manifiestan comportamientos cuya valoración debe realizarse a partir de la conveniencia para la especie y para los individuos que la integran. No es nuestra intención dar un fundamento biológico a nuestras especulaciones, pero sí reflexionar sobre algunos de las ideas que afectan nuestros conceptos. Hemos definido la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, como arquetipos de las lógicas que orientan la lucha por la obtención de espacio en su campo de incumbencia. Aunque pocos declaran abiertamente ser partidarios de *lógica de la voluntad del poder como dominio*, sus prácticas muestran lo contrario y cuando se analizan sus ideas se puede descubrir que encierran principios condescendientes.

El darwinismo social ha querido dar fundamento a concepciones sobre la cultura y la sociedad basada en una comprensión distorsionada de la evolución. No discutimos el evolucionismo darwiniano como teoría sobre las condiciones de preservación en el mundo natural, aunque se podrían poner ejemplos de que en determinadas circunstancias especies consideradas inferiores porque parecían no aptas, se revelaron frente al cambio de condiciones externas como más adaptables que las que parecían superiores. Lo que sí rechazamos, son las proyecciones que el darwinismo social realiza sobre el orden social, no solamente porque nos parezcan obscenas, sino porque se revelan como falsas; la selección de conductas no se traduce en una mutación fisiológica, ni se heredan los comportamientos culturales por factores genéticos. El problema de la conducta no radica en la estructura genética, sino en las condiciones de existencia que hacen emerger diferentes tipos de comportamientos. No son pocos los ejemplos en los que la modificación de las condiciones de existencia, la modificación de situaciones de escasas y abundancia, produce la transgresión de los tabúes más firmemente consolidados y los cambios de conducta.

Entendemos que tanto en el orden de la naturaleza, como en el de la cultura, la lucha por la preservación implica formas complejas de adaptación y de transformación en la que los individuos se relacionan de diferentes modos de acuerdo a las condiciones de su contexto.

¿Quiénes son más aptos, aquellos que constantemente luchan entre sí o, por lo contrario, aquellos que se apoyan entre sí?», en seguida veremos que los animales que adquirieron las costumbres de ayuda mutua resultan, sin duda alguna, los más aptos. Tienen más posibilidades de sobrevivir como individuos y como especie, y alcanzan en sus correspondientes clases (insectos, aves, mamíferos) el más alto desarrollo mental y organización física. Si tomamos en consideración los innumerables hechos que hablan en apoyo de esta opinión, se puede decir con seguridad que la ayuda mutua constituye tanto una ley de la vida animal como la lucha mutua. Más aún. Como factor de evolución, es decir, como condición de desarrollo en general, probablemente tiene importancia mucho mayor que la lucha mutua, porque facilita el desarrollo de las costumbres y caracteres que aseguran el sostenimiento y el desarrollo máximo de la especie junto con el máximo bienestar y goce de la vida para cada individuo, y, al mismo tiempo, con el mínimo de desgaste inútil de energías, de fuerzas. (Kropotkin, 2001 p. 24).

El colectivismo o comunitarismo no plantea un estado idílico de fraternidad universal. Mientras que el liberalismo y la propiedad privada manejan los conflictos por medio de la discrecionalidad de las leyes burguesas, arbitrando de acuerdo a los intereses sectoriales más poderosos, el colectivismo o comunitarismo pone los conflictos y los intereses en pugna abiertos a la resolución colectiva. Esta práctica no necesariamente es más justa, pero indudablemente horizontaliza los conflictos, el producto de cuya resolución ha de ser orientar los poderes hacia otros fines más *benéficos*.

El resultado obtenido fue que por doquier -en la vida, la ley, la ciencia, la religión- triunfa ahora la afirmación de que cada uno puede y debe procurarse su propia felicidad, sin prestar atención alguna a las necesidades ajenas. Esto se transformó en la religión de nuestros tiempos, y los hombres que dudan de ella son considerados utopistas peligrosos. La ciencia proclama en alta voz que la lucha de cada uno contra todos constituye el principio dominante de la naturaleza en general, y de las sociedades humanas en particular. Justamente a esta guerra la biología actual atribuye el desarrollo progresivo del mundo animal. La historia juzga del mismo modo; y los economistas, en su ignorancia ingenua, consideran que el éxito de la industria y de la mecánica contemporánea son los resultados «asombrosos» de la influencia del mismo principio. La religión misma de la Iglesia es la religión del individualismo, ligeramente suavizada por las relaciones más o menos caritativas hacia el prójimo, con preferencia los domingos. Los hombres «prácticos» y los teóricos, hombres de ciencia y predicadores religiosos, legistas y políticos, están todos de acuerdo en que el individualismo, es decir, la afirmación de

la propia personalidad en sus manifestaciones groseras, naturalmente, pueden ser suavizadas con la beneficencia, y que ese individualismo es la única base segura para el mantenimiento de la sociedad y su progreso ulterior.

Parecería, por esto, algo desesperado buscar instituciones de ayuda mutua en la sociedad moderna, y en general las manifestaciones prácticas de este principio. ¿Qué podía restar de ellas? Y además, en cuanto empezamos a examinar cómo viven millones de seres humanos y estudiamos sus relaciones cotidianas, nos asombra, ante todo, el papel enorme que desempeñan en la vida humana, aún en la época actual, los principios de ayuda y apoyo mutuo. A pesar de que hace ya trescientos o cuatrocientos años que, tanto en la teoría, como en la vida misma se produce una destrucción de las instituciones y de los hábitos de ayuda mutua, sin embargo, centenares de millones de hombres continúan viviendo con ayuda de estas instituciones y hábitos; y religiosamente las apoyan allí donde pudieron ser conservadas y tratan de reconstruirlas donde han sido destruidas. Cada uno de nosotros, en nuestras relaciones mutuas, pasamos minutos en los que nos indignamos contra el credo estrechamente individualista, de moda en nuestros días; sin embargo los actos en cuya realización los hombres son guiados por su inclinación a la ayuda mutua constituyen una parte tan enorme de nuestra vida cotidiana que, si fuera posible ponerles término repentinamente, se interrumpiría de inmediato todo el progreso moral ulterior de la humanidad. La sociedad humana, sin la ayuda mutua, no podría ser mantenida más allá de la vida de una generación.

Los hechos de tal género, a los que no se presta atención, que son muy numerosos y que describen la vida de las sociedades, tienen un sentido de primer orden para la vida y la elevación ulterior de la humanidad. También los examinaremos ahora, comenzando por las instituciones existentes de apoyo mutuo y pasando luego a los actos de ayuda mutua que tienen origen en las simpatías personales o sociales. (Kropotkin, 2001, p 122)

La idea de Kropotkin de que la ayuda mutua es la base de lo mejor del desarrollo social y cultural, que no es algo que deba ser alcanzado, sino que ya está entre nosotros es uno de los sustentos principales de este trabajo. Entendemos que la opresión, el dominio, la explotación, no son ejercidos solamente sobre los individuos, sino que el mayor crimen se comete cuando se somete a explotación y apropiación el fruto de la solidaridad y de la ayuda mutua.

Los comportamientos se modifican en situaciones de abundancia y de escases, de tranquilidad y cambio, de esparcimiento y hacinamiento. El mundo humano, la construcción de la cultura ha tenido y tiene como propósito el sobreponerse a los ritmos de la naturaleza que impone la alternancia entre los opuestos referidos y que hacen presente la amenaza y el temor ante la *muerte*, la *precariedad* y el *sinsentido*.

Es impensable que en la lucha no haya violencia, agresividad y destrucción, así como que no haya benignidad, solidaridad y construcción, tanto dentro de la misma especie como entre especies. El problema de estos opuestos no es cómo se superan, sino cómo se armonizan. Teniendo en cuenta que el término “*armonizar*” no lo utilizamos como sinónimo de abrazo universal incondicional, sino como formas de luchas que no liberen las fuerzas destructivas más allá de la necesidad. Por ejemplo, para sostenernos en nuestra existencia física requerimos de matar a otras especies para alimentarnos. Ello implica violencia agresividad y destrucción, sin embargo, estos comportamientos no tiene por qué estar teñidos de gestos irracionales, sanguinarios, maléficos, perversos. No hay nada de bárbaro en el gesto del primitivo que mata un animal en el contexto sacralizado de su relación con la naturaleza, en el cual la muerte y la destrucción no va más allá de lo que imponen las necesidades, en cambio resulta innecesaria y depravada la matanza por diversión o por guerra.

No sólo en la lucha por la preservación sino también en los ámbitos más elevados de la cultura, la violencia, la agresividad y la destrucción, que se encuentran siempre presentes aunque en general negadas, pueden adquirir formas racionales, benéficas, armoniosas y no sólo perjudiciales.

Traición, deslealtad, perfidia, engaño, son manifestaciones consideradas en general moralmente negativas, pero no se encuentran ausentes en el contexto de las más altas expresiones de la cultura, incluida la ciencia; revelan la presencia de motivos más allá de la racionalidad y evidencian aspectos negativos de la violencia, la agresividad y la destrucción. ¿Qué aspectos positivos podrían tener estos? Por un lado, que sin ellos no hay vida, ya que se revelan como estrategias eficaces para la preservación siempre que se desplieguen dentro del equilibrio que marca la necesidad. Esto es evidente en lo que se refiere a la economía de la naturaleza, para la cual no hay comportamiento moralmente condenable, sino evolutivamente adecuado para la preservación. En la naturaleza no solamente no hay crimen, tampoco hay excesos. ¿Y qué del mundo cultural? La necesidad en el contexto de la cultura pierde las dimensiones y los mecanismos de regulación que tenía en la naturaleza. En ésta el deseo se proyecta sobre la satisfacción instintiva y allí encuentra su límite, en la cultura no tiene límites y de ese modo colma de posibilidades el horizonte del hombre. Frente a los *sabios* límites de la naturaleza aparece la *desmesura* de la cultura. Aunque la historia lo haya querido contar siempre al revés.

La violencia, la agresividad y la destrucción conservan por un lado sus aspectos naturales que provienen de su dimensión biológica y se proyectan de modo ambiguo y contradictorio en el plano de la cultural. Nadie se horroriza porque con violencia y agresividad destruyamos a otras especies para nuestra propia preservación y además se llama altruismo a la inmolación de los individuos por el bien de la especie. Sin embargo, en la cultura contemporánea, imposiciones y destrucciones de la vida y la libertad de las personas son concebidos como delitos de lesa humanidad.

La agresión, definida por Konrad Lorenz como: “... *instinto que lleva al hombre como al animal a combatir contra los miembros de su misma especie*” (Lorenz, 1981, p.3), no tiene para él la connotación que le atribuía la interpretación psicoanalítica del instinto tanático o pulsión de muerte, se trataría para éste autor de un instinto más. Sería para él *un pretendido mal*, que en realidad no lo es, porque juega un papel importante en la preservación de la vida de los individuos y de la especie.

Entendemos que no se trata del gobierno de las leyes que rigen el comportamiento instintivo de origen filogenético, presente en nuestras conductas culturales, ni tampoco de la supremacía espiritual o moral que venga a vencer a los monstruos interiores del instinto, contra los que la filosofía Occidental luchó en reiteradas oportunidades, sino de las condiciones naturales, materiales y sociales que favorecen la preservación de la especie, de los individuos y del equilibrio con todas las formas de vida.

Para Lorenz, (1981), las conductas de las sociedades humanas, analizadas en sus comportamientos históricos y sociales, parecieran no estar regidos ni por la razón ni por lo que denomina una moral responsable. Esto ocurriría según su concepción, porque priman sobre la razón y las tradiciones de la cultura, las leyes que rigen el comportamiento instintivo de origen filogenético. Frente a situaciones extremas, como por ejemplo la falta de alimento, las conductas humanas no diferirían de la de las ratas, que despliegan grados inverosímiles de agresividad y violencia que llegan al canibalismo. Pero, mientras que el comportamiento instintivo de las ratas encuentra en el cese de la reproducción un mecanismo regulatorio, esto no ocurre en

los humanos. Nos parece muy interesante la idea de Lorenz, en relación a que, si bien fue el pensamiento conceptual el que permitió el surgimiento de armas destructivas, incluso desde el hacha de pedernal primitiva, que permitían formas de destrucción inconcebibles en la naturaleza, hasta la bomba de hidrógeno, y agregaríamos todas las formas de opresión material y de violencia simbólica que la cultura misma han generado, al mismo tiempo ese pensamiento conceptual que resulta insuficiente solo, se puede unir a la capacidad de plantearse cuestiones y prever consecuencias. Entendemos que en esa capacidad predictiva es posible evaluar las consecuencias que las ideas y las prácticas pueden tener sobre su destino.

Las mismas facultades pues, que proporcionaban al hombre instrumentos y un poder peligroso en sí le daban el medio de impedir su mala aplicación: la responsabilidad razonable. Y a proceder ahora a examinar uno tras otro los; diferentes peligros que corre la humanidad al elevarse, gracias sus grandes dotes particulares, sobre los demás animales. (Lorenz, 1981, p.264)

Según Lorenz las expectativas de esperanza que manifiesta en el último capítulo de su obra *La agresión el pretendido mal* (1981), radican en la responsabilidad razonable que devienen de la constricción moral que se producen en la cultura, pero que se instalaron en el hombre muchísimo antes de que apareciera el pensamiento conceptual. En este sentido la moral no deriva de la razón, (al modo kantiano) sino la razón de la moral, la que a su vez se apoya en una “fuente emocional o sea instintiva”.

La fuerza motriz que lo pondría en marcha procede de mecanismos de comportamiento instintivo mucho más antiguo que la razón y no directamente accesibles a la auto observación racional. Son ellos la fuente del amor y de la amistad, de todo calor afectivo, de la apreciación de lo bello, de la urgencia de creación artística y de la insaciable curiosidad que ansía el conocimiento científico. (Lorenz, 1981, pp. 276-277)

Ahora bien, todo parece indicar que en condiciones extremas tienden a producirse comportamientos violentos, agresivos y destructivos más allá de la *necesidad racional*. Cuando estos se desatan, hasta las ratas parecen tener más oportunidades que los humanos. En este sentido la diferencia radica en que la función de la cultura, que no poseen las ratas, es precisamente la de evitar llegar a la situación donde las fuerzas destructivas se despliegan negativamente. Los recursos necesarios para evitar esa situación provienen de la emoción y de la razón. Pero no son suficientes, pues también han demostrado manifestaciones destructivas en sentido negativo. La agresividad, así como la razón, puestas originalmente al servicio de la vida también pueden ponerse al servicio de la muerte. De lo que se trata entonces es de evitar la destructividad más allá de las necesidades y en relación con la naturaleza, con las otras especies, con el medioambiente, pero se hace muy difícil establecer cuál es el límite de la destructividad aceptable en el contexto de las relaciones humanas.

Aunque la violencia, la agresividad y la destrucción pueden responder a una necesidad *racional* en el ámbito de la naturaleza, donde encuentran su propia regulación, en cambio en el ámbito de la cultura no hay regulación ni límites. La consideración del significado de la violencia y la destrucción en el contexto cultural, que no encuentra su regulación por medio de los instintos, se la ha encontrado a través de la moral, pero esa moral no es ni objetiva, ni universal, ni necesaria, sino que se constituye en el contexto social y cultural como *eficaz* o *ineficaz*. Dicho de otro modo, lo que representa un límite en el seno de la cultura es lo que el valor

establece como límite, lo que el valor establece como conducta aceptable por la comunidad. Por ejemplo, en la sociedad esclavista matar a un negro esclavo no es matar a un hombre, porque éste no ha alcanzado la dignidad de tal para la sociedad. En nuestra sociedad capitalista, asesinar una persona es considerado un crimen, la única regulación en que esto difiere es en la de la guerra, pero matar un animal puede considerarse como una crueldad y como un atentado contra la propiedad si pertenece a otro. En definitiva, la destructividad que se manifiesta desde la sociedad a los individuos a través del Estado, o entre los individuos, se encuentra significada por los valores morales de la sociedad. Ahora bien, esos valores surgen de una compleja red de relaciones, que no necesariamente se encuentran en función de la preservación, ni de la especie, ni de los individuos y de su entorno. La astucia de algunos individuos o sectores de la sociedad, adquiere la capacidad de elevar a la categoría de universal valores que benefician a quienes han adquirido ese poder, perjudican a los que se convierten en víctimas de él y finalmente terminan perjudicando a la sociedad o a la especie. Un claro ejemplo son las prácticas consumistas que contaminan el planeta. Hay beneficiados inmediatos, pero a la postre todas las formas de vida son perjudicadas. En medio de nuestra disquisición biológico-antropológico-cultural, nuevamente un poeta sintetiza con su sapiencia del drama al que nos referimos. Son dos breves poemas del romántico inglés William Blake:

Respuesta de la Tierra

La Tierra alzó su cabeza
desde la oscuridad terrible y melancólica.
Huyó su luz,
¡pétreo pavor!
y sus cabellos se cubrieron con gris
/desesperanza.

"Encerrada en la mojada orilla,
el celo sideral custodia mi prisión.
Encanecida y fría,
entre lágrimas,
oigo al Padre de los hombres antiguos.

¡Padre egoísta de los hombres!
¡Terror mezquino, cruel, celoso!
¿Puede el placer
encadenado a las tinieblas
alumbrar a las vírgenes de la juventud
y del alba?

¿Acaso la primavera oculta su alegría
cuando le crecen flores y capullos?
¿Acaso el sembrador
siembra por la noche?
O el labrador, ¿a oscuras labra?

¡Rompe esta pesada cadena
que por todas partes congela mis huesos!
¡Egoísta! ¡Vano!
¡Castigo eterno
que el amor libre como siervo amarras!"

El deshollinador

Una pequeña cosa negra en la nieve,
¡llorando, lamentándose del dolor!
"Dime: ¿dónde están tus padres?"
Ambos se han ido a orar al templo.

Como yo era feliz sobre la hierba
y sonreía entre la nieve del invierno
me vistieron con el ropaje de la muerte
y me enseñaron a cantar las notas del
/dolor.

Y como soy feliz y canto y bailo,
ellos piensan que no me hicieron ningún
daño y se han ido a alabar al Rey
y a Dios y a su Obispo,
que fabrican un paraíso con nuestra miseria".

Conformar una sociedad menos destructiva y autodestructiva, sólo puede ser posible en la medida en que ciertos valores que remiten a significaciones ideológicas, políticas, culturales, (epistemológicas), sean adoptados *positivamente* por esa sociedad. No es solución aleccionar contra la violencia irracional cuando todas las condiciones para que esa violencia se manifieste están dadas, sino precisamente evitar que se den esas condiciones. El problema radica en establecer cómo es posible la armonización a la que hacemos referencia. Creemos que la respuesta tiene que ver con recuperar un viejo objetivo cultural que siempre estuvo presente en el hombre, construir condiciones de existencia en las que se equilibren esfuerzo y gratificación, entendiendo esfuerzo como el conjunto de acciones que conllevan un fin que permite la preservación individual y colectiva en una dialéctica de retroalimentación. Y gratificación como la obtención del bien que se encontraba en las expectativas del esfuerzo.

En Eros y civilización, inspirado en los conceptos de la teoría de Freud, Marcuse realiza un análisis de la sociedad contemporánea en el que pone de manifiesto las dos contratendencias que han impulsado el desarrollo cultural y civilizatorio. Eros y Thanatos que Lorenz rechaza, son para este autor, los opuestos necesarios que son gobernados por la pulsión de vida y la pulsión de muerte, ambos imprescindibles e inescindibles para una ontología del devenir. El principio del placer y el principio de realidad deben ser armonizados para la consecución de grupos humanos más amplios y duraderos, lo que es posible, precisamente, en tanto se lleguen a equilibrar esfuerzo y gratificación.

Pero el mismo progreso de la civilización aumenta la magnitud de la sublimación y de la agresión controlada; por ambas cosas Eros es debilitado y la destructividad es liberada. (Marcuse, 1969, p.107)

No se trata sólo de dos principios antitéticos, *Eros* y *Thanatos*, sino del delicado equilibrio y complementariedad que implican tanto la salud del aparato psíquico, cuanto de las relaciones sociales y del destino del desarrollo civilizatorio. Marcuse señala que en este proceso la razón cumple la tarea que asegurar la transformación y explotación de la naturaleza para la realización de las potencialidades humanas. Pero:

La actitud agresiva con respecto al mundo de los objetos, la dominación de la naturaleza, aspira, así finalmente, a la dominación del hombre por el hombre. (Marcuse, 1969, p.111)

La destructividad se libera y con ella la justificación racional de las formas de dominio. En las formas culturales contemporánea la destructividad no se da de un modo salvaje e irracional, el cual sería como es evidente mucho menos devastador. Muy por el contrario todo el esfuerzo de la razón es puesto en desarrollar, justificar y aplicar de modo sistemático, metódico, y con todos los recursos de la ciencia y la técnica, las más sofisticadas y civilizadas formas de destrucción. No sólo Eros se pone al servicio de la muerte, sino también la razón.

Es precisamente la crisis del proyecto moderno, el fracaso de muchos de sus ideales sostenido por la razón el que conduce a una crítica de la razón. Los lugares desde donde se formulan las críticas son de una enorme variedad. La crítica de los frankfurtianos es formulada desde una conciencia que no deja de lado a la razón, sino que identifica en ella aspectos *oscuros*, vinculados con sus aplicaciones instrumentalistas y aliados de la tecnocracia. Otras vuelven de los confines de la historia a reclamar en contra de una razón que se ha sustraído del

misticismo. Otras, en el desencanto de la razón ilustrada extrapolan las críticas a la razón técnico instrumental y se convierten en una crítica a la razón sin más, y por supuesto, en una crítica a la ciencia, sin considerar que no hay tal cosa como la ciencia, sino diferentes formas de *significar* desde múltiples y variadas teorías. Surgen así visiones *anti racionalistas* en el seno de la filosofía, muchas de las cuales, paradójicamente, condenan los modos de producción de conocimiento pero avalan sus resultados. Entre la razón esperanzada que acompañó los proyectos emancipatorios de la modernidad, y la razón técnico instrumental, que los puso al servicio del progreso técnico y la administración “*racionalista*” de la economía capitalista y de sus “*valores*”, se encuentra una idea de razón que pretende separarse de todo contenido social, político o ideológico, pertenece a aquellos que abonan la idea de una neutralidad valorativa de la razón científica. Todos estos sentidos no prevalecen en abstracto, no son solamente en el ámbito de la disputa filosófica, ellos modelan las instituciones, establecen las políticas científicas, fijan las pertenencias y las exclusiones y definen el sentido de las *estrategias de instalación del hombre en el mundo*. La paradoja resultante es que la ciencia también se encuentra atravesada y constituida por componentes altamente irracionales y destructivos, tanto en sus ideas como en sus prácticas y no solamente en su aplicación tecnológica, sino principalmente en las construcciones teóricas que movilizan las acciones destructivas.

En consecuencia, entendemos que ni el potencial instintivo para la preservación, ni la razón como conformadora de un mundo espiritual superior, son capaces de evitar la autodestrucción humana. Lorenz nos habla de la responsabilidad razonable que relaciona las causas y los efectos y permite predecir las consecuencias de la conducta para entonces rechazar los comportamientos negativos. Lamentablemente la historia es prolífica en ejemplos en los que los comportamientos más francamente destructivos emanan de las formas más altas, civilizadas y racionales de la cultura. ¿Por qué se produce esta paradoja? Esto nos conduce al siguiente asunto.

En el plano filosófico parece difícil poder excluir una antropología de una ontología, ya que en las consideraciones sobre el ser se han de realizar necesariamente referencias al hombre, a lo humano, a la humanidad. Esta cuestión se remonta más allá del humanismo iluminista, ya el giro socrático deja de lado la *fysis*, (naturaleza) como problema central, para adentrarse en la temática del hombre. Todo el despliegue de la filosofía medioeval como teología, no es tanto una reflexión sobre Dios, sino principalmente la indagatoria sobre qué es lo que el hombre debe hacer frente al creador. Mucho más próximo, en la filosofía heideggeriana, la pregunta por el ser ancla inmediatamente en la pregunta por el *dasein*.

La invocación al hombre, a la humanidad, ha estado presente en las filosofías de Occidente, pero, la mayoría de las veces, detrás de esa enunciación genérica se ha escondido un sentido que se ha pensado, o se piensa todavía, desde lo particular, regional. Aunque aparentemente se pretenda producir una abstracción del individuo puntual, o social, para referir a la comunidad o al género, se puede advertir que en muchas filosofías subyace un gregarismo, que reifica atavismos que difícilmente concuerdan con lo humano universal y que en el fondo remiten a lo subjetivo particular, extrapolado con una intención universalizadora. Esto es lo que se expresa en los diferentes etnocentrismos. No es muy difícil descubrir tras el término,

que supuestamente refiere a lo humano, al hombre, las resonancias de aquello que realmente denota; la nación, la raza, la fratria, la tribu, la clase, la familia, el yo.

Quién creó el término *humanitas* fue un retórico, un político, un orador, un jurista que luego de todo esto, fue filósofo, Marco Tulio Cicerón. La palabra *humanidad* nace como un recurso retórico, persuasivo, para hacerles creer a quienes eran conquistados y sometidos que formaban parte de un todo que los contenía, Roma. En la obra *Pro Archia* de Cicerón, que es el alegato en la defensa del poeta que había sido acusado de usurpar la ciudadanía romana, no solamente se aprecia el interés personal de Cicerón, más que por la defensa de Archia quién se encontraba escribiendo un poema que glorificaba al mismo Cicerón, por una particular clase de ciudadanos. El argumento no refiere a la *humanitas* como la condición que hace al conjunto de todos los que pertenecen a la especie humana sin ningún tipo de distinción, sino que refiere a una condición moral elevada por la cultura y realizada por una nación. Cicerón pretende superar la valoración del sujeto por su linaje o por su lugar de procedencia, por una categoría que genera nuevas divisiones, ya no entre barbaros y romanos, sino entre cultos e incultos y de este modo se anticipa y es un precedente de la Ilustración. La dicotomía civilización y barbarie se filtra en el discurso de los *cultos* de todas las épocas y llega a convertirse en un modo aberrante de discriminación, que pone para todo horizonte de proyecto humano los valores de las culturas dominantes.

Más allá de los modos de interpretar el rechazo por parte de Marx a la *declaración de los derechos humanos*, entendidos justamente como los derechos de la burguesía, presentados como derechos de la humanidad, este autor marca la manera en que se debe entender a la naturaleza como el ser genérico del hombre.

En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Marx (2006) plantea una superación de los modos dicotómicos de distinguir la realidad entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, materia y espíritu. La naturaleza es el ser genérico del hombre y el hombre no es, sino en la naturaleza. Esto tiene consecuencias óntico-ontológicas y también gnoseológicas. A pesar de que Marx tiene una confianza en la ciencia, muy propia de un hombre del siglo XIX, y hay quienes hablan de un positivismo marxista, debido a que Marx cree que la ciencia puede descubrir las leyes que gobiernan a la sociedad, del mismo modo en que la física descubre las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos. En realidad hay una diferencia muy marcada entre el pensamiento marxista y el positivismo. Más allá de las diferencias específicas entre materialismo dialéctico y el inductivismo como monismo metodológico, la idea de humanidad del positivismo se corresponde con la visión instrumentalista de la investigación científica de acuerdo a las necesidades de la burguesía como clase social en ascenso; en tanto que en el marxismo aparece una idea de humanidad que busca a través de un proyecto *emancipatorio* superar la sociedad de clases. Este propósito también lo encontramos en el anarquismo kropotkiniano, el cual también tiene una profunda confianza en la ciencia como elemento liberador, pero compartiendo con el marxismo su sentido de humanidad, aunque no el proceso que debía conducir a su emancipación de la sociedad de clases. Precisamente, una cuestión que nos hace invocar a Marx y a Kropotkin, más allá de sus diferencias ideológicas específicas y que dan configuraciones diferentes al marxismo y al anarquismo, es su sentido de humanidad y de hombre, que reporta a un comunismo colectivista que no expresa solamente una forma de

organización económica y social, sino que principalmente remite a una ontología, a un modo de entender lo humano desde una óptica capaz de reconocer las diferencias.

¿Por qué remontarnos a estos pensadores del siglo XIX en el siglo XXI? ¿No ha habido nuevas producciones en el campo de la filosofía que concebían, en la línea que aquí nos interesa, estas cuestiones, teniendo en cuenta los cambios tan importantes que se han producido? Por supuesto que sí y a algunos de ellos haremos referencia. Los frankfurteanos en sus varias generaciones, existencialistas, estructuralistas, deconstructivistas, posmodernos varios, han dicho sus palabras, pero casi todas ellas no llegan a ser del todo originales y siguen debiendo tributo a aquellos pensadores del siglo XIX. Quisiéramos agregar que no solamente en estas líneas de pensamiento, sino en prácticamente todas. Una cuestión es la crisis de los sistemas filosóficos del siglo XIX y otra la capacidad que ha tenido la filosofía para superar esa crisis. Muy pocos son los filósofos que han sido capaces de formular categorías propias que no abren y piensen desde aquellas. Algunos han repensado con gran originalidad a sus predecesores, detrás de Deleuze se encuentra Heidegger, detrás de este Nietzsche, otros, la mayoría, han *refrito* o le han puesto nombres nuevos a variaciones de lo mismo, producido modas pasajeras que invaden por algunas temporadas el vocabulario, los congresos, los programas universitarios y luego desaparecen como si nunca hubiesen existido. Las marcas del vigor del pensamiento decimonónico, para bien o para mal, permanece presente en nuestras instituciones educativas, en nuestros edificios, en nuestras estructuras jurídicas y políticas. Buena parte del pensamiento posmoderno es estética, es moda que nos presenta como novedad los zapatos y los conceptos que vieron la luz hace varias décadas, es cosmética, es cambio en las costumbres que se ha acelerado en los últimos treinta años, pero que fue inaugurado en la Viena de fin de siglo, en las vanguardias estéticas que han superado el siglo, en la inercia de una modernidad que no termina de morir y que se renueva bajo la apariencia de lo distinto.

En el pensamiento de Marx y Kropotkin la emancipación universal del hombre, implica mucho más que una visión que emerge de un determinado contexto histórico y social y que haga a una convivencia más justa, condescendiente o tolerante, es la respuesta a los problemas concretos de la viabilidad de la supervivencia de la especie en las actuales condiciones de globalización. No se trata solamente de la sustentabilidad ecológica, económica, política, sino de la transmutación a nuevas formas de ser del hombre, compatibles con valores que sustenten modos de ser heterogéneos, autónomos, libres, contrarios a toda forma de dominio.

La producción de sentido, de significado, de valores, de ideas y de prácticas, no puede provenir de instituciones inexistentes, sino de la creación de instituciones donde prime la intención de albergar lógicas diferentes a las existentes. Pero esta intención supone reconocer la producción de significaciones también como una tarea colectiva, de la que han de participar todos los que tengan algo para decir. Suponemos, sin embargo, que los modos de participación pueden responder a *lógicas y voluntades* que se contraponen de muy diversos modos.

XII Interludio estético

Ciencia y arte son términos que, en nuestras realidades culturales contemporáneas, refieren a dos actividades humanas que suelen ser concebidas como pertenecientes a campos

diferentes, que apenas sí se tocan circunstancialmente. Sin embargo, esta separación que los distingue tan tajantemente, que identifica el ámbito de la ciencia con el conocimiento racional, la actividad intelectual, el conocimiento verdadero o “encaminado hacia la verdad”, la producción de saberes, la reflexión ordenada, sistematizada por métodos racionales y al arte como el ámbito de la intuición, de la sensibilidad, de la expresión de emociones, de sentimientos, de aspectos irracionales que se expresan impulsivamente como una forma de “locura” o “posesión divina”. Fue pergeñada bastante tiempo antes de que la ciencia moderna, asociando matemática, deducción y experimento, se diera un nuevo estatus gnoseológico y “óntico-ontológico”. Efectivamente, ya Platón en varias de sus obras, *Hippias*, *Fedro*, *Ión*, *Teeteto* y principalmente en *La República* establece no solamente la tajante diferencia entre la tan venerada *episteme*, y la menos valiosa *tekné*, Esta última equipara el hacer del poeta, del escultor, con las de auriga, el criador de caballos, o el panadero, pero poniendo a los últimos como conocedores, por lo menos, de una técnica *necesaria*, en tanto a los primeros como *posesos irracionales*, los que deben ser expulsados de la República por corruptores del alma racional.

605 b,c

Con razón, pues, la emprendemos con él y lo colocamos en el mismo plano que al pintor, porque de una parte se le parece en componer cosas deleznable comparadas con la verdad y de otra se le iguala en su relación íntima con uno de los elementos del alma, y no con el mejor. Y así fue justo no recibirle en una ciudad que debía ser regida por buenas leyes, porque aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón a la manera en que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más prudentes. De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella, elemento que no distingue lo grande de lo pequeño, sino considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando apariencias enteramente apartadas de la verdad. (Platón, p.473)

607 b

VIII. -Y he aquí -dije yo- cuál será, al volver a hablar de la poesía, nuestra justificación por haberla desterrado de nuestra ciudad siendo como es: la razón nos lo imponía. Digámosle a ella además, para que no nos acuse de dureza y rusticidad, que es ya antigua la discordia entre la filosofía y la poesía: pues hay aquello de «la perra aulladora que ladra a su dueño», «el hombre grande en los vaniloquios de los necios», «la multitud de los filósofos que dominan a Zeus», «los pensadores de la sutileza por ser mendigos» y otras mil muestras de la antigua oposición entre ellas. (Platón, p.476)

La elocuencia de Platón no deja lugar a dudas, la ciencia pertenece al ámbito de lo que enaltece en tanto que el arte degrada. Si bien el arte no fue expulsado de ninguna república real, sin embargo, prevaleció la idea de que, como actividades, son absolutamente antagónicas. Por otra parte esta no es la postura de toda la filosofía sino solamente de algunas producciones que han prevalecido en la construcción de los valores más extendidos y representativos de Occidente.

En la Edad Media, la filosofía no desaparece, pero ella se diluye en la teología. En este período la idea de ciencia es asociada a iluminación, la fe tutela a la razón y pone sus atributos al servicio de la religión. No otra cosa sucede con el arte, el cual, abandona los motivos *paganos* de celebración de la vida y la naturaleza, con todo lo bueno y lo trágico que pudieran tener, y se convierte en el primer multimedia⁹ de la historia, fabricando buenos cristianos de campesinos analfabetos mediante los recursos de la pintura, la escultura, los vitros, la arquitectura, el canto. Sólo más tarde el Renacimiento vuelve a dar la autonomía y el liderazgo a la

⁹ Según alude el periodista Ricardo Rivas.

razón y a la ciencia y el arte retorna, pero ya no inspirado por el espíritu dionisiaco y báquico, sino con expectativas similares a las de la ciencia, revelar los arcanos de la naturaleza. El Renacimiento fue un período en el cual supieron converger las capacidades del artista y del científico. El paradigma de todos ellos es Leonardo Da Vinci. Y no nos referimos a sus obras como científico y como artista, sino a lo que de ciencia hay en su arte, y a lo que de arte hay en su ciencia, y al propósito común que impulsa a ambas. La sonrisa de la Gioconda, los aparatos voladores y las armas de guerra de Leonardo, no revelan simplemente su genio, sino la ambigüedad de una *sensibilidad estética* y de un *conocimiento científico* en el cual se vislumbra la emergencia de una razón y de una estética esperanzadas en la emancipación de la humanidad, que al mismo tiempo tejen conceptos y prácticas de sujeción y dominio. En el Renacimiento encontramos ideas integradoras entre el arte, la ciencia, la filosofía, la técnica, la moral, la fe, atravesadas por esa ambigüedad y también se produce un acelerado proceso de secularización, de desarrollo económico y productivo que necesita a toda costa generar nuevas y lucrativas formas de producción. Las nuevas condiciones económicas y sociales son profundamente estimulantes de la creatividad científica y artística, todavía unidas por la herencia de la Edad Media bajo un nuevo cielo humanista, pero es el cruce entre estas esferas, no sólo con la de la moralidad, como nos plantea Max Weber, sino también con las esferas del comercio, de la técnica, de la producción y de las finanzas, junto con las de los nuevos ordenes políticos y el surgimiento de los Estados Nacionales modernos lo que conducirá a la fragmentación sistemática, a la atomización compulsiva, a la esquizofrenia creativa.

A partir de este momento el arte, la ciencia, la religión, no se encuentran unificados pero tampoco separados del todo. Ellos conviven bajo el dominio hegemónico del Estado moderno, que organiza la sociedad y sus producciones de acuerdo a una nueva lógica. Es en este nuevo escenario que la supervivencia de estas disciplinas tiene que adaptarse a nuevos esquemas de poder. Y frente a ese poder, que tiene la particularidad de convertir todo en mercancía, hay dos formas de presentarse. Revelarse o adaptarse. La revelación conduce a la exclusión, a la expulsión de los nuevos ámbitos que son consagrados de acuerdo a los esquemas de ordenamiento de la producción capitalista. De cualquier manera, nada se desperdicia, incluso los disidentes, que pueden ser maltratados, perseguidos, recluidos, encarcelados o asesinados, entregan su producción, la que se puede comercializar bajo el formato de artistas malditos, científicos locos, o marginales varios.

Los que se adaptan en cambio pueden hacerlo desde diferentes lugares. Como sirvientes y justificadores de las políticas de los que les dan un espacio, recursos, incluso poder, convirtiéndose de ese modo en cómplices del poder mismo, ya sea en su condición de "*enanos más o menos ingeniosos que pueden ser alquilados para cualquier uso*", como señalara Bertolt Brecht, como copartícipes "*penalmente responsables y en ejercicio pleno de su razón*".

También los hay en una posición distinta, esto es, la de los que forman parte de los organismos e instituciones en las cuales se reproduce un *disciplinamiento disciplinar*, se legitiman las prácticas, se afiatan las ideologías y se ejercen los mecanismos de poder, pero desde una postura crítica, que cuestiona esos mismos funcionamientos institucionales, que reflexiona y propone otras prácticas, otras relaciones y otras lógicas. Sin embargo, no completamente desembarazada del todo de la ideología que critica y teñida en parte por esa lógica. La suerte

de los disidentes puede ser de lo más variada, pero la eficacia de sus ideas y acciones no depende solo de ellos, sino de un entramado mucho más complejo, que se relaciona con la lucha dentro de los distintos campos.

Aquí podemos señalar que las luchas en los campos de la ciencia y el arte se despliegan bajo las diferentes estrategias y que se encuentran inspiradas y orientadas por dos lógicas entre las cuales se construyen todos los matices, en los diferentes *valores de la voluntad poder ser* y la de *conquista*.

¿Qué es lo que la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* pretende? Juego. Participación. Jugar en el campo, compartir todos los elementos que lo conforman para la obtención de un deleite que construye el mundo humano, que se maneja con los valores del reconocimiento recíproco, de la disputa fraterna, de la solidaridad y la ayuda mutua. Con una pelota que no tiene dueño porque es de todos.

¿Qué es lo que la *lógica de la voluntad de poder como domino* pretende? Plantear el campo como una arena en la que se mata o se muere, se es conquistador o perdedor. Utilizamos el término *dominio* para expresar las intenciones de imponer formas únicas de producción de sentido y prácticas en un contexto autoritario.

Como venimos sosteniendo, entendemos que la lucha por instalar una cosmovisión que se expanda y se convierta en praxis científica y social es absolutamente legítima, en tanto se planteen en un escenario de debate constante, tanto con otras cosmovisiones, cuanto con sus propios presupuestos. Que el intento de este tipo de expansión tiene la intención y requiere de la capacidad de convivir con otros *paradigmas*. De modo que, siguiendo esta definición, entendemos al juego como el intento por realizar la *voluntad de poder ser* en un clima de consentimiento, esto es, de respeto y reconocimiento recíproco dentro de tratos amigables. Suponemos los debates científicos, estéticos y epistemológicos como propios de este ámbito, sin embargo, esto no siempre es así, reconocemos que cuando esas producciones suelen convertirse en justificadoras de la fuerza y la violencia, incluso de la que se ejerce desde la cátedra y la academia, entonces también las más altas expresiones de la cultura se convierten en justificación de la dominación, mediante la fuerza, la violencia y por supuesto, la fuerza y la violencia de las palabras y los actos institucionales. En el plano social esto se da cuando el Estado ejerce el dominio político y la ciencia y el arte se ponen al servicio del Estado y/o del mercado y no de la sociedad, y cuando las instituciones sociales son atravesadas por luchas cuyos actores tienen como principal interés el dominio, cuando la ciencia se convierte en tecnociencia y el arte en propaganda o modos enajenantes de distracción.

Pensar estas cuestiones nos dispone dentro del campo filosófico, como es de suyo propio, con la lógica, la ética, la estética, la gnoseología y la metafísica. En este sentido, la epistemología ha de ser concebida al mismo tiempo como filosofía y como ciencia social, ya que no estudia entidades abstractas, ni naturales, sino producciones humanas.

Insistimos en que la epistemología es una disciplina en sí misma, pero también es una actitud, sin la cual, no hay transformación social, cultural o científica. Cuando, por ejemplo, un biólogo que se ha formado muy rigurosamente en su disciplina, deja sus instrumentos conceptuales y materiales de lado y se pone a reflexionar sobre la posibilidad de entender los problemas que se plantean a su investigación, los procedimientos que sigue, de considerar cam-

bios en el modo de concebir su objeto y sus métodos, no está haciendo biología, está haciendo epistemología de la biología. Sin esa actitud, sin esa reflexión crítica de sus propios presupuestos la biología difícilmente hubiera llegado a lograr algo. Ese proceso de distanciamiento reflexivo, el científico lo tiene incorporado, no repara en ello, pero es lo que impulsa su investigación.

La inspiración, la creación, también se encuentran presentes en la investigación científica tanto como en la estética. Se nos podrá decir que la diferencia es que mientras la inspiración conduce en el científico al descubrimiento, es con el artista que se da la creación.

La ciencia experimental moderna tuvo que desplazar a la religión para reinar hegemónica en un amplio campo de *saberes*, pero también el arte tuvo que *repaganizarse* para liberarse de la tutela del arte religioso. Sin embargo no lo hicieron del todo. La ciencia, *carga con la cruz* de tener que ofrecer verdades tan omniabarcativas, tan absolutas, tan *verdaderas* como la religión, pero no ya fundadas en la fe sino en la evidencia empírica o en la certeza deductiva de los razonamientos válidos. El arte tampoco se ha terminado de liberar de la sombra de la religión, el artista sigue anhelando ser a imagen y semejanza de su creador, es decir, un creador. Pero a partir de la modernidad ya no está para alabar a Dios, para obtener la trascendencia, sino que busca la trascendencia a través de su propia obra. Una ruptura más profunda, una libertad más plena sigue pendiente en las búsquedas del arte, una búsqueda que termine definitivamente de emancipar el goce de las exigencias de la trascendencia sobrenatural. Este drama vivido a fondo fue la contradicción que desgarró a Nietzsche. Como señala Marcuse en *Eros y Civilización*, si bien Nietzsche:

... expone la gigantesca falacia sobre la que la que fueron construidas filosofía y la moral de Occidente, - esto es; la transformación de los hechos en esencias, de las condiciones históricas en metafísicas. La debilidad y el desaliento del hombre, la desigualdad del poder y la salud, la justicia y el sufrimiento fueron atribuidos a algún crimen y a una culpa trascendentales; la rebelión llegó a ser el pecado original, la desobediencia contra Dios; y el impulso hacia la gratificación se convirtió en concupiscencia. (Marcuse, 1969, p. 118)

A pesar de ello, afirma que:

La filosofía de Nietzsche contiene demasiados elementos del terrible pasado: su celebración del dolor y del poder perpetúan rasgos de la moral que él lucha por superar. (Marcuse, 1969, p. 121)

La emancipación de estas falacias resulta a muchos, incluidos Nietzsche y Marcuse transitar por el camino del arte.

Pero el arte no es inmaculado, también se mueve en las ambigüedades de la celebración y la necrofilia. Estremece la belleza necrófila de la poesía de Filippo Marinetti, su culto a la guerra a la destrucción, al avasallamiento de los débiles.

1. Queremos cantar el amor al peligro, el hábito de la energía y de la temeridad.
2. El coraje, la audacia, la rebelión, serán elementos esenciales de nuestra poesía.
3. La literatura exaltó, hasta hoy, la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño. Nosotros queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso de corrida, el salto mortal, el cachetazo y el puñetazo.
4. Nosotros afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enriquecido con una nueva belleza, la belleza de la velocidad. Un coche de carreras con su capó adornado con gruesos tubos parecidos a ser-

pientes de aliento explosivo... un automóvil rugiente, que parece correr sobre la ráfaga, es más bello que la Victoria de Samotracia.

5. Queremos ensalzar al hombre que lleva el volante, cuya lanza ideal atraviesa la tierra, lanzada también ella a la carrera, sobre el circuito de su órbita.

6. Es necesario que el poeta se prodigue, con ardor, boato y liberalidad, para aumentar el fervor entusiasta de los elementos primordiales.

7. No existe belleza alguna si no es en la lucha. Ninguna obra que no tenga un carácter agresivo puede ser una obra maestra. La poesía debe ser concebida como un asalto violento contra las fuerzas desconocidas, para forzarlas a postrarse ante el hombre.

8. ¡Nos encontramos sobre el promontorio más elevado de los siglos!... ¿Por qué deberíamos cuidarnos las espaldas, si queremos derribar las misteriosas puertas de lo imposible? El Tiempo y el Espacio murieron ayer. Nosotros vivimos ya en el absoluto, porque hemos creado ya la eterna velocidad omnipresente.

9. Queremos glorificar la guerra —única higiene del mundo— el militarismo, el patriotismo, el gesto destructor de los libertarios, las bellas ideas por las cuales se muere y el desprecio de la mujer.

10. Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de todo tipo, y combatir contra el moralismo, el feminismo y contra toda vileza oportunista y utilitaria.

11. Nosotros cantaremos a las grandes masas agitadas por el trabajo, por el placer o por la revuelta: cantaremos a las marchas multicolores y polifónicas de las revoluciones en las capitales modernas, cantaremos al vibrante fervor nocturno de las minas y de las canteras, incendiados por violentas lunas eléctricas; a las estaciones ávidas, devoradoras de serpientes que humean; a las fábricas suspendidas de las nubes por los retorcidos hilos de sus humos; a los puentes semejantes a gimnastas gigantes que husmean el horizonte, y a las locomotoras de pecho amplio, que patalean sobre los rieles, como enormes caballos de acero embridados con tubos, y al vuelo resbaloso de los aeroplanos, cuya hélice flamea al viento como una bandera y parece aplaudir sobre una masa entusiasta. Es desde Italia que lanzamos al mundo este nuestro manifiesto de violencia arrolladora e incendiaria con el cual fundamos hoy el FUTURISMO porque queremos liberar a este país de su fétida gangrena de profesores, de arqueólogos, de cicerones y de anticuarios. Ya por demasiado tiempo Italia ha sido un mercado de ropavejeros. Nosotros queremos liberarla de los innumerables museos que la cubren por completo de cementerios.

No se trata de meras metáforas sino del aliento necrófilo y homicida de una poesía que termina conformando la estética del fascismo. No se trata por lo tanto de la mera reconciliación de las esferas, ni su integración superadora, sino de plantear en el campo que tipo de ciencia, de arte y de moral se espera reconciliar. Por ello es que nos parece relevante advertir que subyacen lógicas y estrategias diferentes y que además esto se complica, porque las mismas posturas suelen estar teñidas de su contrario. Con el planteamiento de las categorías *voluntad de poder* no se quiere presentar una postura maniquea, sino reconocer en las producciones discursivas los enfrentamientos y los vínculos que se producen son en extremo complejos. Al respecto Deleuze señala:

Sencillamente, nos ha llegado la hora de plantearnos qué es la filosofía, cosa que jamás habíamos dejado de hacer anteriormente, y cuya respuesta, que no ha variado, ya teníamos: la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos. Pero no bastaba con que la respuesta contuviera el planteamiento, sino que también tenía que determinar un momento, una ocasión, unas circunstancias, unos paisajes y unas personalidades, unas condiciones y unas incógnitas del planteamiento. Se trataba de poder plantear la cuestión «entre amigos», como una confidencia o en confianza, o bien frente al enemigo como un desafío, y al mismo tiempo llegar a ese momento, cuando todos los gatos son pardos, en el que se desconfía hasta del amigo. Es cuando decimos: «Era eso, pero no sé si lo he dicho bien, ni si he sido bastante convincente.» Y constatamos que poco importa si lo hemos dicho bien o hemos sido convincentes, puesto que de todos modos de eso se trata ahora. (Deleuze, 2001, p.8)

Ejemplificaremos esas luchas más adelante con casos, que para parafrasear a Deleuze, nos ponen enfrente de verdaderos *personajes*, detrás de los cuales se esconden inciertas personas.

En los ámbitos sociales y culturales, más allá de las recusaciones filosóficas, arte, ciencia y moral constituían una esfera única en la cual sus contenidos se articulaban y complementaban. Tanto la idea de ciudadano en la polis griega, como la de creyente en el mundo medioeval cristiano, apuntaban a la conformación de un sujeto cuya virtud consistía en la búsqueda de lo bueno, lo bello y lo sabio y los recursos de la moral, la política, la ciencia y el arte se complementaban en esa tarea. Esto no hacía a los hombres mejores ni a las sociedades más justas y dignas, pero hacía a los sujetos menos esquizofrénicos. Sus vidas privadas, sus valores, los mandatos sociales, las múltiples manifestaciones de la vida cultural integraban a los sujetos. Los poemas cantan al Dios y revelan el lugar que cada uno ocupa en el Cosmos o la creación.

La ciencia, el arte y la religión han tenido una búsqueda común, un mismo fin con diferentes propósitos y significados. La naturaleza, el trasmundo, la imaginación son los ámbitos de la búsqueda de la *verdad*. Ese propósito era el mismo previo al Renacimiento, pero este período trae cambios significativos.

Según Max Weber las esferas del arte, la ciencia y la moral se autonomizan en la modernidad. Ellas, que constituían una unidad inescindida se separan en esferas autónomas. De este suceso se desprenden una serie de consecuencias que darán algunas de las características primordiales de la modernidad. Si bien Weber alaba las cualidades de la ciencia como una forma de saber progresivo, responsable y que, en el caso del arte, no es dado hablar de progreso en ese sentido, su discurso está teñido de la idea de una diferencia entre arte y ciencia que mantiene, a pesar de que parece diferir con la tradición, una continuidad con ella. Para Weber ciencia y arte son esencialmente diferentes. Descalifica la idea de que la ciencia constituya verdades a secas e incluso sin caducidad en el tiempo, en cambio asigna estos atributos al arte. Entendemos que ese tipo de distinción también es parte de la mistificación del arte y la búsqueda de que más allá de la inmanencia hay algo que perdura o indica lo atemporal. Estas intenciones son también compartidas por la ciencia, el arte y la religión.

La labor científica, en efecto, está inmersa en la corriente del progreso, en tanto que en el terreno del arte no cabe hablar, por el contrario, del progreso en el mismo sentido. Es absolutamente refutable decir que la obra de arte de una época en la que se encuentran a su disposición nuevos medios técnicos y conocimientos mucho más profundos acerca de las leyes de la perspectiva sea, simplemente por esto, muy superior a otra obra ejecutada en tiempos en los cuales no existían dichos medios ni se tenía noción de tales leyes, siempre y cuando, claro está, que esta obra haya sido realizada materialmente con exactitud y según la forma debida, mejor dicho, que para ella se hubiera elegido y tratado su finalidad de acuerdo con las posibilidades artísticas, sin contar con esos medios y esas leyes. Una obra de arte, a la cual se considere en verdad "acabada", no podrá jamás ser superada ni envejecerá nunca. Un individuo podrá estimar de distinto modo el valor que esta obra representa para él, en lo personal; sin embargo, de estar una obra verdaderamente "lograda" en sentido artístico, jamás podrá nadie decir de ella que alguien la supere con otra, así esté esta otra igualmente "lograda". (Weber, 1983, p.10)

La Idea de modernidad está íntimamente ligada al desarrollo del arte europeo, pero lo que llamo el "proyecto de la modernidad" sólo se pone a foco cuando se prescinde de la habitual focalización sobre el arte. Permítaseme comenzar un análisis diferente, recordando una idea de Max Weber. El caracterizó, la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se escindieron. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas viejas visiones del mundo pudieron organizarse según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, autenticidad y belleza. Pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento, de justicia y moral o de gusto. A su vez pudieron institucionalizarse el discurso científico, las teorías morales, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte. (Habermas, 1998, p.4)

Entendemos que el arte tiene igual plazo de caducidad que la ciencia, que lo que hace que una obra humana sea considerada como maestra es la significatividad que adquiere para una determinada cultura. Es la sintonía entre la obra y su capacidad de *conmover* a la sociedad de su tiempo la que la convierte en obra de arte. Sólo en la medida en que esa sintonía es significativa, es decir, dadora de significado, genera transformación. Lo que una obra de arte significa para una época difiere de lo que significa para otra. No todo lo que es arte conmueve a todos, en todo momento y por los mismos motivos. Por otra parte, hay muchas cosas que pueden conmover, esto es, sacudir el espíritu transformándolo a partir de una experiencia determinada. La experiencia estética es sólo una de ellas. También la ciencia puede conmover en este sentido, pero el modo en que se produce esa conmoción tiene la apariencia de ser muy diferente al modo en que conmueve el arte.

En la tradición de Occidente el espíritu fue identificado con las capacidades racionales superiores, y/o con el alma, y/o con una sensibilidad emocional. En este contexto, nosotros entendemos por espíritu toda actitud, disposición, aptitud que genera el mundo humano. Se ha sostenido que mientras que la ciencia llega al espíritu a través del arduo trabajo de la razón, como el escarpado sendero que lleva del fondo de la caverna a su luminoso exterior, según la alegoría de Platón, el arte lo hace por un camino más directo, impacta de lleno sobre el espectador de un modo instantáneo. Sería largo respaldar bibliográficamente esta idea que atraviesa la experiencia cultural de Occidente. Sin embargo diferimos de esa idea y entendemos que la experiencia estética sólo tiene la apariencia de ser instantánea, que en realidad no es inmediata, sino *vertiginosa*. Mientras la *digestión* de los conceptos de la ciencia nos lleva por un largo camino reflexivo, con importantes componentes lógicos, aunque no son los únicos, el arte, en cambio, también recorre un camino complejo, quizás tanto o más que el del concepto, pero que se resuelve en cuestión de segundos o minutos, generando la *ilusión de la instantaneidad* y por lo tanto, se presenta como una *experiencia extraordinaria*, por mucho tiempo tenida por sobrenatural o mágica. Entendemos que en realidad convergen vertiginosamente ideas, experiencias, sensaciones, conceptos, que conforman una matriz que acoge de inmediato la experiencia estética y la significa de un solo golpe, creando la sensación maravillosa de ponernos frente a la revelación o el misterio. La ciencia siempre ha envidiado esa capacidad del arte y las mentes científicas tenidas por más brillantes, son aquellas que han mostrado una extraordinaria capacidad de sintetizar vertiginosamente respuestas sencillas a cúmulos de problemas complejos.

Una cosa son las influencias e incumbencias del fenómeno estético en el quehacer humano en general y otra es la complementariedad, yuxtaposición e imbricaciones del arte y de la ciencia en esferas que fueron separadas en la modernidad.

¿Tiene hoy algún sentido hablar de la integración o quizás unificación del arte y de la ciencia? En primer lugar, es necesario dar cuenta de las características fundamentales que han adquirido ambos en la modernidad, para luego pensar en qué medida es posible una reunificación de estas esferas. Pero hay otras preguntas que puede conducirnos a respondernos acerca de qué cosa impide esa reunificación. ¿Hay alguien a quién le interese esa reunificación? ¿Hay alguien que se beneficie de la escisión de las esferas? Al respecto Habermas nos responde del siguiente modo:

Los filósofos del iluminismo, como Condorcet por ejemplo, todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias iban a promover no sólo el control de las fuerzas naturales sino también la comprensión del mundo y del individuo, el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los hombres. Nuestro siglo ha conmovido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moral y el arte ha desembocado en la autonomía de segmentos manipulados por especialistas y escindidos de la hermenéutica de la comunicación diaria. Esta escisión está en la base de los intentos, que se le oponen, para rechazar la cultura de la especialización. (Habermas, 1998, p. 5)

No se trata de un poder omnímodo que se impone a todo, sino de un poder difuminado, infiltrado en los intersticios más recónditos del entramado social. Filósofos, intelectuales, periodistas, comentaristas, comunicadores de diferentes layas y toda la aceitada máquina de la industria cultural, sostienen no sólo la separación de las esferas, sino la fragmentación al infinito de espacios, áreas, terrenos, campos, sobre los que se pueda ejercer un gran o pequeño poder.

Hay algo que si bien puede estar sujeto a controversias en cuanto a su estatus epistemológico es, como fenómeno cultural, un hecho. Existen corrientes epistemológicas profundamente cruzadas y gestadas por contenidos estéticos que las constituyen. El problema que aquí subyace no es simplemente si hay elementos del orden de la estética atravesando ciertos discursos epistemológicos consustanciados con la lingüística, la hermenéutica. Si se pueden encontrar en los discursos epistemológicos, relatos que lo emparenta con la literatura, la poesía o incluso la música y la plástica. Tampoco es lo central si en la producción misma del conocimiento científico se encuentran elementos constitutivos del orden de lo estético. La cuestión de fondo es en qué medida arte y ciencia puedan unificarse en otro modo de creación y conocimiento impulsados por otras lógicas que no sean las de dominio.

Es necesario que establezcamos que no nos planteamos encontrar giros discursivos estéticos en el más o menos parco y formalizado discurso científico.

Es un lugar común reservar el término *creación* para los más altos productos de la actividad estética, en tanto que se piensa que lo que la ciencia hace es *descubrir* y que lo que la tecnología hace es *inventar*. Así han sido distribuidas y asignadas estas capacidades: *el arte crea, la ciencia descubre y la tecnología inventa*, se ha garantizado de ese modo la sistematización de las áreas del mercado. Pero nada puede ser descubierto si no hay un sostén complejo de índole histórico, social y cultural del cual emergen las teorías científicas como verdaderas creaciones y como verdaderos inventos y nada puede ser creado sin el “*conocimiento*” que *descubra* para el artista las fuentes cognitivas, técnicas, tematizables, significativas de su creación. Sin esto, sólo podemos suponer que el artista es un infeliz poseído por las musas, un pobre tipo en cuya práctica no hay nada de racionalidad ni de inspiración que le pertenezca, como el pobre Ion, reducido por la dialéctica platónica a un reproductor de simulacros degradados y degradantes. En la lógica del dominio, lo que seguramente serán el científico, el artista y el técnico, es fabricantes de mercancías.

Entendemos que vivimos un tiempo en que estas esferas se encuentran divorciadas y manipuladas por los especialistas y el mercado, pero que también subyacen en ellas conceptos, prácticas, modos de producción y de creación capaces de rescatarlos de la enajenación.

¿Cómo distinguir una obra de arte y un producto de la industria cultural? A la hora de discriminar estas cuestiones los filósofos de la escuela crítica de Frankfurt nos han dado una clave. Lo que en realidad es arte no puede ser reducido a mercancía, su carácter ha de ser ne-

cesariamente negativo de la lógica que administra las ciencias y las artes. Así como en la ciencia, en el arte también encontramos ideología y formas de reproducción de lo dado.

Con el progreso del iluminismo sólo las obras de arte verdaderas han podido sustraerse a la simple imitación de lo que ya existe. La antítesis corriente entre arte y ciencia, que las separa entre sí como “sectores culturales”, para convertir a ambas, como tales, en administrables, las transfigura al fin, justamente por su cualidad de opuestas, en virtud de sus mismas tendencias, a la una en la otra. La ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, sistema de signos absolutos, carente de toda intención que lo trascienda: se convierte en suma en ese “juego” respecto al cual hace ya tiempo que los matemáticos han afirmado con orgullo que resume su actividad. Pero el arte de la reproducción integral se ha lanzado, hasta en sus técnicas, a la ciencia positivista. Dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en reproducción dócil. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero se ha hipostasiado con ingenua complacencia; cada uno de los dos principios aislados tiende a la distribución de la verdad. (Adorno, 1971, p.18)

Lo que aquí nos interesa no es denunciar el sustrato ideológico del arte y su participación en los modos de la *lógica de dominio*, sino, teniendo en cuenta que es falaz la distinción de roles que se les asigna, las tres disciplinas: arte, ciencia y tecnología, crean, descubren e inventan. Esto a pesar del *disciplinamiento* que pretende escindirlas y de los intentos de los especialistas por administrarlas según sus conveniencias. Y lo hacen a pesar de toda postura en contrario, lo hacen aunque no se den cuenta que lo hacen y prediquen la escisión. Al respecto Deleuze señala:

La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos. ¿Acaso será el amigo, amigo de sus propias creaciones? ¿O bien es el acto del concepto lo que remite al poder del amigo, en la unidad del creador y de su doble? Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía. El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado. No cabe objetar que la creación suele adscribirse más bien al ámbito de lo sensible y de las artes, debido a lo mucho que el arte contribuye a que existan entidades espirituales, y a lo mucho que los conceptos filosóficos son también sensibilia. A decir verdad, las ciencias, las artes, las filosofías son igualmente creadoras, aunque corresponda únicamente a la filosofía la creación de conceptos en sentido estricto. Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos, y nada serían sin la firma de quienes los crean. (Deleuze, 2004, p. 11)

Nos preguntamos entonces: ¿cuánto hay de *razón* en el proceso de producción estética, cuánto de lógica sistemática, de construcción metódica y cuánto de iluminación, intuición e inspiración poética en la producción de las teorías científicas? Pero insistimos, no en el sentido de un barniz, de un complemento que viene a decorar la producción, sino como un rasgo constitutivo y condición de posibilidad de las producciones estéticas y científicas.

Nuestra tradición ha acuñado el concepto de *poiesis* vinculado a las artes. ¿No podremos entender que también es posible hablar de *poiesis científica* como aquella fuerza creativa que proviene de la imaginación? El concepto mismo de *poiesis* no es solamente el de creación sino el de la transformación. Pero, la tradición neopositivista, que todavía impera con mucha fuerza, nos persigue con la idea de que la tarea de la ciencia es producir conocimiento, no transformar la realidad. La pretendida neutralidad de la ciencia solo es una astucia para imponer en ese campo el pensamiento único. La lógica subversiva del arte es un frente que el neopositivismo no puede ni quiere abrir, pues debe dedicar todas sus energías a contener las mismas fuerzas subversivas que laten en la ciencia, preservar el *dominio* para asegurar la conquista del campo, mantener a raya a la *voluntad de poder ser* de los disidentes.

Sólo para aquellos que creen que el conocimiento científico es mera explicación objetiva, la ciencia carece del impulso transformador de la realidad y abogan por su pureza (sea básica o aplicada) y dejan la sucia y conflictiva tarea de transformación para la tecnología. Eso sí, una tecnología especular del concepto de técnica como dominio. El prejuicio que nos acompaña desde el tiempo de la vieja herencia platónica es que la *episteme* es razón, conocimiento y verdad y el *arte* es irracionalidad emoción y en un sentido más compasivo ilusión (cuando no se lo concibe lisa y llanamente como engaño, Platón sic).

Desde la tradición se afirma que de alguna manera, mientras el camino de la ciencia es el duro camino del concepto, el camino del arte sería el de la iluminación (divina o humana). Como se ha dicho, desde esta perspectiva el arte tendría la facultad de revelar en términos de inmediatez lo que en la ciencia sólo se puede captar a través de complejas mediaciones conceptuales. Si bien es cierto que ambos revelan para el “*espectador*” la significación de los modos en que venimos comentando, sin embargo, entendemos que se trata de procesos de mediación y complejidad similar. Dicho de otro modo. Lo que parece inmediatez tanto en la captación creativa como para la expectación significadora del arte, es en realidad un muy complejo, trabajoso, elaborado, meticuloso, proceso que simplemente se da de un modo *vertiginoso* que crea la ilusión de la inmediatez y la instantaneidad. La diferencia se encuentra en el modo del fluir, por lo menos para los que carecemos del talento para la ciencia y el arte. A los que contamos con los dedos nos parece prodigioso aquel que es capaz de realizar operaciones de cálculo diferencial en segundos y en el aire. En todo caso, con la debida paciencia, las operaciones matemáticas se podrán llegar a realizar, y en esto no se diferencian los grandes cerebros *calculadores*, de la ciencia de los *savant*. La neurociencia parece dar testimonio de que entre el genio estético, el genio científico y el idiota, hay más similitudes que diferencias, esto es bueno para no endiosar a los que consideramos genios y no subestimar a los que consideramos idiotas. En todo caso, se trata de algo que ellos poseen y que a nosotros se nos escapa, algo que nos fascina a los mortales *mediocres* y que es patrimonio de los *talentosos*, ello es, poder expresar lo *extraordinario*.

Ahora bien, se podría decir que lo *extraordinario* que nos traen la ciencia y el arte es de naturaleza muy diferente. Mientras que lo *extraordinario científico* radica en la revelación de los arcanos de la naturaleza, lo *extraordinario del arte* nos conduce a la imaginación, a la ficción y al misterio. Mientras que en la ciencia lo extraordinario se encuentra en el descubrimiento de la condición de extraordinario de lo *objetivo*, lo extraordinario del arte es fantasía *subjetiva*. Algunos definen esto como ilusión. Pero el *ilusionismo* que es un arte, sólo se puede llevar a la práctica mediante concienzudos conocimientos de la ciencia. A la base de la ciencia se encuentra el *a priori de inteligibilidad*, que nos dice que no sabemos *a ciencia cierta* si el mundo existe, pero vamos a poner esa duda entre paréntesis y suponer que sí. No lo decimos en un sentido metafórico, ¿no son construcciones auténticamente ilusionistas los conceptos de *hiperuniversos*, que son posibles sólo a partir de las matemáticas más sofisticadas? Son construcciones fantasiosas que pueden o no tener su correlato realista, universos imaginados que ni la más febril alucinación de los poetas o pintores podría llegar a elucubrar, y no importa si son confirmadas por nuevas evidencias empíricas o refutadas por las mismas, *no es su función decir la verdad del mundo, sino la de poder pensar y construir la realidad humana*.

¿Qué impulsa al hombre en esas búsquedas? En las selvas, del mismo modo que los animales, o en las ciudades supertecnológicas del presente, el hombre tiene la capacidad de sobrevivir. No es su amenazada existencia física como especie la que genera la angustia, sino el temor por la conciencia de su fragilidad y su finitud, y por sobre todo ello, por la idea de la falta de un sentido y de una significación esperanzadora. Este es uno de los elementos que como común denominador hermanan a la ciencia, al arte y a la religión, la necesidad de encontrar a toda costa un *sentido significador*. Pero, el hecho es que los significados que producen pueden ser tan opresivos y agobiantes como liberadores y reconfortantes.

No siempre el arte es liberador, no siempre nos conmociona gratamente ni levanta nuestro espíritu, muchas veces puede ser tan oprimente y depresivo, como las *evidencias* de la ciencia, y no por ello menos revelador y extraordinario o tan enajenante como para brindarnos falsas ilusiones de significación. Ambos aspectos integran nuestra condición humana. Cuando el arte y la ciencia se quieren como edificantes y ejemplares suelen perder su *masa crítica*, ocultando las resonancias de nuestra interioridad. Dicho de otro modo, engañosa es la ciencia y el arte que quieren enseñarnos que es la vida y como debemos vivirla, en todo caso, la única complacencia que podemos esperar de ellos es que en su realización nos hagamos *revelándonos* a nosotros mismos, en nuestra gozosa y dolorosa situación de seres inmanentes.

Volviendo al concepto de *poiesis*; señala Castoriadis que se encuentra en el centro de la creación que desborda los ámbitos del arte y trasciende a la creación histórica y social. Compartimos la idea de este autor de que la creación estética no es la mera producción de objetos bellos o sublimes, para usar las categorías de Kant, sino la creación del mundo humano tanto social como individual. Se trata de una acción transformadora que es capaz de generar la dialéctica que religan tiempo y materia, individuo y sociedad.

Para Heidegger la *poiesis* remite al alumbramiento, entendido a éste también en sentido transformador, lo que es una cosa y se convierte en otra.

George Steiner en su libro *Presencia reales*, eleva el acto creativo a niveles teológicos, cuando afirma que la existencia del arte mismo significa una apuesta a favor de la trascendencia, a favor de Dios. Bien que pueda pesar a agnósticos y ateos no hay nada que pueda ser pensado como absolutamente trascendente a excepción de Dios, la única idea que remite a lo eterno, imperecedero, perfecto y absoluto es ésta. No estamos hablando de su existencia o inexistencia, sino de un tipo de atributos que no pueden ser atribuidos a entidad alguna que no sea Dios, que no sea el Ser supremo. El problema radica cuando esos *atributos* se convierten en *el oscuro objeto del deseo*.

Como hemos dicho, frente a la evidencia de nuestra fragilidad, inmanencia y finitud surgen la angustia y el temor. El afán de *trascendencia con los atributos asignados a la divina*, es la obsesión que ha impulsado al espíritu de Occidente. Queremos la inmortalidad sin comprender que, como señala Jean Baudrillard en *La Ilusión Vital*:

Al contrario de lo que pudiera parecer obvio y “natural”, las primeras criaturas de la naturaleza eran inmortales. Sólo por lograr la capacidad de morir, a fuerza de una lucha constante, nos hemos convertido en los seres vivos que somos hoy. Ciegamente soñamos en vencer la muerte a través de la inmortalidad, cuando la inmortalidad es siempre el más terrible de los posibles destinos. (Baudrillard, 2002, p.5)

Mientras la ciencia, el arte y la moral sigan a su manera pretendiendo alcanzar la trascendencia, entendida ésta como inmortalidad, como eternidad, ya en el cielo de los espíritus, de los cuerpos resurrectos, del conocimiento verdadero, de la memoria futura, del mármol y del bronce, viviremos en una alucinación pernicioso y enajenante, sin comprender que la única dicha a la que podemos aspirar es a la de la inmanencia, la que cae en la cuenta de que cada segundo es un momento único y que en ello radica su valor; que la posibilidad de eternización del goce conduciría a la tragedia del fijismo muerto. Este anhelo, no comprende que el leve roce, que se mide en décimas de segundos, de la mano amada en nuestro rostro, ese goce al que llamamos caricia, lo es por su fugacidad, y que su eterización sólo podría producir como señala Baudrillard, el más terrible de los destinos. ¿En qué momento de la historia se pervirtió nuestro anhelo?

La ciencia moderna tiene oscuros antecedentes ocultos y negados. Entre ellos la alquimia, la búsqueda del elixir de juventud y la piedra filosofal, que tenían como propósito convertir los metales innobles en oro y hallar la pócima que nos mantenga jóvenes por la eternidad. Estas aspiraciones pre-científicas no han desaparecido y permanecen veladas en los afanes de prolongar la vida lo más posible, en encontrar el gen del envejecimiento, en dominar a la naturaleza para que nos provea de todo lo que necesitamos.

El arte parece no diferir en los propósitos de eternidad. Los artistas son como niños que *se entretienen* con piedras, barro, pinturas, cartones, golpeando y soplando toda clase de instrumentos. Son juegos maravillosos en los que nos regocijamos, *entre-tenemos* nuestras vidas, nos comunicamos con los otros y engendramos un mundo que queremos a imagen y semejanza de nuestros deseos, de este modo humanizamos el mundo y nos humanizamos. Esa es su más alta trascendencia, la que alcanza la realidad humana. Hay una idea que conmovedoramente nos propone Steiner, pero que luego traiciona imbuido de la mezquindad del afán de eternidad. No parecen escritos por el mismo autor estos dos textos:

Este estudio se propone sostener que la apuesta a favor del significado del significado, a favor del potencial de percepción y respuesta, cuando una voz humana se dirige a otra, cuando nos enfrentamos al texto, la obra de arte o la pieza musical, es decir, cuando encontramos al otro en su condición de libertad, es una apuesta a favor de la trascendencia. (Steiner, 1990, p. 14)

Es conmovedora esta frase de Steiner, ella da cuenta del auténtico acto de trascendencia que le es posible alcanzar al hombre, ni más ni menos que salir de su encierro solitario, encontrarse con el otro, pero sólo con la condición de la libertad. Lamentablemente luego abandona Steiner esta premisa y reafirma con la tradición, que:

El texto, la pintura, la composición son apuestas por la durabilidad, Encarnan el *dur désir de durer*, (el duro deseo de durar). (Steiner, 1990, p. 41)

Es cierto, la vida quiere durar, ese es su afán de preservación, pero parte de su aprendizaje es entenderse y armonizarse con la muerte. La vida que no sabe morir es una traición a la vida. No se trata de hacer culto de la muerte, sino de celebrar la vida, y la celebración tiene sentido sólo cuando la certeza de la muerte la alcanza. Una vida eterna no merecería ser celebrada, porque *no celebramos lo ordinario*, sino *lo extraordinario*.

El valor del genio artístico no radica meramente en su virtuosismo para la ejecución, sino en alumbrar lo extraordinario mediante la creación. Pero, ¿qué es lo extraordinario? Ya sea mediante ecuaciones matemáticas, contrastaciones empíricas, música, pintura, literatura, lo extraordinario es lo que se revela a través del *significado del significado*. En este sentido, la creación es una tarea sin fin, porque lo extraordinario deja de serlo, cae en lo habitual, en la costumbre, en lo ordinario. La durabilidad de la obra de arte en el tiempo no es debida a algún misterio oculto, a una facultad sobrenatural para trascender, es a consecuencia de la capacidad resignificadora que es la que la recrea y que está en parte en la obra, pero también en la sociedad.

La vida de la obra de arte no radica en su creación, sino en su recreación constante, abierta a su suerte histórica y su realización colectiva. Por ello es que la reconciliación entre el arte y la vida es más importante para el arte que la reconciliación entre la ciencia y la vida para la ciencia. Mientras que la ciencia enajenante se sustrae del mundo, de la vida cotidiana, creando su propio y frío mundo de certeza y abstracción, el arte genuino requiere de las tibiezas de la vida, de las ambigüedades del placer y del dolor, del anhelo por recuperar sus lazos con la vida, que el arte enajenado perdió en los mercados de la modernidad.

En *Modernidad un proyecto incompleto*, (1998) Habermas nos habla del fracaso de las vanguardias estéticas, el cual radica en haber profundizado la separación entre arte y vida, entre arte y sociedad, proponiéndose por el contrario su reconciliación.

Por eso Theodor Adorno pudo comenzar su Teoría estética de este modo: “Ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente: ni en él mismo, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia”. Y esto es precisamente lo que el surrealismo rechazó: das *Existenrecht der Kunst* as *Kunst*. Seguramente, el surrealismo no hubiera cuestionado el derecho del arte a la existencia, si el arte moderno no hubiera prometido la felicidad de su propia relación “con la totalidad” de la vida. Para Schiller, esa promesa se basaba en la intuición estética, pero no se realizaba por ella. En sus *Cartas sobre la educación estética de los hombres* se refiere a una utopía colocada más allá del arte. Pero cuando llegamos a la época de Baudelaire, que repitió esta promesa de bonheur por el arte la utopía de la reconciliación con la sociedad ya tenía un gusto amargo. Una relación de opuestos había surgido a la existencia; el arte se había convertido en un espejo crítico, que mostraba la naturaleza irreconciliable de los mundos estético y social. El costo doloroso de esta transformación moderna aumentaba cuanto más se alienaba el arte de la vida y se refugiaba en una intocable autonomía completa. De estas corrientes, finalmente, nacieron las energías explosivas que se descargaron en el intento del surrealismo de destruir la esfera autárquica del arte y forzar su reconciliación con la vida. Pero todos estos intentos de poner en un mismo plano el arte y la vida, la ficción y la praxis; los intentos de disolver las diferencias entre artefacto y objeto de uso, entre puesta en escena consciente y excitación espontánea; los intentos por los cuales se declaraba que todo era arte y todos artistas, disolviendo los criterios de juicio y equiparando el juicio estético con la expresión de las experiencias subjetivas: todos estos programas se demostraron como experimentos sin sentido. Experimentos que sólo lograron revivir e iluminar con intensidad a exactamente las mismas estructuras artísticas que pretendían disolver. Otorgan una nueva legitimidad, como fines en sí mismos, a la forma en la ficción, a la trascendencia del arte sobre la sociedad, al carácter concentrado y planificado de la producción artística y al especial estatuto cognoscitivo de los juicios de gusto. El proyecto radicalizado de negar el arte terminó, irónicamente, legitimando justamente aquellas categorías mediante las cuales el iluminismo había delimitado la esfera objetiva de lo estético. Los surrealistas protagonizaron las batallas más extremas y encarnizadas, pero su rebelión se vio profundamente afectada por dos errores. En primer lugar, cuando los continentes de una esfera cultural autónoma se destruyen, sus contenidos se dispersan. Nada queda en pie después de la desublimación del sentido o la desestructuración de la forma. El efecto emancipatorio, esperado no se produce. El segundo error tuvo consecuencias más importantes. En la vida diaria, los significados cognoscitivos, las expectativas morales, las expresiones subjetivas y las valoraciones deben relacionarse unas con otras. El proceso de comunicación necesita de una tradición cultural que cubra todas las esferas. La existencia racionalizada no puede salvarse del empobrecimiento cultural sólo a través de la apertura de una de las esferas –en este caso, el arte- y, en consecuencia, abriendo

los accesos a sólo uno de los conjuntos de conocimiento especializado. La rebelión surrealista reemplazaba a sólo una abstracción. (Habermas, 1998, pp.5, 6)

El análisis de Habermas revela con crudeza la paradoja estética de la reconciliación desde una de las esferas, en este caso, la del arte. Pero no se señala intento alguno de la ciencia por conciliar y reconciliarse con el arte y la moral. Sencillamente porque tal problema no se encuentra planteado para la ciencia. Es más, para las corrientes dominantes, tal proyecto solo puede ser concebido como especulaciones filosóficas, como ficciones de quienes no llegan a comprender cuál es la verdadera tarea de la ciencia. La sola idea de relacionar ciencia y arte les parece delirante, propia de la pseudociencias, que han contaminado el mundo académico y que pretenden retornar al pensamiento mágico. Por otra parte, en esos ámbitos “delirantes” estos problemas se presentan en el orden de la reflexión, de la crítica, de los debates con el neopositivismo y con el cientificismo, esto no es poco, pero en nuestro medio son escasas las voces que aportan ideas innovadoras.

La *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* que quiere expresar un ser integral no es algo nuevo. Apenas se consolida la separación de las esferas de la ciencia el arte y la moral, surgen voces que denuncian la tragedia que se está consumando. Una de esas voces, que no resulta tan potente como otras, es la de J.C.F.Schiller. En medio de una creciente disputa entre los dos más importantes movimientos de la modernidad, la ilustración y el romanticismo, Schiller se presenta con las *Cartas para la educación estética del hombre* (1981), como alguien que quiere recuperar la integridad de las esferas, que quiere reconciliar lo que la ilustración y el romanticismo están separando aceleradamente. Y son las condiciones existenciales de Schiller las que le revelan la emergente esquizofrenia. Su profesión de médico, su condición de filósofo, sus realizaciones como poeta y dramaturgo, lo hacen transitar, tanto por el corazón de esas disciplinas, como por sus intersecciones quiebres y rupturas. Alto fue el precio que pagó siendo despreciado por románticos e ilustrados. Pero dejemos que sea el mismo Schiller quien nos hable:

La misma civilización fue la que infirió esa herida a la humanidad moderna. Tan pronto como, de un lado, la experiencia ampliada y el pensamiento determinante hicieron necesaria una división más rigurosa de las ciencias, y, de otro, el complicado mecanismo de los Estados una clasificación más estricta de las clases sociales y de los negocios, rompió también el lazo íntimo de la naturaleza, y una pugna perniciosa desunió sus fuerzas armónicas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se encerraron en sus campos hostiles, cuyos límites empezaron a vigilar con desconfianza y recelos; el hombre, al restringir su actividad a una sola esfera, se ha dado a sí mismo un amo despótico que suele concluir por oprimir las demás facultades del espíritu. Mientras una imaginación lujurante agosta los laboriosos brotes del entendimiento, el espíritu de abstracción apaga el fuego que hubiera debido calentar el corazón y encender la fantasía. (Schiller, 1981, pp.43, 44)

Poco nos queda por agregar a esa síntesis maravillosa, extraordinaria, con que Schiller significa, no solamente el espíritu de la modernidad, sino que además señala las necesarias tareas del futuro. Son estas palabras las que resuenan en Adorno, Benjamin, Marcuse, Habermas. Son estas ideas las que ponen la cuestión en el centro mismo de los desafíos que tanto él, como Kant pensaban para más de un siglo y que, pasados dos siglos largos todavía siguen pendientes.

Llevar al terreno propio al enemigo es la primera estrategia del combate. En la lucha por la *conquista* de los campos, lo importante, siguiendo una expresión periodística, es fijar la agenda. No se trata de sumar temas, ni de aceptar lo distinto como una forma de repreguntarse por lo propio, lo primero es establecer el orden del día excluyendo toda forma discursiva que rompa o pretenda romper con las intenciones hegemónicas de los que dominan. Así en las academias de ciencia como en las de arte se cristalizan y reproducen los dominios. Una distribución ordenada jerárquicamente fija lo que se puede y lo que no se puede. En los cada vez más extendidos formularios informáticos para solicitud de becas, concursos, investigaciones, etc. de nuestras universidades y centros e institutos de investigación, los campos del formulario vienen acompañados de opciones de las que sólo se pueden elegir aquellas que forman parte de la lógica científicista. En algunos casos el *riguroso* listado de opciones tiene la particular deferencia de poner “*otros*”. Esos *otros* que no se encuentran reconocidos por la lógica institucional, que no son identificados con las temáticas propias de los evaluadores. Esos otros, que aunque tienen nombre propio no se los nombra y que como verdaderos NN caen en lo genérico marginal, *los otros*, los no importantes, los no relevantes, el espacio para lo raro, los que no son nosotros. Desde esas perspectivas la epistemología se presenta como lógica de la investigación, como metodología de la ciencia o como filosofía de la ciencia, pero no como filosofía en sentido amplio, sino como la reflexión sobre los límites de la ciencia que se obstina en poner una gran distancia con lo que para ella son *excentricidades* de una actividad inconexa con sus prácticas y sus propósitos.

Una epistemología ampliada a la reflexión Ética, Estética, Lingüística y Político-Social como la que plantea Esther Díaz, contiene elementos *extraños*, el principal de ellos es la estética. Ya el planteo mismo de *epistemología ampliada* denota la estrechez de la epistemología institucional. No existen campo informáticos que permitan llenar formularios en los que estos temas se crucen. Tener la expectativa de ampliar la epistemología en varias de esas dimensiones implica una lucha, la modalidad de esa lucha, como *voluntad de poder ser* o *conquista* estará determinada por el modo de proceder en el campo. La producción intelectual no es indicativa del modo de proceder en el campo, muchas veces se dice una cosa y se hace otra, pero toda consideración tiene una dimensión moral. Lejos de nosotros se encuentra la intención de realizar juicios personales, apenas nos permitiremos algunas reflexiones sobre las producciones intelectuales, pero esas mismas producciones revelan, más allá del comportamiento personal, una intencionalidad moral. Ese será nuestro límite.

La idea de un mundo natural sometido a leyes inexorables y de un mundo humano en el cual la creación es entretenimiento y la libertad los márgenes de intromisión del Estado en la sociedad civil, se corresponden con una visión a la que la libertad como condición propia del ser deviniendo, le causa preocupación, porque pone en evidencia lo arbitrario de las lógicas de dominio que la orientan. Para estas concepciones la ciencia es el ámbito previsible sujeto a regularidades y del que se pueden formular leyes, lo cual lo convierte en el ámbito del control, el cual inadvertidamente se suele desplazar al dominio. Para estas concepciones, el arte es una disciplina indisciplinada y peligrosa, capaz de hacer implosionar las fuerzas de la creatividad y de la libertad y el fin del control.

Se ha llamado *instinto* a las capacidades animales (inferiores) por no ser considerados racionales (superiores), de ese modo el silogismo concluye en que el arte es algo inferior. Es falso que (en su neutralidad) la ciencia se desocupe o desentienda del arte. Se empeña afanosamente en reducir al arte, o a un pasatiempo, o a una actividad antitética de la razón, de la lógica, considerada irracional, afectiva, subjetiva, en definitiva, irrelevante a la hora de definir *estrategias de instalación del hombre en el mundo*. Esta complicidad de la ciencia es la que abre las puertas para convertir al arte en mercancía y entretenimiento.

XIII Del estatus epistemológico de la epistemología

Como parte de la lucha por espacios o totalidades del campo, cada concepción epistemológica se atribuye la potestad de dictaminar que es y cómo debe entenderse no solo la ciencia, sino también la epistemología.

Concebida la gnoseología como teoría del conocimiento en general y dando lugar a cuestiones filosóficas, psicológicas, antropológicas, entre otras, es que se ha aplicado el término epistemología a la teoría del conocimiento científico, el cual sin embargo, no ha permitido superar las controversias.

¿Es que hablamos de una teoría del conocimiento filosófica o científica?

En el caso de que se trate de la primera, serían insoslayables sus aspectos especulativos que la vuelven a conectar con la gnoseología, como hemos sostenido con su trasfondo metafísico.

En caso de que hablemos de la segunda, nos encontramos frente al problema de la definición misma de ciencia, en el que el trasfondo metafísico aparece más encubierto.

Mientras que la actividad científica, es concebida, en líneas generales, como investigación y producción de conocimiento; como reflexión sobre la actividad científica, sus modos de producción, legitimación, validación, reproducción, suscitan polémicas y controversias. Por otra parte, aunque hemos sostenido que debe haber una actitud epistemológica en los científicos, la mayoría de las veces estos trabajan sin conocer los fundamentos epistemológicos de las teorías bajo las cuales investigan.

Por otra parte, ¿es la epistemología un capítulo de la filosofía de la ciencia? Planteado de otro modo, ¿la epistemología se ocupa exclusivamente de las cuestiones que hacen al análisis lógico del lenguaje y/o del método científico, mientras que la filosofía de la ciencia se permite extenderse otros aspectos que relacionan el conocimiento científico con la metafísica, la ética o la ontología?

Algunos colocan a la epistemología en un ámbito específico de la filosofía de la ciencia en el cuál la primera, sin salirse de su tratamiento del conocimiento científico, se permite ciertas reflexiones que se encuentran en ese ámbito limítrofe entre la filosofía y la epistemología. Otros quieren establecer una diferencia tajante entre filosofía y epistemología, cortando todo lazo con cuestiones especulativas, sociales, psicológicas o extra científicas en general, olvidando, como señala Samaja (1993) la pregunta por “*el ser de la ciencia*” que no solamente reduce la epistemología a metodología, sino que reduce a la metodología a la mera aplicación

de lógicas y técnicas de investigación y a la epistemología a ser una forma de auditar su buen comportamiento.

En un sentido muy amplio se dice que la epistemología es una ciencia que tiene por asunto de investigación a las ciencias, pero, ¿qué clase de ciencia es ésta? Hemos señalado que la reflexión sobre el modo en que los epistemólogos consideran a las ciencias, no se encuentra en el mismo nivel en que consideran a la actividad epistemológica. Dicho de otro modo, si la epistemología es una metaciencia, la reflexión sobre las ideas y las prácticas de los epistemólogos es una meta-metaciencia, o una metaepistemología, o como lo hemos preferido en llamar, una metacrítica de la epistemología.

En primer lugar queremos señalar la diferencia entre la actividad de los científicos, sus modos de producción de conocimiento y las consideraciones epistemológicas acerca de esa actividad; pues si bien se encuentran en diferentes niveles, también hay instancias en las que interaccionan, como por ejemplo, cuando los científicos revisan los supuestos que fundamentan una teoría o cuando se reflexiona acerca de la adecuación de un método.

Es imperioso distinguir las posiciones, polémicas y los debates referidos a las ciencias, de aquellos que se refieren a las consideraciones sobre la ciencia. Por lo tanto, se hace preciso distinguir niveles de ciencias, ya que podemos considerar ciencias a la física, a la psicología pero también a la epistemología y a la meta-epistemología, aunque ellas no pueden ser tratadas como si pertenecieran al mismo nivel.

Podríamos preguntarnos si todas ellas, aunque en distintos niveles, se corresponden con una única definición de ciencia. Por ejemplo, los criterios de clasificación de la ciencia las pueden agrupar de diferentes modos: por la clase de objetos que estudian, por los fines que persiguen, por las estructuras discursivas que las constituyen, entre otros. En el primer caso, que hace a uno de los criterios clasificatorios más extendidos, la matemática es una ciencia formal, la física es una ciencia natural y la psicología es una ciencia social, ¿en cuál de esos compartimentos se ubicaría a la epistemología?

Entendemos que la epistemología, como disciplina que tiene por objeto de estudio a la ciencia, como producción humana, social, histórica, necesariamente se tiene que elevar a un nivel meta-científico. Esto porque sus asuntos no refieren a las regularidades de la naturaleza, ni a las formalidades de la estructura abstracta de pensamiento, se corresponde sin duda con la temática de las ciencias sociales porque su asunto es una producción humana.

Aquella actitud autocrítica, reflexiva, que dudaba de todo, incluso de sí misma, que caracterizó a buena parte de la filosofía y de la ciencia de la modernidad, en contra del dogmatismo religioso, sucumbió de muchas maneras frente a nuevos dogmatismos y visiones únicas y autoritarias. Este último tipo de ideas y de prácticas ha prevalecido en la sociedad contemporánea, en sus instituciones, en sus valores, en el comportamiento de los individuos. Los mismos valores que impulsan la economía, los modos de explotación de la naturaleza, las relaciones sociales, dan cuerpo al pensamiento, a la filosofía, a la ciencia y al arte. Pero no entendemos a la lucha como si ella estuviera orientada por un único propósito de dominio.

Ahora bien, antes de introducirnos en esta cuestión conviene volver a formularnos la pregunta: ¿qué clase de ciencia es la epistemología? Indudablemente no es formal, ya que la más elemental clasificación de ciencia nos indicaría que su *objeto de estudio* no es vacío y

abstracto, como el de la lógica o la matemática. Aunque estas ciencias puedan prestar legítimamente su asistencia, como verdaderas propedéuticas, en tanto no se pretenda reducir a la epistemología al exclusivo arbitrio formal. Obviamente la epistemología tampoco es una ciencia natural y aunque para muchos las únicas disciplinas que alcanzan el estatus de científicas son éstas, los epistemólogos que adhieren a esta postura se encuentran en un problema muy grave, ya que realizan una actividad que no es considerada por ellos mismos como científica.

En medio de todo esto surge un problema inherente a su estatus como disciplina: ¿debe considerarse a la epistemología como ciencia o como filosofía? Nuestra respuesta es: como ambas a la vez. Pensamos que lo apodíctico y lo especulativo se encuentran de igual modo presentes tanto en las ciencias como en la filosofía, pero que tienen alcances que deben ser estrictamente reconocidos. Entendemos que no alcanza con evaluar su despliegue teórico, que se debe tener en cuenta que los modos de trascendencia hacia lo social se realizan a partir de su dinámica dentro de los ámbitos institucionales, considerando aquí como institución a toda instancia que instituye, es decir, crea, funda, establece. En la sociedad actual resulta tan absurdo como ingenuo pensar que investigaciones relevantes pueden darse fuera de los contextos institucionales. Fuera de casos excepcionales, es en ellos en donde radican los recursos sociales, humanos, materiales, ideológicos, económicos, políticos, que hacen posible cualquier tipo de producción relativamente trascendente. La epistemología es una disciplina que no escapa a esta dinámica.

En consecuencia, entendemos que la epistemología puede ser concebida como una ciencia social porque, en términos clásicos, su objeto de investigación es un tipo de actividad humana, pero, que a diferencia de aquellas, cruza transversalmente al resto de las disciplinas. En primer lugar, porque consideramos a parte de la actividad cotidiana de la producción de conocimiento científico como epistemológica, ya que ésta, en lugar de seguir volcada sobre su objeto, sea formal, natural o social, revisa reflexivamente su propia actividad. En segundo término, en el nivel tradicionalmente concebido como epistemología, ya que el centro de atención se encuentra dirigido a las *actividades* de los científicos. Y por supuesto, en el tercer nivel, que trata de los debates meta-epistemológicos y así hacia otros posibles niveles superiores.

El concebir a la epistemología como una ciencia social sin más, con las características señaladas, representa un problema para la contextualización de su nivel meta-meta-epistemológico o nivel 3. En el nivel 2 encontramos como corrientes más representativas las orientaciones surgidas de diferentes círculos y escuelas como: el Círculo de Viena, el Círculo de Berlín, la Escuela de Baden, la Escuela de Marburgo, la Escuela de Edimburgo, la Escuela de Frankfurt, el Estructuralismo, el Rupturismo historicista, del positivismo, el empirismo lógico, el neopositivismo, el historicismo, la teoría crítica, con sus propuestas metodológicas inductivistas, axiomáticas, hipotético deductivistas, falsacionistas, fenomenológicas, dialécticas, hermenéuticas, asociadas a los nombres, por sólo dar algunos, de Reichenbach, Hempel, Windelband, Russell, Withhead, Wittgenstein, Cohen, Cassirer, Althusser, Lacan, Piaget, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Ricoeur, Gadamer, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bachelard, Foucault, Deleuze, y otros. En el nivel 3 encontraríamos todos los análisis, polémicas, discusiones, refutaciones y cruces entre las producciones del nivel 2, lo que da lugar al entretejido de una abigarrada complejidad de influencias, contradicciones, afinidades,

enfrentamientos, tutelajes, rupturas, alianzas, que complejizan aún más la situación. ¿En qué medida las categorías que estamos proponiendo resultan idóneas para el abordaje del problema? Entendemos que ellas no dicotomizan, sino que ponen en evidencia aspectos relevantes de los vínculos y las relaciones que no atraviesan unilateralmente sino transversalmente a todos los protagonistas.

En resumen, consideramos a la epistemología como una ciencia social en un metanivel y a sus planteos revistiendo las mismas dificultades metodológicas, ideológicas y epistemológicas que para el resto de las disciplinas de su área.

Si las ciencias quedan definidas como *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, entonces la epistemología debería entenderse como la revisión crítica de esas estrategias. Su tarea debe ser llevada adelante en procura de conocimiento, el cual debe interpretarse como la *objetivación* del alcance y de los resultados de la estrategia, teniendo como criterio de evaluación de su actividad no la obtención o la aproximación a la verdad, sino de cuáles son las consecuencias sobre la determinación de las ideas y de las prácticas en las condiciones de existencia y transformación del mundo natural y humano. Si bien esta tarea produce conocimientos, los conocimientos resultan insuficientes si no son integrados de un modo más totalizador. A eso hemos llamado *sapiencia*. La *sapiencia* no es la revelación científica que nos muestra la verdad y evita los conflictos, es, por el contrario, la reflexión compartida que transparenta los conflictos y que con suerte, puede evitar que sean cruentos.

Es claro que esta visión se contrapone con aquella que considera a la epistemología por fuera de condicionamientos sociales o ideológicas. Como se ha dicho, rechazamos la idea de que la ciencia es, como viene siendo concebida en la tradición que se remonta a Parménides, Jenófanes, Sócrates y Platón, llegando hasta Popper, *la búsqueda de la verdad o por lo menos un acercamiento a ella*, lo que no quiere decir que no tenga como función frente a las demás ciencias y frente a sí misma, la tarea, entre otras, de revisar los modos de fundamentación argumentativa o los procedimientos metodológicos.

¿Por qué la obtención del conocimiento en general nos resulta tan importante? No sólo porque nos libera de la *ignorancia* sino también de la *angustia* y el *sin sentido*.

¿Por qué el conocimiento que produce la epistemología es relevante, o en qué sentido lo es? No porque descubra la lógica de la investigación, ni porque arbitre sobre lo que debe o no ser considerado ciencia, sino porque nos permite revisar la eficacia de nuestra estrategia de instalación en el mundo, el contenido y alcance de las significaciones que produce.

Las significaciones son productoras de concepciones, imaginarios, construcciones representacionales de una sociedad. En la sociedad contemporánea la epistemología es uno de los principales referentes de significación y es caldo de cultivo para la construcción de representaciones, imaginarios y visiones de la realidad que circulan en otros ámbitos de la misma y con los que se retroalimenta, sobre todo a través de ciertos mecanismos de circulación, difusión, validación e institucionalización social.

El dialogó, las discusiones, las polémicas, entre visiones controversiales no ha de realizarse como un mero gesto de cortesía, sino como una necesidad que se ha de expresar en la tarea colectiva de construcción del pensamiento y sobre todo en el disenso y la tensión-contradicción. Pensamos que no es la incompatibilidad, incontrastabilidad ni la inconmensu-

rabilidad de los paradigmas científicos lo que provoca un diálogo imposible. Se trata de un problema de intereses y de cómo la disposición ideológica, pero también psicológica, política, ética, estética, permite la relación entre los intereses enfrentados y las necesidades colectivas.

No dudamos en considerar a la epistemología como una ciencia, pero con la definición de este término acontece igual dificultad que con el de ciencia. Por otra parte, no sólo el concepto, sino también las prácticas, los modos de producir y concebir el conocimiento se encuentran en una constante revolución y renovación. Una definición que intente aproximarse a la complejidad de estos fenómenos no puede caer en la rigidez conceptual si quiere sustraerse del reduccionismo, la simplificación y el dogmatismo. Una consideración demasiado laxa no solamente hace a las definiciones ambiguas e insustanciales, sino que se presta a la confusión y la mala interpretación. Esto nos obliga a distinguir varios niveles, que de un modo amplio podemos definir como la actividad científica de lo que genéricamente se denomina ciencia, la física, la psicología, la matemática, etc. Nuestra tarea también ha de ser equilibrada si quiere alcanzar el conocimiento de su asunto.

¿Qué herramientas hemos de utilizar para abordar los modos en que se producen y reproducen las ideas y las prácticas en el campo de la epistemología con miras a dar cuenta de las lógicas que la animan? Como hemos señalado nuestro análisis es filosófico, pero también es epistemológico.

La definición de conocimiento que hemos venido construyendo implica una reunificación de la razón con otros contenidos extra-científicos.

La definición de epistemología que estamos proponiendo, como lo hemos señalado, no es la de concebirla como un auditor lógico metodológico, sino como una ciencia social en un metanivel que la retorna al campo de la filosofía, pero no de lo que ha sido la *filosofía de la ciencia*, sino de la filosofía en toda su plenitud, recuperando de un modo particular incluso a la metafísica.

Elementos de la sociología, de la psicología, de la antropología, de la etnografía, han de confluír junto con los de la filosofía en la construcción de una reflexión epistemológica que se tenga a ella misma como asunto, estos elementos son reclamados por una metacrítica de la epistemología.

Si las ciencias han de ser inter-disciplinarias nuestra tarea lo ha de ser en el sentido que expone Rolando García en su obra *Sistemas complejos* (2006) para el que en la interdisciplinariedad participen las diferentes ciencias en la producción conjunta del conocimiento y no en la mera comunicación de los resultados. No se trata por lo tanto de crear nuevas disciplinas, sino de establecer una integración disciplinar abierta.

Nos parece valiosa la idea de Rolando García (2006) de que la investigación interdisciplinaria se distingue de la multidisciplinaria y de la transdisciplinaria en cuanto que las dos últimas asisten a compartir resultados, en tanto que la interdisciplinaria plantea la participación de las diferentes disciplinas y de sus especificidades en la producción conjunta de esos resultados.

Sin embargo, entendemos que todavía la investigación interdisciplinaria se encuentra demasiado acotada. Creemos que es necesario ampliar más esta visión dando participación a

disciplinas extra-científicas. En esta línea nos resultará muy valioso el aporte de Esther Díaz y su concepción de *epistemología ampliada*.

Frente a esto se podría objetar que si bien las distintas disciplinas se ocupan de diferentes cuestiones en lo individual y lo social, todas lo hacen desde la dimensión racional, propia de la ciencia y no de la estética, o la ética, propias del arte y la filosofía.

Hemos rechazado la idea de que la ciencia sólo se realiza desde la dimensión racional y afirmamos que se encuentra integrada por elementos *extra-racionales* imprescindibles para su realización. Al respecto Einstein ha señalado:

La ciencia, como algo existente y completo, es la cosa más objetiva que puede conocer el hombre. Pero la ciencia en su construcción, la ciencia como un fin que debe ser perseguido, es algo tan subjetivo y condicionado psicológicamente por las circunstancias de cada situación como cualquier otro aspecto del esfuerzo humano. (Einstein, 2003, p.26)

Sobran los ejemplos que refieren a descubrimientos y desarrollos científicos que no surgen de un concienzudo análisis racional sino de sueños, intuiciones, corazonadas, condiciones psicológicas y sociales de los científicos, imaginación, connotaciones subjetivas que no serían posibles sin un profundo conocimiento del tema, pero que muestran que el conocimiento del tema no alcanza para resolverlo, porque muchas veces la solución es el resultado de la ruptura con la lógica imperante. Todos los que hemos pasado por cursos de filosofía de la ciencia, o metodología hemos leído casos como los del químico Kekulé y su descubrimiento de la estructura de la bencina, las afirmaciones de los premios nobel de física Paul Dirac, Steven Weinberg, Werner Heisenberg sobre la relación entre teorías científicas y belleza, que muestran que incluso en la investigación de las ciencias más duras hay elementos, considerados por muchos epistemólogos como extracientíficos, que hacen a la producción del conocimiento de un modo tan determinante como las argumentaciones consistentes desde la perspectiva lógica. Por otra parte, cuando los científicos hablan de belleza de las teorías, lo hacen en un sentido afín a como lo conciben los músicos y los poetas para sus propias disciplinas. Equilibrio, elegancia, sencillez, simetría, armonía, simplicidad, hacen a la justificación de las teorías tanto como a los principios lógico-metodológicos u otros principios extra-científicos.

En consecuencia, entendemos a la ciencia como una estrategia de instalación del ser del hombre en el mundo, una estrategia que nos interesa no porque sea mejor que las otras sino porque tiene una muy importante influencia en la conformación del mundo en que vivimos, conviviendo con otras, pero teniendo un papel determinante en el destino de la humanidad.

Rechazamos la idea de la epistemología sostenida por los argumentos de los positivistas lógicos y de los neopositivistas, para los cuales, sólo podemos llamar conocimiento al conocimiento científico, el único que se puede predicar como confiable, por concebir a la epistemología como una forma particular de control, de auditoría sobre los modos en que la ciencia produce el conocimiento, incluida a la epistemología misma, teniendo en cuenta, por ejemplo, como determinantes las formas lógicas y desconociendo las implicaciones éticas.

Desde otra perspectiva, no es invariante el sentido mismo de ciencia, el cual no se reduce a la actividad de investigación, o producción de conocimiento de los científicos, habida cuenta de los cambios profundos que se operan todo el tiempo en la actividad científica mis-

ma, tanto en sus prácticas investigativas, cuanto en los sustentos teóricos que las animan. Todavía se sostienen fuertes voces que separan a la filosofía, a la ciencia y a la tecnología, otras que aseguran que esa separación hace largo tiempo ya no existe, en tanto la filosofía ha sido desplazada y ciencia y tecnología se han fusionado entre ellas de modo indiscernible.

Pero la emergencia de nuevas disciplinas, tales como la cuántica, la cibernética, la nanotecnología y la biotecnología entre otras, que se complementan y realizan aportes significativos las unas a las otras, traen aparejados problemas que más que nunca superan ampliamente las temáticas meramente metodológicas y se conectan con problemas filosóficos de larga data y con otros jamás pensados o imaginados. Los desarrollos en mecánica cuántica ya han permitido ejecutar formas elementales y rudimentarias de teletransportación de algunos pocos átomos. Puede ocurrir a la velocidad de la luz. Pero en realidad no es que el objeto viaja, algo imposible para la teoría de la relatividad, sino que se desconfigura atómicamente para reconstituirse con otra materia que conserva la misma información. Ya no tenemos un *ser* con una *esencia* material ni espiritual, ahora lo esencial parece ser la información.

Reconocemos que el concepto de epistemología se encuentra sujeto no solo a controversias sino a debates históricos que transitan en muchos casos sentidos contradictorios. Algunas de las líneas principales derivan de los conceptos de contexto de justificación, contexto de descubrimiento y contexto de aplicación. Popper es uno de los máximos exponentes de la concepción justificacionista, para la cual la tarea de la epistemología radica exclusivamente en la validación lógico metodológica de las teorías. Su intención es a todas luces normativista, no solamente con respecto a la epistemología, sino especialmente con respecto a las mismas ciencias.

En las antípodas encontramos a Theodor Adorno, para el cual la epistemología implica una reflexión sobre la ciencia en su contexto y en sus determinaciones histórico-sociales. Una sociología del conocimiento que como producción teórica no puede sustraerse a las contradicciones materiales de la sociedad de su tiempo. Si bien hay también en él una lógica que subyace en el análisis, ésta no es abstracta y vacía, sino que es una lógica de contenidos, en definitiva, una lógica dialéctica.

Piaget también configura un sentido de epistemología propio, el cual se centra en una psicología del conocimiento. Interesan a Piaget no la estructura vacía de los razonamientos, sino el modo en que esas estructuras se corresponden con procesos psicológicos comunes a todos los sujetos y tienen una génesis y un desarrollo que se corresponden con aspectos evolutivos de la psiquis humana.

Para algunos pensadores la filosofía es un saber fosilizado cuyos restos descansan en universidades e instituciones afines y son solamente frecuentados por gente que tiene tiempo que perder. Para otros, la filosofía corresponde a un momento en el cual no se había desarrollado la ciencia y su destino final será disolverse en las transparentes aguas del conocimiento científico.

Para las concepciones epistemológicas dominantes, la filosofía que importa es la filosofía de la ciencia. Por eso hay cierto riesgo en la afirmación de Marí (1990) que sostiene que en la actualidad el juego cambiante de las fuerzas sociales se da en la epistemología. Es verdad que al hablar de "*juego cambiante de fuerzas sociales*" está poniendo el acento en las determinaciones que generan las fuerzas sociales, apartando del centro el reduccionismo lógico-

metodológico. Pero esto no es percibido claramente por la “*comunidad científica*”, la que antes de ser conducida por un único “*paradigma*” se debate en enfrentamientos paralizantes. Y son paralizantes, entre otros motivos a causa de que no son puestos sobre el tapete y sometidos a debates sus fundamentos filosóficos, metafísicos, ideológicos. Como se ha señalado, esto genera la ilusión de una ciencia neutra, universal y objetiva, que impide ver como su parcialidad, particularidad y subjetividad están encubiertas para que no se pueda ver a quién beneficia y a quien perjudica. La astucia más grande es evitar la polémica, el debate, la confrontación, de ese modo se crea la idea de que hay un discurso racional, el discurso científico y lo demás son especulaciones alucinadas de metafísicos.

En una ocasión, consulté a un médico que me estaba tratando, sobre la posible eficacia de complementar con un tratamiento no alopático. No gastó una palabra en explicarme por qué consideraba que no servían. Simplemente me miró a los ojos y me dijo: “*Soy científico*”. Esta expresión tajante revela un juicio negativo sobre algo de lo que no puede hablar porque ignora y que como “científico” no debería desconocer. Para la mayoría de los científicos, ser científico consiste en el principio dogmático y “*anticientífico*” de negar, denostar y repudiar todo lo que no forma parte del conjunto de *ideas* y *prácticas* que hacen al desempeño de su disciplina.

¿Por qué no concebimos la tarea de la epistemología como una ciencia a secas, sino que le adjudicamos una dimensión filosófica?

Para muchos, lo que llaman el progreso de la ciencia, es consecuencia, entre otras cosas, de que ésta se ha desembarazado de ese “lastre” que ha sido la filosofía con su carga metafísica. Para otros la ciencia se ha diluido en la tecno-ciencia y aparece cuestionada de múltiples formas; por ejemplo, en el argumento de que, si con su desarrollo amenaza la vida misma, se puede decir que ha sido una estrategia poco exitosa o por lo menos de la que hay que desconfiar. Sin embargo, más allá de las polémicas, de los avances realizados y de todas las *explicaciones* o *significaciones* que la ciencia ha podido producir, ella no se ha podido desprender totalmente de la filosofía. Creemos por otra parte que ese residuo que muchos tratan de evitar no se encuentra en la periferia de las teorías científicas, sino en su corazón mismo. En efecto, la ciencia se ha revelado como altamente eficaz en responder sobre los *cómo*, pero apenas se muestra balbuceante frente a los *por qué* o ha renunciado a ellos. Pero la pregunta por los *por qué*, está más que latente en los interrogantes científicos, de modo muchas veces velado, y otras veces francamente abierto, la ciencia ha disuelto *tamaño susceptibilidad filosófica* dándole a los *cómo* el carácter trascendente de los *por qué*. De cualquier manera la ciencia se conduce aplicando procedimientos y métodos de conocimiento que se encuentran instituidos en un determinado momento histórico y así profundiza sus saberes y define sus asuntos de investigación, pretendiendo poner en suspenso todo referente filosófico. Pero, a la hora en que los saberes y los métodos comienzan a resultar insatisfactorios, respecto de nuevas evidencias o necesidades, a la hora en que las teorías entran en crisis, la reflexión científica se encuentra con dificultades que hacen reaparecer problemas que se encuentra en los límites del conocimiento y que convocan nuevamente a una filosofía que la ciencia tenía oculta en un desván. Tal *residuo* afecta al modo de conformación de las teorías científicas y de la misma concepción sobre qué es el conocimiento científico. Si bien los científicos han mostrado cierta ductilidad a la hora de cuestionar las teorías, no son proclives a producir cuestionamientos sobre las condiciones del conocimiento mismo, ni tampoco sobre la cognoscibilidad de su asunto, más

allá de lo que la propia teoría establece como axiomas. Son refractarios a la distinción de los problemas que permitan diferenciar, como señala Hartmann, “*objeto de conocimiento de, conocimiento del objeto*”. Sin embargo, su actividad se encuentra determinada en la raíz de las teorías por supuestos que podríamos definir junto con Lakatos como extra-científicos.¹⁰ Esas decisiones extra-científicas pueden provenir de múltiples factores, podríamos decir que entre ellos se cuentan los de orden metafísico. Para Imre Lakatos, por ejemplo, esta situación es inevitable, para Karl Popper debe ser evitada a toda costa.

Hemos señalado que el concepto mismo de *epistemología* está sujeto a una multiplicidad de interpretaciones. Para algunos es *lógica de la investigación, justificación o validación lógico metodológica*; para otros, *filosofía de la ciencia, historia de la ciencia, gnoseología, espacio crítico para la reflexión sobre teorías y prácticas científicas con miras a la transformación de la sociedad*, y más.

El concepto de epistemología ha ganado un espacio en las últimas décadas, para decirlo en términos muy generales, como la disciplina que se ocupa de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Es entendido, generalmente, en el primer sentido que le otorga Foucault, como la conformación intrínseca de la ciencia, diferente al segundo sentido que este autor le otorga, como *la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica*.

En este trabajo partimos del segundo sentido, lo plantearemos como articulado en distintos niveles epistemológicos que se encuentran a su vez implicándose mutuamente, pero también relacionados con aquel primer sentido. El problema se complica porque en la definición de epistemología lo que varía en gran forma es aquello que se entiende, tanto por *condiciones de posibilidad* y que abarca desde aspectos lógicos, semánticos, metodológicos, técnicos, y muchos más, cuanto qué se entiende por los aspectos históricos que hacen a las definiciones de sociedad, cultura, ética, política, ideología. Entendemos que el concepto mismo de epistemología, que ocupa el centro de nuestras reflexiones, al estar sujeto a una multiplicidad de interpretaciones requiere que tengamos en cuenta por lo menos las que consideramos más relevantes para dar fundamentación a los conceptos y criterios que sustentan nuestra investigación y nuestro propio modo de entenderla definirla y *significarla*.

Pensamos que no alcanza con establecer una definición de *epistemología* y luego avanzar sobre el análisis de sus cuestiones, esto es, aplicar mecánicamente categorías bajadas ad-hoc del marco teórico, sino que se hace necesario previamente establecer el conjunto de teorizaciones que han de funcionar como fundamento para aquellas categorías

El problema del conocimiento y de su fundamentación racional se encuentra presente desde el comienzo mismo de la filosofía. El término *episteme*, (*ἐπιστήμη*) del que deriva el concepto de epistemología, tiene la particularidad de poseer, al mismo tiempo, connotaciones muy remotas y muy recientes. Los griegos de entre los siglos VI y II a. de C. no sólo fundaron la filosofía, sino también las primeras formas de ciencia. Todavía perdura con gran predica-

¹⁰ Es interesante que a pesar de la convergencia entre Lakatos y Popper en cuestiones referidas a la ciencia discrepan en el aspecto fundamental de la relación entre ciencia y metafísica. Señala Lakatos: “Para mencionar otro ejemplo: según el falsacionismo la irrefutable ‘metafísica’ es una influencia intelectual externa, en mi explicación es una parte vital de la reconstrucción racional de la ciencia. (Lakatos, 1987, p.33) Más conocido es el rechazo de Popper a toda metafísica, la cual excluye de modo tajante mediante su criterio de demarcación. El motivo por el cual Popper rechaza las explicaciones metafísicas es porque se sustraen del método empírico. Tiene sin embargo, una consideración para con la teoría de la evolución darwiniana, a la que considera “...un programa de investigación metafísica de mucho éxito.” (Popper, 1995, p. 257)

mento entre los científicos, lo sepan o no, el concepto platónico de que la *episteme* es una forma de *creencia verdadera fundada*, claramente diferenciada de las que no lo estarían y pertenecen al terreno de la *doxa* (δόξα) que no necesariamente deberían ser falsas, pero sí carentes de fundamento racional.

Pero, ni los argumentos de Platón en el *Teeteto*, de que el conocimiento es una *creencia verdadera justificada*, ni la astucia de la razón que echa mano del “genio maligno” cartesiano, o del ser “*esse est percipi*” de Berkeley, ni el “*sujeto trascendental*” kantiano, ni el “*espíritu absoluto*” de Hegel, consiguen apartarnos del *largo sueño dogmático*. Entendemos que las dificultades de estas propuestas radican en que de algún modo siempre se trata de una compleja relación sujeto-objeto.

Las disputas planteadas en torno a la *episteme* y a la *doxa*, se fueron reproduciendo de distintos modos y generando críticas y contra críticas en otros debates, como los que se han dado entre positivistas y antipositivistas, o científicistas y anticientíficistas.

Las objeciones de Gettier (1963)¹¹ al principio del conocimiento como creencia verdadera fundada son realizadas desde la lógica, a ésta se podrían agregar otras provenientes de la ética, la sociología del conocimiento, la epistemología genética y un sin número más, que podrían llevarnos a discutir ese argumento, el qué, de algún modo será puesto en cuestión en el trabajo.

Una posibilidad de tratar los conflictos en el seno de la epistemología, es mediante una sociología de la epistemología, esto es, un análisis de las condiciones sociales que generan todo el rico y contradictorio movimiento dentro de la disciplina, pero, entendemos, un enfoque exclusivamente sociológico resulta insuficiente para nuestra investigación, ya que hay otros aspectos no sociológicos que se perderían de vista, como las cuestiones éticas, lógicas, estéticas, óntico-ontológicas y gnoseológicas entre otras.

Otra posibilidad de abordaje consistiría en un análisis sobre los contenidos y las implicancias éticas de la producción epistemológica, esto es, el modo en que se producen los muchos tipos de conflictos dentro del campo y el modo en que se interdeterminan con otros campos. Aquí se plantea una dificultad mayor referida a la discusión sobre la pertinencia de la ética como elemento evaluador de la epistemología. No podemos renunciar a esa discusión ya que algunas de las categorías de las que partimos implican dimensiones que consideran a valores como agentes que son determinantes del campo, pero tampoco podemos reducirlo a ello.

Tenemos también la posibilidad de una perspectiva psicológica. En términos como por ejemplo los propone Bachelard (1978), o un psicoanálisis de la epistemología, que intente develar aquellas motivaciones que producen los conflictos mediante recursos metodológicos del psicoanálisis.

El enfoque político es demasiado relevante como para no tenerlo en cuenta, pero no exclusivamente desde la perspectiva de los modos político-administrativos, de conformación reproducción y circulación del poder en los ámbitos institucionales donde disputan diferentes paradigmas epistemológicos, sino en el sentido de la política como la dimensión instituciona-

¹¹ Edmund Gettier: art. ¿Es conocimiento la creencia verdadera y justificada? 1963. En ese artículo de tan solo tres páginas Gettier cuestiona uno de los supuestos básicos del paradigma clásico, lo interesante es que a diferencia de otras críticas que descalifican este supuesto y sus derivaciones objetivistas/universalistas, poniendo el acento en aspectos sociales, políticos e ideológicos, no por ello menos legítimos, lo hace desde un desmenuzamiento formal. Desarma la lógica de los argumentos, en la que se reafirma.

lizadora de la sociedad y de la ciencia, necesariamente vinculadas a la producción de valores, a las motivaciones económicas, psicológicas, sociales e individuales de los sujetos en interacción.

Otra de las perspectivas, qué, como las anteriores, se han realizado, es tener en cuenta el despliegue histórico de las ideas y de las prácticas, con enfoques tan variados como los de Kuhn, Lakatos o Adorno.

También se podría pensar en una gramática de la epistemología, atento a *los juegos del lenguaje* epistemológico al modo en que Wittgenstein lo considera.

Sin duda será inevitable recurrir a consideraciones que tenga en cuenta el modo en que se conforma histórica, social, política, ética, e incluso psicológicamente, el campo epistemológico, pero desde una mirada que tenga en cuenta todos estos aspectos de un modo integrador con sus propias categorías.

Si las ciencias se constituyen recortando una parte de la “*realidad*” y convirtiéndola en su “*objeto*” o “*asunto*” de estudio, (para algunos superando de ese modo a la filosofía) entonces nuestra tarea puede ser pensada como una *involución* hacia una mirada filosófica que entendemos capaz de integrar las miradas muchas veces parciales de las diferentes ciencias y disciplinas, tratando de revelar, que por lo menos en este aspecto, la filosofía no es tan “*inútil*”, como se la presume.

Antes que simplificar el problema lo estamos complejizando, pero en realidad lo complejo del enfoque se aviene a la complejidad del problema. En ocasiones el método analítico, que descompone lo complejo en lo simple y luego lo reconfigura, a la manera cartesiana, no siempre da resultados, ya que se puede perder en el camino el sentido mismo de lo complejo, que al ser más que la suma de las partes, requiere ser abordado en su complejidad.

Dicho así no deja de ser una afirmación bastante ambigua, ya que la amplitud de lo filosófico puede dar lugar a poner el énfasis en enfoques lógicos, gnoseológicos o metafísicos de las más variadas connotaciones. Con respecto a este tema hay para nosotros una consideración y un supuesto. La consideración es que la filosofía, conteniendo desde el principio a casi todas las disciplinas que la conforman, tuvo siempre una de ellas que fue hegemónica respecto del resto en diferentes momentos históricos. El epicentro de la filosofía antigua era la metafísica, para la medieval la teología, para la moderna la gnoseología, para la actual la epistemología. Desde esta consideración es que partimos del supuesto de que la epistemología es el eje en torno al cual gira la filosofía en la actualidad. Por ello es un supuesto fuerte de este trabajo entender que la epistemología, si quiere dar cuenta de aquellos interrogantes que desde distintos lugares la atraviesan no puede dejar de ser filosófica.

Coincidimos con la afirmación de Marí que ya citáramos, de que la filosofía expresa “*el juego cambiante de las fuerzas sociales de una época dada*”, coincidimos también en que la epistemología como disciplina es la forma predominante del juego cambiante de las fuerzas sociales en el tiempo actual, pero agregaríamos que la *episteme*, que fue ladera de la metafísica primero, de la teología después y de la epistemología en la actualidad se convierte ella misma en el epicentro al que casi todas las disciplinas miran como referente y en el que buscan legitimación y reconocimiento.

Al mismo tiempo, la epistemología conforma un ámbito de luchas por su *significación* y de ese modo pretende influir en los ámbitos sociales e institucionales en medio de los cuales se despliega. Esto no es así, como resulta obvio, porque la epistemología dictamine, las modas, los usos y costumbres, la economía, las políticas, o el modo en que inciden, por ejemplo, los medios masivos de comunicación. Pero, la transformación social, que no depende de la epistemología, encuentra sin embargo en ella el ámbito capaz de opacar o transparentar, de ocultar o poner en evidencia, de justificar o cuestionar, de legitimar o denunciar, las dinámicas conformadoras de otras esferas sociales, tales como: la política, la tecnológica, la económica, la psicológica, la comunicacional y por supuesto, la científica.

Si las temáticas nucleares de la epistemología ya se encontraban presentes a lo largo de toda la historia de la filosofía, ¿qué características diferenciales adquiere entonces en la actualidad?

Para las corrientes positivistas y neopositivistas, a causa del desprendimiento del lastre metafísico. El positivismo recoge una reflexión sobre la ciencia ya librada del lastre de la tutela de la teología, pero entiende que todavía es necesario eliminar a la metafísica que arrastran los modernos. El embate positivista a lo largo del siglo XX tuvo una gran virtud, expuso con crudeza toda la intención instrumentalista de los sectores dominantes y hegemónicos de la sociedad de querer reducir la ciencia a la operatoria instrumental sobre la naturaleza y la sociedad y restringir toda posible reflexión sobre la ciencia a sus fundamentos lógico-metodológicos.

Como hemos señalado, Freud ha planteado que la cultura es represiva y que sin el control de los instintos primarios se hace difícil la socialización. Los instintos tienen que ser sublimados y compensados por otros medios. Pero, con fines productivistas, la sociedad moderna ha exacerbado las prácticas represivas. No es casual que el positivismo se desarrolle en medio de la sociedad victoriana, en la cual los sentimientos, las pasiones, los instintos, la sensualidad, son considerados enemigos del hombre y de la ciencia.

Detrás de un afán racionalista se esconde la culpa vergonzante por todo aquello que revele lo que, desde Platón, se ha signado como inferior, degradante, indigno y por lo tanto, despreciable. Mientras la sociedad industrial somete los cuerpos a la represión y domestica a la razón, los mandatos sociales y religiosos denigran esos cuerpos, sus apetencias, sus deseos y necesidades. Los sentimientos son rechazados, negados, en el campo de la producción y de la ciencia y redireccionados por la religión como emociones sin cuerpo. El odio, la ira, la envidia, el rencor, los deseos destructivos, parecen ya no formar parte del mundo humano y quién los exprese es considerado inferior, perverso, pecador. Pero esto no ocurre sólo en el campo de la religión o de la moralidad. Al considerarse a la ciencia como una actividad puramente intelectual, ésta adquiere entonces el rango de amoral, pero también a emocional.

Cuando hablamos de elementos extra-científicos no solamente nos referimos a disciplinas como el arte o a otros elementos culturales que se piensan como ajenos completamente de la actividad científica. Hemos visto que a lo sumo se habla de contexto de descubrimiento, para dar cuenta de la influencia de elementos políticos, sociales, culturales, pero poco o nada se hace alusión a los sentimientos. En todo caso se hacen referencias al amor por el conocimiento, al deseo de saber, a la pasión por la ciencia, pero no se penetra el análisis de la pre-

sencia de toda la gama de sentimientos y emociones que participan de la producción científica y menos de los vergonzantes, tales como los referidos del odio, la envidia, el rencor. No se ven preguntas tales como: ¿cómo ha influido la envidia de fulano en sus descubrimientos científicos?, ¿cuánto ha perjudicado o beneficiado a tal teoría el odio por determinadas prácticas?, ¿de qué modo se perjudicaron o beneficiaron determinados desarrollos científicos a causa del rencor, antipatía, tirria, encono, aversión, celos, furia de los científicos? En general no es admitido que todas estas pasiones forman parte de la actividad de la ciencia, que ellas no sólo se reflejan en las acciones personales y en las relaciones entre los científicos, sino que tienen un carácter determinante en la producción de teorías científicas. Son considerados como elementos irracionales ajenos a la digna profesión. El grave problema radica en el hecho de que, al ser negados, liberan fuerzas destructivas negativas, que circulan bajo la cobertura de la racionalidad, la objetividad, el conocimiento.

La ciencia no sólo es ideológica, principalmente es humana, pero no dice como Terencio: "*Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno*". La ajenidad humana del modelo positivista de ciencia, le impide advertir la presencia de lo *humano* en su concepción sobre los elementos relevantes de la producción científica. Esta negación abona *la lógica de la voluntad del poder como dominio*, ya que todos esos atributos pasionales son fuerzas muy poderosas que son redireccionadas con otros fines. Los científicos son enajenados de esos atributos, pierden la capacidad de contar con ellos, pero vuelven a ellos bajo la forma del prejuicio y de la racionalización del prejuicio. Así, el odio de los nazis por los judíos les impidió ver, afortunadamente, que lo que llamaban física judía, era el camino correcto para el descubrimiento del control de las fuerzas atómicas que buscaban. Que el odio a la "*ciencia burguesa*", inculcado por el estalinismo, les impidió desarrollos imprescindibles para su economía en el campo de la genética, que pagaron con hambrunas que dejaron millones de muertos. Que el prejuicio y el odio, alimentados por una concepción etnocéntrica, produjo en el campo de la criminología teorías como la de Lombroso, que dictaminaba como características de degeneración y criminalidad, los rasgos étnicos de los pueblos colonizados. De este modo, al eliminar esos *entorpecimientos humanistas*, el positivismo, en su devenir hacia el neopositivismo y hacia el positivismo lógico, se quiere desprender de aquellos lastres.

Entendemos que presentar a la ideología como un sistema de conceptos e ideas de existencia material, como lo propone Marí (1974), implica agitar en el campo de debates lo histórico, lo social, lo ético, lo estético, lo político, las emociones, los sentimientos, no como simples miradas o teorizaciones, sino como denuncia de las luchas de esas fuerzas sociales. Esas luchas implican más que la disputa por el poder, implican la confrontación entre las lógicas de la voluntad que asisten al campo. Es por ello que no nos alcanza en esta investigación con detenernos en los debates teóricos, se nos hace necesario introducir categorías que nos permitan evaluar, tanto el modo en que se generan las teorías, como las prácticas más allá de las consecuencias que esas teorizaciones pudieran llegar a tener sobre lo social.

Nuestra propuesta, que apunta a vislumbrar la *significación* de la *significación* en un recorte muy particular del ámbito de la epistemología, debe necesariamente tener que reunir estas dimensiones que han sido desarticuladas por las tradiciones de las filosofías más influ-

yentes si queremos comprender en las ideas y en las prácticas de la epistemología su genealogía y su devenir.

Si como sostiene Piaget (1972), el sentido lógico se conforma previamente al lenguaje y si como sostiene Lorenz (1981) el sentido moral se conforma previamente a la racionalidad, concebir el discurso lógico racional como el hacedor y árbitro de todo saber, desconociendo el resto de las dimensiones de las que participa la conciencia tiene implicaciones reduccionistas. Es como si dijéramos que la explicación de la respiración es que tenemos nariz.

La integración de las ciencias requiere también de un sujeto que no opere desde compartimentos estancos, que realizan conexiones circunstanciales, sino desde una conciencia integrada al mundo.

Es muy cierto, como señala Bachelard que:

De modo visible se puede reconocer que la idea científica de modo usual queda cargada de un concreto psicológico demasiado cargado, que reúne innumerables analogías, imágenes, metáforas, y de apoco pierde su vector de abstracción, su afilada punta abstracta. (Bachelard, 1978, p. 13)

Y que la consecuencia negativa de esto es que el pensamiento queda pegado a las representaciones sensibles. Pero, entendemos que también es cierto que muchas veces la abstracción no obra como "*afilada punta abstracta*" capaz de alcanzar el saber, sino que se sustrae de su propósito *significador*, extravía el camino del concepto como camino del saber y permanece en sí mismo en una auto significación que ya no logra significar nada, porque se fascina y se detiene ante un conocer que olvida el saber.

En este sentido, queremos aclarar que pensamos que una teoría del conocimiento es condición necesaria pero no suficiente para una epistemología. Podemos pensarla como una *filosofía de la ciencia*, en tanto esa filosofía se encuentre abierta, no sólo a las disciplinas tradicionales sino también al desarrollo científico contemporáneo. Es necesario establecer las condiciones biológicas, psicológicas, lógicas y sociales del conocimiento. Cada una de ellas nos indica como su dimensión contribuye a la conformación del conocimiento, pero la epistemología debe ir más allá del conocer en procura del saber. No es baladí señalar que el conocer conduce al conocimiento y el saber a la sabiduría.

¿Qué distinción establecemos entre conocer y saber?

No pensamos al conocer como un entendimiento más superficial del saber y a este por ende más profundo, ni le otorgamos a la sabiduría una mística escondida en lo insondable, ni tampoco pensamos al conocer como acceso a información que proviene de lo externo y al saber, como una convicción interior. Tampoco fundamos nuestra distinción en el know-how y el know-that.

Entendemos conocimiento no como un resultado, sino como un proceso que conlleva variadas estrategias cognitivas y metodológicas y se objetiva en información relevante destinada a proveer de contenidos a la *intención significadora* del saber.

Entendemos a la conciencia como un fenómeno individual y colectivo, atravesado por determinaciones naturales y sociales, reflexivas y autoreflexivas, que involucra todos los recursos estratégicos de la significación.

Tener conciencia de algo no es percibirlo, ni intuirlo, ni conocerlo racionalmente, no es hacerse un juicio estético o un juicio ético. Es todas estas cosas al mismo tiempo y más. Es

muy cierto que la conciencia de un músico, un pintor, un novelista, un filósofo, se encuentra enfocada en una dimensión más que en otra, pero de todos modos, sería imposible que algo surgiera de ellas si no participaran todas las dimensiones de la conciencia.

No nos atrevemos a afirmar como Kant que las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori, más tímidamente podemos afirmar que hay condiciones orgánicas y existenciales que permiten el despliegue de un sin número de posibilidades.

Un equilibrado desequilibrio en los elementos constitutivos de la conciencia, libera las fuerzas que son capaces de una creación que controla ámbitos específicos. La creación musical implica un desequilibrio dentro de la conciencia a favor de la dimensión emotiva, en tanto que para el cálculo diferencial operan más notablemente los aspectos lógico-rationales. Es indudable que las matemáticas son impensables sin la intuición y que la creación musical implica también despliegues racionales y técnicos. El problema entonces radica en los desequilibrios que potencializan uno de los elementos de la conciencia en detrimento de los otros, lo cual gesta la monstruosidad de lo desproporcionado, que se termina convirtiendo a la postre en lo autodestructivo. Es cierto que esas monstruosidades no tienen la forma de gibas en la espalda, ni de multiplicación de extremidades, sin embargo, en muchos casos son fundamento para ideas y prácticas destructivas. ¿Qué destruyen? La posibilidad del desarrollo de estrategias más sustentables.

No somos inocentes, el ámbito de la ciencia se encuentra atravesado por luchas tan encarnizadas como cualquier otro, sin embargo, se presenta a sí mismo y a la sociedad como un lugar de respeto por los saberes, las ideas, los conocimientos. ¿Qué impide que sea así? La lógica que anima su desarrollo. No creemos como Vattimo (1998) que las visiones unitarias del mundo, propias de la modernidad, hayan sucumbido. Es cierto que los mass media como señala este autor, e Internet particularmente, han permitido que se escuchen más voces, pero las voces dominantes no solamente siguen dominado, sino que además conservan para sí el poder de los aparatos institucionales que garantizan su producción y reproducción.

Fuera de los ámbitos académico-institucionales circulan todo tipo de ideas, teorías, prácticas, cada una a su vez intentando preservar su amplio o restringido *coto de caza*, pero dentro, el dominio es sustentado por las visiones únicas. Incluso si otras visiones comienzan a ganar espacios, las lógicas institucionales las llevan a establecer espacios estancos de producción y reflexión.

Si sólo se tiene en cuenta la propia línea discursiva, el pensamiento se empobrece y se pierde la intención primaria de revisión crítica de los propios presupuestos. La lucha termina siendo por ganar el espacio, no por ampliarlo y compartirlo. En este sentido hay diferentes modos de manifestar el dogmatismo y la cerrazón a la que nos referimos. Una de ellas es desconociendo toda consideración que no se ajuste a las propias convicciones, otra, tratar a las rivales en forma desleal, no referir a las fuentes en forma fehaciente sino descontextualizando los conceptos. La diferencia en el modo de plantear las diferencias, o de desconocer a los adversarios, puede ser concebido como indicador de la lógica subyacente que orienta a las insti-

tuciones, al tipo de ciencia que ellas producen y a la epistemología que emana en los distintos niveles que hemos señalado.

No creemos que la epistemología deba cumplir el rol, que tiene para muchos, de inspector, cuya tarea es fiscalizar y establecer qué tipo de producción puede o no ser considerada científica. No se ha de reducir a la tarea de validación lógico metodológica como sostienen las corrientes científicas, (por lo menos en el modo en que ellos lo plantean) entendemos que, si bien planteamos a la epistemología en distintos niveles, ellos deben integrarse, de modo que se pueda superar la idea de producción y crítica, como una forma de control interno o externo, provengan de la orientación epistémico-ideológica de la que provengan. Toda crítica se puede considerar como pertinente en la medida en que se realice críticamente la misma producción científica y epistemológica en todos sus niveles. En la medida en que la producción sea crítica se encontrará a sí misma siempre en estado de alerta y movilización de sus propios errores, rectificándose en su mismo despliegue y no requerirá de los iluminados que ven bajo el agua para que le señalen magnánimamente sus errores.

Aquí los infinitos matices y de las recíprocas influencias y rupturas entre todas las corrientes, escuelas y autores, hacen muy compleja cualquier tipo de clasificación, pero ellas nos resultan imprescindibles por lo menos como un cartografiado, como un referente que nos permita navegar estos embravecidos mares. Con todas las salvedades del caso echaremos mano de las clasificaciones bastante generales que distingue entre corrientes científicas y corrientes críticas, sin embargo nos parece necesario hacer las siguientes salvedades. No nos vemos a nosotros mismos como analistas que pueden detectar los yerros del quehacer científico, sino como científicos que cuestionan su propio quehacer en un contexto conflictivo. Por ejemplo, entendemos que hay importantes diferencias, pero también algunas similitudes que nos resultan inquietantes entre los conceptos: popperiano de *justificación lógico-metodológica*, el bachelardiano (1978), que retoma Bourdieu (2003a), de *vigilancia epistemológica*, así como el de *interés emancipativo* de Habermas (1982). Hacemos referencia a estas inquietantes similitudes porque ponen de manifiesto que las lógicas de la voluntad atraviesan todos los discursos y proyectos, que no alcanzan los rótulos de científicas, anticientíficas, reaccionarias, emancipativas, para entender la complejidad de los conflictos.

Adherimos a las corrientes críticas y a los proyectos emancipativos, pero entendemos que no hay posibilidad de concretar proyectos *emancipativos*, de ningún tipo, en la medida en que la investigación científica no sea capaz de desarrollarse en un contexto donde las instituciones en las que se produce no sean también *emancipativas*.

Algunos podrían sospechar que estamos ante el dilema del huevo o la gallina. ¿Cómo pueden darse prácticas emancipativas si no existen las instituciones que lo permitan, como pueden generarse esas instituciones si no hay prácticas que las generen? Es muy difícil responder esta pregunta, pero suponemos que nos es de modo directo, sino indirecto, que no es sólo producto de la *voluntad*, sino también del despliegue de ciertos procesos sujetos a determinadas *lógicas* como esas transformaciones se producen. No es simplemente cuestionando lo establecido, sino revisando la praxis que hace que se generen prácticas reproductivas, habida cuenta de que, todo discurso crítico es en algún lugar reproductor de aquello de lo que se quiere emancipar y que todo discurso conservador contiene de alguna manera algo que debe ser

preservado. Sospechamos que en las teorías y las prácticas que cuestionan el cientificismo se encuentran infiltraciones de cientificismo y que en el discurso científicista hay vetas de cuestionamiento; que en muchas ocasiones los críticos son los hijos del cientificismo y viceversa. Esto no las descalifica en la medida en que tengan la capacidad de revisar sus presupuestos y puedan avanzar sobre el reconocimiento de las contradicciones constituyentes en las que reproducen en las teorías y en las prácticas lo que supuestamente critican. Oscar Varsavsky, seguramente el más crítico anticientíficista argentino proviene de la ortodoxia de las ciencias consideradas como *serias* y *paradigmáticas* por el cientificismo. Se graduó como doctor en Química en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires y fue profesor de análisis matemático, álgebra y topología. En buena medida la agudeza de sus críticas no son el resultado de pertenecer al “riñón” crítico, sino de la reflexión crítica de las propias tradiciones en las que se había formado.

¿Cuáles son los factores sociales e institucionales que generan este tipo de fenómeno?, esto es, ¿qué generan la reproducción enajenada de lo mismo o la mirada crítica que es capaz de vencer al dogmatismo revisándose a sí misma? Trataremos de avanzar sobre esta interrogación.

XIV Epistemología y lógica

La tarea no es sencilla y el lenguaje es mezquino.

Cuando se leen las obras de Platón y se pone atención a los argumentos con que pretende justificar ontológicamente la dimensión eidética y descalificar la del mundo de las cosas-copia, se pone en evidencia sus inconsistencias y debilidades gnoseológicas. Lo eidético no se expresa por sí mismo, sino a partir de alegorías y metáforas visuales, auditivas, sensibles. Quizás esto ocurre en las obras exotéricas, que son las que se han conservado y en las esotéricas, que se han perdido, hubiera habido mayor coherencia entre el discurso y lo eidético mediante un lenguaje lógico y matemático; no lo sabemos, pero lo sospechamos, ya que estas disciplinas permiten una abstracción de los registros sensibles.

Nuestra sospecha encuentra algún tipo de justificación en las obras de su discípulo Aristóteles, el cual, a pesar de las diferencias con su maestro, en cuanto a los atributos del ser, desarrolló una lógica que no debía ser ajena a las *prácticas* intelectuales de la Academia. Aristóteles sí es el padre de la lógica y el referente permanente de todos los lógicos posteriores.

Entendemos que a las lógicas modernas y contemporáneas les acontece algo similar que a los argumentos de Platón, y el esfuerzo por superar un lenguaje demasiado anclado en representaciones sensibles y psicológicas, se evidencia en el intento de matematización de las lógicas de Peano, Boole y Morgan entre otros. Substituir: “*Sócrates, mortales, cisnes blancos y cuervos negros*” por entidades matemáticas parecía solucionar el problema.

La matematización de la naturaleza, como una receta de la ciencia experimental moderna, generó la ilusión de que el comercio con lo infinito (abstracto) de esa disciplina permitiría comerciar con lo inconmensurable (concreto) de la naturaleza, permitiendo recorrer un camino por el que se dejaba de lado a la metafísica. Los recursos abstractivos de la matemática se presentaban como una herramienta que al mismo tiempo escondía y abría un diálogo con la totalidad.

Como se ha señalado, la lógica arrastraba demasiados lastres, sobre todo psicológicos. La tarea del positivismo lógico, de matematizar la lógica, se presentaba como una liberación de aquellos lastres, al tiempo que se cría que proporcionaba un lenguaje universal a la ciencia definitivamente emancipado de ambigüedades y vaguedades.

No haremos aquí un análisis de similitudes o diferencia entre la lógica antigua, clásica, moderna y contemporánea. Simplemente trataremos de reflexionar sobre algunas posibles implicancias de la relación sujeto/objeto, en sus dimensiones ontológicas, gnoseológicas y metafísicas.

Algo que no podemos evitar decir es qué, la lógica aristotélica, y sus derivaciones escolásticas, tienen un compromiso ontológico con la metafísica, en tanto que las lógicas surgidas a partir del siglo XIX se convierten en enemigas declaradas de la metafísica y esto tiene como consecuencias implicancias de tipo gnoseológico.

Conocer una función algebraica, una función biológica, una función lingüística, una función sociológica, implica una diferencia disciplinar y del tipo de función, esto no ofrece mayores dificultades. El problema surge en los lindes interdisciplinarios, en los criterios de aplicabilidad tanto teórica como empírica, en los *deslizamientos*, *tráfico e infiltraciones* y en los intentos de *colonización* de unas *teorías y prácticas* con otras.

Para la concepción que sostiene la divisoria *sujeto/objeto*, La lógica supone un *objeto* vacío y abstracto, las *entidades* lógico matemáticas. ¿Pero qué hay del sujeto? ¿Tiene las mismas características que otros sujetos de conocimiento? No lo podríamos afirmar, pero entendemos que se producen *deslizamientos* que hacen avanzar, en muchos casos explícitamente y en otros inadvertidamente, lo formal sobre lo fáctico, realizando cruces de nivel que presentan cuanto menos paradojas y como más grave, reduccionismos.

La lógica kantiana se encuentra todavía en una situación *previa* al formalismo que vendrá.

Tanto la analítica trascendental como la dialéctica trascendental son partes de la lógica trascendental, es decir, de una lógica que no se limita a describir relaciones formales o que no prescinde del contenido, sino que tiene en cuenta las condiciones de la aplicación del pensamiento a los objetos. En otras palabras, la lógica trascendental no es una lógica puramente deductiva, sino constructiva. (Véase Félix Grayeff, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Félix Meiner, Hamburg, 1951, p. 87. Sobre la relación y diferencia entre lógica formal y lógica trascendental en Kant véase Rainer Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*. Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1976). (Ribas, en Kant, 2005, p.XX)

La lógica puede concebirse como una ciencia formal, vacía y abstracta. Sería largo de tratar aquí y volveríamos a la dicotomía racionalismo/empirismo si tratáramos de mostrar como la lógica, al vaciarse de contenidos materiales, al abstraerse de realidades empíricas, al formalizarse para prescindir de referentes concretos y manifestarse como una disciplina de las relaciones puras de los modos de inferir, arrastra una serie de vicios constitutivos de naturaleza no formal. Estos vicios le vienen de otros que ya poseía la matemática y que al utilizarla como modelo de abstracción y formalización se infiltran en la lógica. La idea de un lenguaje abstracto que evite las aporías del mundo empírico ha subyugado a la lógica, que creyó encontrar en la matemática la solución al psicologismo. Pero la matemática misma no se encuentra libre de su intención de *decir* el mundo, sin intenciones de hacerlo. Se pretende sustraída de toda connota-

ción empírica, pero refiere permanentemente a entidades empíricas. Es verdad que se sustraer de esta o aquella realidad concreta, pero no deja de ser una generalización sobre posibles realidades y allí radica su enorme valor como propedéutica.

¿Cómo puede ser que la matemática – un producto del pensamiento humano independiente de la experiencia—se adecue tan admirablemente a los objetos de la realidad? ¿La razón humana, pues, sin acudir a la experiencia, con sólo entregarse al pensamiento, es capaz de desentrañar las propiedades de los objetos reales?

En mi opinión, la respuesta a esa pregunta es, brevemente, la siguiente; en la medida en que se refieren a la realidad, las proposiciones de la matemática no son seguras y, viceversa, en la medida en que son seguras, no se refieren a la realidad. (...)

No es el matemático quien ha de decidir si este conocimiento nace de una habilidad de la mente humana o de la experiencia, de algún tipo de unión de ambas, o de alguna otra fuente. Este problema queda en manos del filósofo. Al basarse en el conocimiento que precede a toda matemática, el axioma precitado es, como todos los axiomas, evidente de por sí, o sea que constituye la expresión de una parte de ese conocimiento a apriorístico. (Einstein, 1985 pp.41, 42)

Las derivaciones de estas palabras de Einstein darían para mucho, señalemos apenas dos cuestiones: La primera, “... en la medida en que se refieren a la realidad, las proposiciones matemáticas no son seguras y viceversa, en la medida en que son seguras no se refieren a la realidad. Esta afirmación relativiza el valor propedéutico de la matemática. Dicho de otro modo, toda pretensión de dar rigor a los juicios empíricos mediante la matemática, son inseguros, porque cuando lo son no se refieren a la realidad. Partiendo de estos presupuestos se desbarata la idea de que la lógica formal, hecha a imagen y semejanza de la matemática, pueda servir como guía confiable de cualquier instancia empírica. La segunda, que Einstein deja en manos de filósofos, establecer el origen de esas habilidades de la matemática. Pero también remite sus fundamentos a instancias extra-científicas. La axiomática constituye parte del conocimiento apriorístico, pero esto no lo pone necesariamente en el campo de las ciencias abstractas. Muchos axiomas no son sólo independientes de la experiencia, sino también de abstracciones de orden lógico o matemático. ¿De dónde provienen? En tanto filósofos no podemos rehuir la pregunta, el mismo Einstein nos la demanda. Respondemos, desde la *sapiencia*, desde la habilidad para estar en el mundo, que es el producto complejo del fluir de nuestro particular devenir como *redes de totalidades complejas* integradas y en tensión con la totalidad. Ninguna ciencia se puede sustraer del modo en que operan esas habilidades.

Kant señala que para la matemática el camino ha sido más difícil que para la lógica.

La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori. La primera de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

La matemática ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego.

Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma— el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. (Kant, 2005, p.14)

La *utilidad* de la lógica se ha relacionado siempre con la necesidad de establecer la coherencia del pensamiento consigo mismo, pero la matemática se ha encontrado comprometida desde un principio con lo el *contexto de aplicación*. La condición de propedéutica de la matemática ha alcanzado muy profundamente a todas las ciencias. Los programas logicistas de Frege, Russell y casi todo el Círculo de Viena, no alcanzaron su objetivo de reducir la matemática

a la lógica. Suponemos que este intento tiene que ver con un esfuerzo ambiguo, fortalecer a la matemática, sustrayéndola de los conflictos de aplicación, para hacerla más eficaz en el conocimiento del mundo.

En la afirmación: “*La nieve es blanca*”, que nos lleva a “*La nieve es blanca es verdadera sí solo si la nieve es blanca*” formulada por Alfred Tarsky en *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* (1944), Tarsky adscribe a la *teoría de la correspondencia* y a la tradición que va de Aristóteles al positivismo lógico de Russell. Intenta formular una articulación entre los lenguajes formalizados y las demostraciones científicas. El supuesto es que esto se lograría de modo indirecto, los desarrollos de la matemática servirán de prope-
dética a las ciencias fácticas, pero surge el problema de que son inaplicables en los lenguajes no formales.

La cuestión parece resolverse sin mayores dificultades en los lenguajes formalizados, (luego el teorema de incompletitud de Gödel traerá otros problemas) pero por razones vinculadas al desarrollo de la matemática se hacía necesario extender el viejo criterio de *adecuación* al orden semántico para poder predicar los enunciados que referían al lenguaje formalizado. Uno de los problemas eran las paradojas que ponían en jaque al criterio de veracidad. Para evitar las paradojas se apoyó en la distinción de Hilbert entre lenguaje y metalenguaje. Esto le resultó muy útil para sortear las paradojas en los lenguajes formales, pero el propio Tarsky desestimó que pudiera aplicarse a los naturales. Volvamos al ejemplo.

La proposición “*La nieve es blanca*” es verdadera si y solo si la nieve es blanca. Tarsky nos aclara que el enunciado entre comillas refiere al “*enunciado*”, en tanto, el que se repite sin comillas se refiere al objeto nieve. Pero la oración en su conjunto con el predicado *verdadera*, quiere establecer la adecuación material de la definición. Lo que estaba en juego era darle fundamento a un realismo antimetafísico mediante la formalización del lenguaje científico.

Lo que nos importa aquí son las consecuencias y las influencias de estas elaboraciones en relación a una fundamentación del realismo. El Círculo de Viena desarrollo una verecundia antimetafísica basada en una concepción de la ciencia positivista y empirista.

Si bien la mayoría de sus integrantes partieron de un verificacionismo a ultranza, fueron evolucionando hacia posturas más moderadas. El propio Rudolf Carnap evolucionó del neokantismo al positivismo lógico y al fisicalismo y luego abandonó los criterios sintácticos como exclusivos, incorporando los criterios de significado semántico en un pasaje del verificacionismo al confirmacionismo. Pero estas “*sutilezas*” no modificaron los criterios tradicionales de las prácticas científicas, de los imaginarios de los científicos, que se arraigaron en las prácticas científicas.

Hagamos el siguiente experimento, siguiendo las tradiciones empiristas y conductistas, interroguemos a cualquier científico de cualquier lugar del mundo sin formación filosófica y preguntémosle: ¿El enunciado “la nieve es blanca” es verdadero? ¿Por qué lo es? La respuesta nos revelará pragmáticamente como razonan los científicos.

En la consideración de las relaciones entre la epistemología y la lógica, podríamos traer otros muchos cruces, como por ejemplo, la relación entre lógica y semiótica propuesta por Peirce y su particular enfoque sobre la lógica y la matemática en la investigación científica, pero, además que superan las pretensiones de este trabajo, nuestro objetivo no es agotar estos

cruces, sino establecer algunos de los problemas que entendemos relevantes para analizar el trasfondo de ciertos reduccionismos.

XV Epistemología, ideología y ciencias sociales¹²

Parte de nuestra tarea consiste en argumentar qué entendemos por epistemología, con la clara intención de *significarla* y de allí sostener por qué es más conveniente que sea concebida de un modo que de otro. Pero también sostenemos como argumento que esa *significación*, sólo tiene valor en el debate abierto con todas las corrientes que intentan también *significarla* de un modo u otro. Trataremos de plantear ésta polémica teniendo en cuenta la multiplicidad de posturas y lo que ellas aportan al campo que nos interesa, respetuosos de las diferencias pero severos a la hora de realizar nuestras críticas.

Ya hemos hecho referencia a distintas definiciones de epistemología y algunas de las controversias al respecto, aquí nos interesa analizar las implicancias ideológicas y políticas de la epistemología como una ciencia social desde una perspectiva holística.

Ideología es, en un sentido amplio, el conjunto de ideas, creencias y juicios de valor que conforman algún tipo de sistema sobre el mundo. Desde esta perspectiva no hay pensamiento que pueda escapar a la determinación ideológica. En un sentido más acotado, el concepto de ideología se ha equiparado a un sistema de creencias que no pueden ser demostradas, pero que orientan el pensamiento y revelan una concepción particular y por tanto subjetiva. En relación a lo que nos ocupa, F. Bacon (1984), hace referencia a la ideología como el conjunto de los prejuicios que es necesario evitar cuando se quiere hacer ciencia. (Mombrú, 2007, p.30)

Aquí el concepto de ideología remite al sentido que en Aristóteles tiene el término εἰδολα (*eidola*), simulacros, que como fantasmas o efluvios que emanan de las cosas, afectan nuestros sentidos y nos permiten conocerlos. Allí se instala la idea de un sujeto pasivo que recibe información por la actividad de los objetos que se muestran. Bacon quiere romper mediante la crítica de los *eidola*, que considera como prejuicio, toda falacia ficcional, para que el conocimiento surja inductivamente. El problema que Bacon creaba con esta crítica no sólo comprometía a la filosofía aristotélica, que por el momento seguía imperando, sino el alcance y las consecuencias sobre otros temas como la teología, y la política. Del mismo modo que Comte, las vías del conocimiento verdadero se encuentran para Bacon en la observación, la experimentación y la inducción.

¹² Muchas de las ideas de este capítulo han sido desarrolladas en un trabajo anterior denominado *Ciencia Universidad y periodismo. El periodismo en el ámbito académico, estudio crítico del cruce entre el periodismo de investigación y la investigación en ciencias sociales en la formación universitaria*, de 2007, correspondiente a la tesis de maestría de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica, particularmente en el capítulo denominado: Epistemología, ideología, hegemomía, dominio y colonización. Entendemos que muchas de sus ideas forman parte de un largo proceso de elaboración y reflexión en una línea de trabajo que se retrotrae a varias décadas. Como podrá apreciar el lector no es por pereza para la escritura que recurrimos a algunas de aquellas páginas, lo que nos motiva a retomárlas es la síntesis lograda en ellas y el hecho de que no podemos superar muchos de los conceptos allí elaborados. Es por ello que tomaremos parte de aquel material como una fuente para este capítulo. Ello implicará la aparición de mayor cantidad de citas pero en este caso son autoreferenciales. Lo aclaramos por honestidad intelectual y para que el lector entienda que las traemos por su absoluta pertinencia para alumbrar temas que aquí nos ocupan. Las incorporaremos con las referencias bibliográficas correspondientes modificando la tipografía y el espaciado para distinguirlas de otras fuentes utilizadas.

Las dificultades para producir conocimiento objetivo y universal del inductivismo han sido criticadas por el positivismo y el neopositivismo. Pero representan un lastre del que es difícil desprenderse. El confirmacionismo hempeliano no pone a los principios inductivos como punto de partida, pero los adopta como forma de contrastación. El refutacionismo popperiano no logra resolver el problema de la legitimidad de la contrastación a partir de sus principios lógicos. Pero todos ellos tienen algo en común, considerar como ideológico todo lo que exceda a la contrastación empírica.

De algún modo, este criterio es el que ha prevalecido en la tradición positivista, y que pone a la ideología como algo que debe ser evitado a toda costa, porque compromete la *objetividad, universalidad y necesidad* de los juicios científicos. Sobre esta concepción se construyen todas las posiciones que otorgan al conocimiento científico, y reclaman de él, la neutralidad valorativa. Creemos que, como señalan Calelo y Neuhaus:

La tarea del investigador es totalizadora y unitaria, y desde esta perspectiva, el método nunca puede ser presentado como un recurso de carácter externo, utilizable por cualquiera que quiera investigar, independientemente de su concepción teórica, de su compromiso con “lo real”. No es una especie de ‘receta’, instrumento usable al que se puede recurrir pragmáticamente, sino que está creado de acuerdo con una ‘concepción del mundo’ y con una teoría, y cada elección del método implica un compromiso con esa concepción. (Calelo, Neuhaus, 1997, p. 16)

Afirmamos que ese compromiso es ideológico y sostenemos que no solamente no existe algo que se pueda denominar “*la ciencia*”, sino que, las producciones científicas al encontrarse histórica y socialmente determinadas, al formar parte de una dinámica de luchas entre los distintos campos, suelen entrar en consonancia con la ideología dominante.

La astucia de esas visiones, que encarnan una ideología dominante, es negar que la ideología sea una característica propia de la ciencia. Se quieren mostrar a sí mismas como neutras para descalificar a las demás. Esto se convierte en un factor totalitario de las formas de producción de conocimiento y del modo en que esos conocimientos conforman valores que orientan una determinada sociedad. En este sentido coincidimos con Zizek, quién sostiene:

De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación. (Zizek, 2003, p. 7)

... el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática ‘representacionalista’: *la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’*, con una representación errónea distorsionada de su contenido social. Para decirlo brevemente: un punto de vista político puede ser bastante exacto (verdadero) en cuanto a su contenido objetivo y sin embargo completamente ideológico y viceversa, la idea que un punto de vista político da de su contenido social puede estar completamente equivocada sin que haya nada ‘ideológico’ en él. (Zizek, 2003, p. 13)

Una ideología, entonces, no es necesariamente ‘falsa’: en cuanto a su contenido positivo, puede ser ‘cierta’, bastante precisa puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido – ‘verdadero’ o ‘falso’ (si es verdadero mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional respecto de alguna relación de dominación social (‘poder’, ‘explotación’) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*. (Zizek, 2003, p. 15)

Resulta entonces que la ideología no solamente no se pueda evitar, sino que no se debe evitar y que su papel es imprescindible en el debate epistemológico, porque es sobre su base que se transparentan los conflictos. Negar el debate ideológico cercena la posibilidad enriquecedora del debate epistemológico. En este sentido no solamente las líneas popperianas representan un obstáculo al debate y crítica de los fundamentos epistemológicos, sino también las kuhnianas, ya que al subordinar la investigación al paradigma y negar la posibilidad y el diálogo entre paradigmas rivales, cierra la puerta al “diálogo fecundo”.

Las dimensiones epistemológicas, políticas, metodológicas, ideológicas, interactúan y se interdeterminan de tal modo, que también se hace necesario distinguir aquellos conflictos que tienen su origen en discrepancias legítimas, esto es, que lo que está en disputa son cosmovisiones antagónicas, o por lo menos diferentes, de las disputas por la apropiación de espacios institucionales con miras a la colonización del campo.

La honestidad intelectual que reclaman tantos epistemólogos en la línea de Popper o en la de Bunge, no radica simplemente en el reconocimiento de los errores, sino también en el reconocimiento de que la disputa es por espacios de hegemonía intelectual y política, y que lo deshonesto es rehusarse a la confrontación excluyendo como ilegítimas, y por lo tanto anti-científicas, todas las construcciones ideológicas que no encajan con los propios presupuestos. Bien debería haber aprendido la ciencia esta lección de una historia plagada de falsedades, cuyas rectificaciones han sido posibles sobre la base del diálogo capaz de reconocer las diferencias. La revolución copernico-galileana no se produjo corrigiendo los esquemas lógicos del aristotelismo, sino en lo que Zizek denomina la dialéctica entre lo “viejo” y lo “nuevo”.¹³ (Mombrú, 2007, p. 31)

En este sentido, en lugar de la posibilidad de una ciencia rica en debates, controversias, polémicas, escenario de confrontaciones que permitan la construcción común del conocimiento en el disenso, y una distribución de territorios, que aun en la lucha por la hegemonía sea capaz de reconocer espacios para todos; en definitiva, una ciencia abierta, como tarea común, nos encontramos en cambio con prácticas autoritarias y totalitarias, basadas las más de las veces en falacias que ponen al prestigio, al poder, a la capacidad de manipulación, al dominio técnico, como sinónimos de conocimiento.

A contrapelo de lo que venimos manifestando, la concepción de Rorty, afín a la de Rawls, plantea que una sociedad ganada por la justicia estará exenta de ideología desde la perspectiva del equilibrio social.

Pero Rawls sugiere —recordando a Dewey— que, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, deja de sentirse gradualmente la necesidad de una legitimación así. Y es que una sociedad como ésta se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Ésa será una sociedad que fomentará la idea del «fin de la ideología», que considerará el equilibrio reflexivo como el único método necesario para las discusiones de política social. Cuando una sociedad de ese tipo delibere, cuando recopile los principios e intuiciones a equilibrar, tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad. Pues semejante sociedad concebirá

¹³ Para Zizek la percepción errónea de un acontecimiento se produce cuando se registra un fenómeno que rompe con lo establecido como si fuera propio del orden existente y contrariamente como un evento que se inscribe en un orden de continuidad es tomado como una ruptura radical.

tales explicaciones no como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, como una jerga filosófica ritual y, en el mejor, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social. (Rorty, 1996, p. 251)

Desde nuestro punto de vista, toda propuesta que implique, antes o después, el fin de la ideología, encierra la aviesa intensión de ocultar una ideología para naturalizarla como discurso de la armonía universal. Pero la ideología, como manifestación de los intereses contradictorios entre los individuos y la sociedad, sólo deja de funcionar como arma de engaño en la medida en que se transparenta y se expone públicamente. ¿De qué modo afecta esta situación a la esperanza de una transformación social que permita vivir más armónicamente? Insistimos, para nosotros no se trata de la armonía de la falta de conflicto, sino de conducir los conflictos a otro nivel de conato, a otra dimensión del enfrentamiento de intereses. No es que pensemos que los hombres no pueden congeniar sus intereses, sus cosmovisiones, pero el conflicto es necesario, sin él no hay ser. Y allí, donde aparentemente no hay ningún conflicto, es porque se esconde naturalizada una forma de dominio y opresión.

Partimos del supuesto de que en el mundo social las contradicciones son *objetivables*, aunque, como se ha señalado, a partir de la unidad sujeto objeto. Los documentos que nos planteamos analizar como *asunto* de estudio, son signos. Esos signos forman parte de una relación dialéctica con la unidad sujeto objetiva. Al respecto señala Bajtín en relación al carácter ideológico del signo:

Según Bajtín, todo producto ideológico es signo o imagen de algo que se encuentra ausente. Es un elemento físico que sustituye, representa, recupera, reproduce otro elemento físico. "*Todo producto ideológico posee una significación: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como signo. Donde no hay signo no hay ideología. Un cuerpo físico es, por así decirlo, igual a sí mismo: no significa nada coincidiendo por completo con su carácter natural único y dado. Aquí no cabe hablar de ideología*" (Voloshinov, 1992, pp.31 y 32). Mijail Bajtín fue el primero en plantear que el signo lingüístico es el "*fenómeno ideológico por excelencia*", debido a que, por su pureza sígnica y su neutralidad material, contiene las orientaciones y valoraciones que los individuos quieran otorgarle. La palabra es ideología y la ideología se vehiculiza básicamente a través de la palabra. "*Todas las particularidades de las palabras que analizamos -su pureza sígnica, su neutralidad ideológica, su capacidad de convertirse en discurso interno y, finalmente, su ubicuidad como fenómeno colateral de todo acto consciente-, todos estos rasgos convierten la palabra en el objetivo básico del estudio de las ideologías*". Voloshinov (1992), pp. 39-40. De acuerdo con esta corriente, nada hay en los diferentes niveles del análisis lingüístico (desde la unidad sígnica hasta los géneros discursivos) ajeno al fenómeno ideológico. De hecho, los elementos de la comunicación discursiva (los discursos y los enunciados que los componen) son los procesos de significación valorativa que unen la vida social y el lenguaje (como sistema formal). La realidad de los fenómenos ideológicos no está dada sólo por el hecho de que están contruidos por signos materiales (semiología). La realidad ideológica es social. Su especificidad también consiste en el hecho de situarse entre individuos organizados, de aparecer como el ambiente o medio de comunicación de esos individuos entre sí. Un objeto material sólo puede devenir signo en el marco de la comunicación social organizada. Bajtín subordina la conciencia individual a la ideología y a la comunicación social. No es la conciencia individual la que crea productos ideológicos, ya que los signos materiales que los componen no surgen dentro de la conciencia sino en la interacción social. Por lo tanto la conciencia es un hecho ideológico y social.

El signo sólo puede surgir en un territorio interindividual, territorio que no es "natural" en el sentido directo de esta palabra: el signo tampoco puede surgir entre dos "homo sapiens". Es necesario que ambos individuos estén socialmente organizados, que representen un colectivo: sólo entonces puede surgir entre ellos un medio sígnico (semiótico). La conciencia individual no sólo es incapaz de explicar nada en este caso, sino que, por el contrario, ella misma necesita ser explicada a partir del medio ideológico-social. (Valentín Voloshinov , 1992, p. 35).

Si los fenómenos ideológicos se caracterizan por imprimir significación o sentido a los hechos materiales, las palabras serán la vía regia de tal significación. (Guelerman, 2002, p.3)

La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia. Toda la realidad de la palabra se disuelve por completo en su función de ser signo. En la palabra no hay nada que sea indiferente a tal función y que no fuese generado por ella. La palabra es el medio más puro y genuino de la comunicación social. (Valentín Voloshinov, 1992, p. 37).

Es con el marxismo que la polémica se acentúa sobre otras definiciones. Para Marx, la historia de los hombres es la historia de las contradicciones reales materiales, de las cuales las ideas son parte, más no como en la filosofía hegeliana, en la cual la idea corresponde a la esencia de la realidad. Para el marxismo, el agente determinante de la historia está dado precisamente, por las contradicciones dialécticas dentro de las relaciones de producción, expresadas en términos de lucha de clases. De este modo, las relaciones económicas de producción determinan a su vez la superestructura en la que se sostiene el dominio económico de una clase sobre otra. Tal superestructura está constituida por las ideas, filosofías, arte, religiones, etc. que representan los valores de la clase dominante, pero que ésta presenta a la sociedad como si fueran de valor universal. Surge así una ideología dominante que corresponde a los principios que justifican el accionar de dicha clase. En este sentido, en la obra de Marx, surge la idea de que las ideologías son formas encubridoras de los intereses de las clases dominantes, que en la sociedad capitalista corresponden, por ejemplo, a la naturalización de la propiedad privada. Un ejemplo del carácter encubridor de la ideología se encuentra en la explicación de Marx acerca de cómo se produce el trabajo alienado¹⁴ En su carácter negativo la ideología cumple un papel deformante de la realidad, encubriendo las contradicciones reales, e impidiendo que las clases dominadas alcancen la conciencia de su propia situación, cayendo en una falsa conciencia. Y, aunque la “verdadera” conciencia corresponde a otra construcción ideológica, la ideología revolucionaria tendría como contrapartida no un mero sistema de ideas, sino que serían factor de conciencia, en tanto se convierten en factor de cambio material. Esta tradición que en algunas de sus vertientes se ha revelado como autocrítica, también ha señalado los factores de reproductibilidad de las relaciones económicas y de poder, a través, por ejemplo, de las instituciones y del Estado, pero también han aparecido reconsideraciones críticas como las de Mannheim, quién fuera influido por Marx y por Lukács. Para este autor, que investiga sobre la sociología del conocimiento, tanto la ideología como la crítica de la ideología están social, política y económicamente condicionadas, de modo que no se trata de establecer una distinción entre verdadera y falsa ideología, sino de plantear el problema de la ideología, el cual se expresa en término de una multiplicidad ideológica irreductible. Por supuesto que de ella tampoco puede escapar el marxismo. ¿Podría entonces haber acaso una verdadera ideología que supera por su grado de universalidad a las falsas ideologías y entonces determina el carácter de la ciencia verdadera? (Mombrú, 2007, p. 32)

Al respecto Goldmann señala:

Desde el punto de vista de su acción sobre el pensamiento científico, las diferentes perspectivas e ideologías no se sitúan en el mismo plano. Ciertos juicios de valor permiten una comprensión de la realidad mayor que otros. Entre dos sociologías antagónicas, el primer paso para saber cuál de las dos tiene un valor científico mayor, es preguntarse cuál de las dos permite comprender a la otra como fenómeno social y humano, desprender su infraestructura, y sacar a la luz, por una crítica inmanente, sus consecuencias y sus límites. (Goldmann, 1972, p.8)

La propuesta de Goldmann parece ofrecer un criterio de discernimiento entre teorías que aparentan tener un fundamento epistemológico que las legitima, pero cuya legitimidad quedaría cuestionada por la legitimidad de otra. Así, la teoría que explica más, no solamente tendría mayor alcance y esto le permitiría obtener mayor prestigio, sino que legitimaría su contexto ideológico. Entendemos que sería necesario agregar otros factores vinculados a lo social mismo, como por ejemplo, analizar desde donde se mide ese mayor grado de explica-

¹⁴ En prácticamente toda la obra de Marx están presente estos temas, pero aparecen particularmente desarrollados en *El capital*, cuando hace referencia al fetiche de la mercancía y en los *Manuscritos económico filosóficos de 1848*, en referencia al trabajo alienado.

ción, o en qué medida, lo que parece evidente como elemento para discernir a favor o en contra de una teoría, no es a causa de una colonización ideológica. (...)

Entre otros autores, Oscar Varsavsky ha reflexionado sobre el sentido y el alcance de la colonización ideológica dentro de las ciencias y describe con precisión el modo en que ella se produce. Quisiéramos hacer referencia a una descripción general que realiza de este fenómeno y mencionar algunos puntos en los que tal colonización se sustenta. Varsavsky se refiere a la colonización de las ciencias sociales por las naturales; y es importante ver cómo tal situación no es un mero producto del quehacer de la ciencia, sino al mismo tiempo, cómo ésta se encuentra colonizada por factores extracientíficos que hacen a la ideología dominante. (Momburú, 2007, pp.32-33)

Colonización de las ciencias sociales por las naturales. Típica de la sociedad industrial –basada en el éxito de la tecnología física– es la hipótesis de que la física es el arquetipo de la ciencia y modelo en que deben inspirarse las ciencias sociales. Estas serían subdesarrolladas y deben crecer imitando a su hermana mayor. Hay aquí un fenómeno de dependencia cultural muy curioso. Las actuales instituciones de política científica refuerzan esta situación, pues son dirigidas por representantes de las ciencias más prestigiosas, que muestran un favoritismo muy natural por las investigaciones que siguen ese criterio. La así llamada “filosofía científica”, tanto neopositivista como marxista también es agente de esa colonización: eso se explica pues tuvo que dar una dura batalla contra los partidarios de una separación casi absoluta entre ciencias naturales y ciencia cultural o del espíritu, que recomendaba para ésta el uso de métodos como la introspección, comprensión intuición, captación, simpatía, *anschaung* y en resumen el “palpito”. (Varsavsky, 1982, p. 303)

Pero la *colonización* no fue solamente epistemológica. Recordemos que las ciencias sociales nacieron de las crisis del capitalismo con el propósito de ofrecer no sólo conocimientos, sino mecanismos de control. El positivismo se constituye desde muchos planos en una justificación del liberalismo. Las expectativas del positivismo eran orden y progreso, crecimiento ilimitado del conocimiento y del desarrollo económico. Pero la economía capitalista no mostró esa tendencia en continuo crecimiento, sino que pronto se pudo advertir que a los períodos de expansión económica y bienestar seguían crisis profundas. Se esperaba que las explicaciones de las nascentes ciencias sociales permitieran explicar y predecir los problemas para encontrarle solución. Pero esa solución no contemplaba el cambio de orden económico. Progresivamente se fueron convirtiendo en justificadoras del orden establecido, de las políticas *colonialistas* e imperialistas de los países en cuyo seno prosperaban. ¿Qué impidió que mantuvieran su hegemonía absoluta, y que permitió, que surgieran voces disidentes?, entendemos que las contradicciones intrínsecas del mismo sistema que no cumplía con las promesas de bienestar material y espiritual que había prometido. Nos parece que otro factor determinante, fue que por primera vez en la historia los oprimidos tenían la oportunidad de pronunciar su voz, y esto a causa de las mismas condiciones que permitían el desarrollo del sistema. Las ciencias sociales eran ahora el ámbito donde se expresaban las luchas sociales. Es por ello que la lucha por el poder político y económico no se separa de la lucha por el poder de *significación* de las ciencias. A partir de esto el problema de la legitimación epistemológica de las ciencias sociales resulta inseparable de su *significación* ideológica.

En “*Contestaciones al círculo de Epistemología*”,¹⁵ Michel Foucault plantea la distinción entre dos sentidos de ciencia y trata de mostrar como los aspectos intrínsecos de la producción de conocimiento no se pueden separar del medio en el cual se realizan.

¹⁵ Este texto fue publicado en Cahier pour l'Analyse, núm.9 verano de 1968. En Análisis de Foucault, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1968, pp. 221-270. Traducción de Berta Stolor y publicado en una compilación de Oscar Terán Michel Foucault, El Discurso del Poder en 1983.

Bajo el término general de ‘condiciones de posibilidad’ de una ciencia, es necesario distinguir, pues, dos sistemas heteromorfos. Uno define la condición de la ciencia como ciencia: es relativo a su dominio de objetos, al tipo de lenguaje que utiliza, a los conceptos de que dispone o que busca establecer: define las reglas formales y semánticas que se requieren para que un enunciado pueda pertenecer a esta ciencia; está instituido, ya sea por la ciencia en cuestión en la medida en que ésta se formula sus propias normas, o bien por otra ciencia en la medida en que se imponga a la primera como modelo de formalización: de todos modos, su condición de científicidad son internas al discurso científico en general y no pueden definirse sino por él. (...)

El otro sistema concierne a la posibilidad de una ciencia en su existencia histórica. Es exterior a aquél, y no se le superpone. Está constituido por un campo de conjuntos discursivos que no tienen ni el mismo estatus, ni el mismo recorte, ni la misma organización, ni el mismo funcionamiento que las ciencias a las que dan lugar. No habrá que ver en estos conjuntos discursivos una rapsodia de falsos conocimientos, de temas arcaicos; de figuras irracionales, que las ciencias en su soberanía, desplazarían a la oscuridad de una prehistoria. Tampoco hay que imaginarlos como el esbozo de futuras ciencias que estarían aun confusamente replegadas sobre su futuro y vegetarían, durante un tiempo, en el entresueño de las germinaciones silenciosas. No habría que concebirlos, en fin, como el único sistema epistemológico del que sean susceptibles esas falsas, o casi, o pseudociencias que serían las ciencias humanas. Se trata, en realidad, de figuras que tienen su propia constancia, sus leyes de formación y una disposición automática. Analizar formaciones discursivas, positividad, y el saber que les corresponde, no es asignar formas de científicidad, es recorrer un campo de determinación histórica que se debe dar cuenta, en su aparición, su remanencia, su transformación, y llegado el caso su eclipse, de discursos –algunos de los cuales se reconocen aún hoy como científicos, otros han perdido ese status, algunos no lo tuvieron nunca, y otros, por último, jamás aspiraron a él. En resumen: el saber no es la ciencia en el desplazamiento sucesivo de sus estructuras internas, sino el campo de su historia efectiva. (Foucault, 1983, p. 117)

La expresión “*condiciones de posibilidad*” que Foucault refiere a la ciencia, tienen resonancias en el concepto kantiano de condiciones de posibilidad del entendimiento. El tema en el fondo es el mismo. Cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento en general y del científico en particular. Al establecer Kant, en *La crítica de la Razón Pura*, el conocimiento como actividad del sujeto trascendental, en la concepción misma de este sujeto, “*libera*” a la ciencia del “lastre” de la metafísica. Establecerá de ese modo la autonomía de la esfera de la ciencia y, aunque sea en el estricto ámbito de lo fenoménico, cerrará las puertas no solo a la intromisión de la metafísica, sino de toda reflexión que perturbe a esa esfera proveniente básicamente de las otras dos, el arte y la ética. Abrirá de ese modo las puertas –aunque su intención fuera justamente preservar a cada una de ellas en su autonomía para garantizar su desarrollo– al despliegue exponencial de la esfera de la ciencia al punto de que ésta invada las otras dos, desplazándolas, invadiéndolas y cuando no las somete a sus propio presupuestos, las neutraliza como actividad reduciéndolas a prácticas inocuas. La ética a la mera reflexión privada y a la discursividad vacua que tiene ningún efecto, imponiendo en su propio despliegue su moral y sus valores, el arte mercantilizado como fetiche y como ornamento. (Mombrú, 2007, p.34)

En primera instancia se podría decir que hay similitudes en la distinción que Foucault realiza, entre las cuestiones propias del dominio de la ciencia, y su existencia histórica, con los conceptos de “*historia interna*” e “*historia externa*” de Imre Lakatos. Entendemos que hay diferencias profundas. Mientras que para Lakatos la historia externa es simplemente el conjunto de acontecimientos que determinan la condición de *progresivos* o de *regresivos* de los programas de investigación, el mundo en medio del cual se produce y desarrolla la investigación y que tiene una influencia incidental; para Foucault esas *realidades externas* son poseedoras de un tipo de “*legalidad*”, “*positividad*”, “*leyes de formación*” con sus “*determinaciones his-*

tóricas propias”, por el que las producciones científicas discurren transformándose y mutando. En el “*campo de su historia efectiva*” es donde puede ser hallado su “*saber*”.

La pregunta que surge es: ¿ese *campo de su historia efectiva* puede convertirse en objeto de investigación de la ciencia? La respuesta no es sencilla, pero algo que sí surge con nitidez es que no puede ser convertido en “*asunto*” de investigación bajo los parámetros científicistas.

En el concepto de Foucault encontramos más puntos en común con el concepto que venimos manejando acerca de que los *valores* de objetividad, universalidad y necesidad, no pueden establecerse por fuera de una ciencia, sino en tanto sistema acotado a la teoría a la que pertenece, de lo que resulta que no hay criterio que pueda establecer un alcance “*universal*” en el sentido de absoluto, para la universalidad de los enunciados científicos. Los mismos neopositivistas podrían afirmar que esas tesis del viejo positivismo ya no son reivindicadas por ellos, que entienden y proclaman que el conocimiento es provisorio. Pero no sostienen la misma tesis con respecto al método, ya que aunque cambiaron el inductivismo, por variadas versiones del hipotético deductivismo, al conformar un nuevo dogmatismo metodológico, intentan producir el *tráfico* de las *bondades* del método a sus resultados, esto es, extienden el valor universalista del método a los resultados que este produce.

Entendemos que las consecuencias son negativas, ya que los parámetros neopositivistas que proponen una investigación sustentada exclusivamente en criterios lógico-metodológicos, formales-procedimentales, resultan inadecuadas y de una pobreza excesiva, ya que pierden de vista la riqueza de elementos extra-científicos determinantes.

Ese proceder encierra una paradoja, quiere convertirse en el criterio epistemológico único, pero sólo produce un reduccionismo lógico metodológico, el cual impide toda consideración epistemológica. Entendemos que esto viene del prejuicio de que el único conocimiento que pueda ser tenido por tal, o bien es el axiomático, propio de las ciencias formales, o el que surge de la contrastación empírica. Esta limitación es *ideológica* y le impide a estas visiones dar cuenta de los saberes, de las *sapiencias*, que circulan, no solo en el mundo social, sino también en el mundo de las ciencias en general del que no se puede separar. Es verdad que se trata de un problema *complejo*, pero como tal requiere también una “*explicación*” con un *a priori* de *complejidad*.

Los problemas metodológicos no pueden ser separados de los epistemológicos, ya que el método no es una técnica accesoria que se acopla de modo más o menos afortunado a una teoría, sino que por el contrario, es el resultado de un modo de teorización y de filosofía que deriva de los componentes ideológicos de las teorías. (...) Las corrientes positivistas han sostenido que las ciencias miden, experimentan y contrastan sus teorías con la realidad de modo objetivo y esto es, tal como hemos visto, la garantía de los juicios de realidad. Si bien es cierto que el experimento como forma de contrastación de las teorías es moneda corriente en las ciencias naturales, –aunque podríamos citar casos en los que la experimentación también es compleja o imposible como por ejemplo en la astronomía– en las ciencias sociales resulta mucho más complejo lo que podríamos denominar experimento de laboratorio. La posibilidad de introducir variables a voluntad, bajo modificación controlada indudablemente es un problema para todas las ciencias y tiene sus características particulares para las ciencias sociales, el problema metodológico fundamental es que no hay investigación científica sin método, porque la aplicación de cualquier tipo de método modifica de algún modo aquello que queremos cono-

cer, no revelándolo como es en sí mismo, sino mediado por el instrumental metodológico. Añadamos a esto la evidente y profunda irregularidad de las realidades humanas, las cuales no pueden ser reducidas a fenómenos fácilmente cuantificables y medibles sin renunciar a conocerlos realmente. En el mismo sentido en que podemos establecer diferentes conceptos epistemológicos, también nos encontramos con diferentes modos de comprender el método para las ciencias sociales. (Mombrú, Bosch, 2004, p.147, 148)

Volviendo a Foucault, también queremos señalar que la suya es una postura que va más allá de las diferencias tradicionales que distinguen contexto de descubrimiento y contexto de justificación.

Para Foucault no se trata, ni de los “*consejos*” ni de las explicaciones que algunos epistemólogos suelen dar a los científicos acerca de qué cosa es la ciencia y de cómo deben trabajar –fundamentalmente desde la tarea metodológica–, ni tampoco de la *historización* como recorrido de un devenir continuista, o rupturista, o historiográfico, o de reconstrucción de las metodologías; se trata de la *historia efectiva de la ciencia*. (Mombrú, 2007, p. 35, 36)

Ahora bien “¿*qué debemos entender por historia efectiva de la ciencia?, ¿cómo acceder al reconocimiento y conocimiento de esa historia?*” Al respecto señalábamos que Foucault pensaba que el camino para realizar un registro de esa historia efectiva era a través del análisis de las formas discursivas. Creemos que esas *formas discursivas* evidencian las luchas por el poder, por la hegemonía, por el dominio y que se dan en todas las disciplinas científicas. Pero entendemos que no son equivalentes, que no todas tienen el mismo propósito ni están orientadas por los mismos motivos. Hemos señalado suficientemente que lo que llamamos las *lógicas de la voluntad del poder* marcan diferencias sustantivas, no solamente en sus *significaciones*, sino también en los modos de producirse las *estrategias de instalación del hombre en el mundo* y en los resultados que esas estrategias producen. Hemos señalado también que ellas se pueden identificar en las *ideas* y en las *prácticas*. El análisis de las formas discursivas es un recurso *metodológico* para detectar las lógicas y las estrategias en las *ideas*; los actos, los comportamientos, las acciones, las *prácticas*. Pero el vínculo dialéctico entre *ideas* y *prácticas*, hace que las ideas funcionen como *prácticas* y las *prácticas* como *ideas*. Esto es, que las ideas tengan efectos sobre el campo, contribuyendo a su modelación, con tanta eficacia, tanta contundencia y en ocasiones con tanta violencia como si se tratara de acciones *prácticas*. A su vez las *prácticas* no solo funcionan como ejemplos a seguir, como pautas de comportamiento e inserción en el campo, el cual exige, a todo el que aspire a ingresar y formar parte de él a la adaptación a esas pautas, que asuma su ética y su estética, sino que también funcionan retroalimentando a las *ideas*. Hay una mutua convalidación que funciona como justificadora y como reproductora.

Entendemos que no sería erróneo pensar que cuando Foucault se refiere a la necesidad de analizar las ciencias en tanto configuradoras de positivities, se está refiriendo al modo en que ese juego entre ideas y prácticas es el que genera la *historia efectiva*.

Una cuestión nos queda sin resolver, en lo que refiere al estatus de científicidad de las ciencias sociales.

Hay que distinguir con cuidado tres cosas: hay temas con pretensiones científicas que pueden encontrarse en el nivel de las opiniones y que no forman parte (o no la forman) de la red epistemológica de una cultura: a partir de siglo XVII, por ejemplo, la magia natural dejó de pertenecer a la episteme occidental, pero se prolongó durante largo tiempo en el juego de las creencias y las valoraciones afectivas. En seguida encontramos las figuras epistemológicas cuyo dibujo, posición y funcionamiento pueden ser restituidos en su positividad por un análisis de tipo arqueológico; y a su vez, pueden obedecer a dos grandes organizaciones diferentes: las unas presentan los caracteres de objetividad y de sistematización que permiten definir las ciencias; las otras no responden a estos criterios, es decir, su forma de coherencia y su relación con su objeto están determinadas por su positividad sola. Estas bien pueden no poseer los criterios formales de un conocimiento científico: pertenecen, sin embargo, al dominio positivo del saber. Sería, pues, igualmente vano e injusto el analizarlas como fenómenos de opinión o el confrontarlas por medio de la historia o de la crítica con las formaciones propiamente científicas; sería aún más absurdo el tratarlas como una combinación que mezclaría de acuerdo con proporciones variables «elementos racionales» y otros que no lo serían. Es necesario reemplazarlas al nivel de la positividad que las hace posibles y determina necesariamente su forma. Así, pues, la arqueología tiene dos tareas con respecto a ellas: determinar la manera en que se disponen en la episteme en la que están enraizadas; mostrar también en qué se diferencia radicalmente su configuración de la de las ciencias en sentido estricto. Esta configuración que les es particular no debe ser tratada como un fenómeno negativo: no es la presencia de un obstáculo, no es una deficiencia interna lo que las hace fracasar en el umbral de las formas científicas. Constituyen en su figura propia, al lado de las ciencias y sobre el mismo suelo arqueológico, otras configuraciones del saber. (Foucault, 1974, p. 353-355).

Desde nuestra perspectiva, los criterios de científicidad que pretenden demarcar la ciencia de la no ciencia, no dependen del ajuste a los parámetros de científicidad de la epistemología ortodoxa. Como se ha planteado en los primeros capítulos, entendemos que tampoco las ciencias naturales se acomodan a esos parámetros y que precisamente el forzamiento que se autoimponen las disciplinas de las ciencias llamadas duras, es el que las empobrecen de tal modo que su producción no puede acceder a la *sapientia*. Pensamos que si lo hubieran hecho, entonces la integración entre la ciencia y el universo extra-científico hubiera sido capaz de proponer *estrategias de instalación* que no se convirtieran en una amenaza para todas las formas de vida sobre el planeta. No nos detendremos a cuestionar el argumento, a esta altura insostenible, de que la ciencia sólo produce conocimiento y que no tiene responsabilidad sobre sus consecuencias.

¿Dónde se *objetivan* las formas de opresión, enajenación y dominio que se producen en el campo de las ciencias en general y de la epistemología en particular? La distribución del trabajo en la conformación de las ciencias denota las intenciones de las tareas que se espera que estas realicen. Como se ha señalado, la *complejidad* de las *redes de totalidades discretas* en juego, en el horizonte que compromete al hombre, impone la distribución de tareas, pero estas requieren ser integradas.

La epistemología ortodoxa pretende mantener la separación disciplinar, promover un dialogo interdisciplinario, pero que prescinda de otras disciplinas expulsadas, y de las nunca invitadas a formar parte de la tarea. Ella espera que ese dialogo no comprometa los roles establecidos para cada una de las ciencias en el contexto de las relaciones de poder vigente. Introducir las dimensiones ideológicas y políticas representa un hecho aterrador para las estrategias dominantes, porque despierta dudas, desconfianzas, allí donde la *lógica de la voluntad del poder como dominio* pretende naturalizar las formas de opresión y enajenación.

Por ello es que decimos:

... que los saberes de las ciencias sociales¹⁶ no son ni más ni menos objetivos y sistemáticos que los de las ciencias naturales, porque ambos se encuentran ontológicamente constituidos por lo social en el entramado de sus contradicciones históricas. ¿Era acaso más “objetivo” Newton cuando producía su maravillosa concepción sobre el universo, su sistematización era más o menos rigurosa que la de Marx o la de Freud, como afirma Bunge? De ningún modo. El concepto de objetividad de la física newtoniana se encontraba proyectado y limitado por una visión mecanicista que dio en su teoría los más grandes frutos que esa ciencia podía alcanzar en la sociedad de su tiempo, comprometida ideológicamente con el mundo que justificaba y ayudaba a construir. Su objetividad no consiste en que lo que sus enunciados dicen concuerde con la realidad y los haga verdaderos, sino en que instituye objetivamente el modo de estar en el mundo de una sociedad determinada. La sociedad industrial es el mundo de Newton. La Teoría de la Relatividad de Einstein ni la complementa, ni la invalida, ni la hace falsa, ni le da mayor alcance empírico; la sustituye, sustituyendo los contenidos tanto como los criterios de objetividad, los cuales nuevamente se instalan porque tienen el poder para hacerlo en tanto corresponden a una nueva forma de instalación del hombre en el mundo atento a las nuevas fuerzas que operan y se imponen. Esta nueva forma que corresponde a una transformación integral en términos de transformación de las condiciones de existencia, producción, reproducción, intercambio, prácticas culturales, sexuales, afectivas y de valores, son las que permiten la determinación de la ciencia como una construcción social y la construcción de la sociedad determinada entre otras cosas por la posibilidad de construir esa ciencia. Todos estos elementos atraviesan constitutivamente todos los saberes de todas las ciencias, y determinan sus objetivos de acuerdo a los valores propios de sus determinaciones históricas. (Mombrú, 2007, p. 36)

Nuestra concepción del devenir como el fluir de lo inmanente, nos lleva a contradecir a Machado, y afirmar que, *todo pasa y nada queda*. La *aniquilación* no es un mal, es un elemento vital de la posibilidad de ser. Nietzsche decía: “*El hombre es algo a ser superado*”, (Nietzsche, 1998, p.40). Parafraseándolo, podríamos decir que, la ciencia es algo a ser superado. La aceleración en la historia es incuestionable, tardamos seis mil años en pasar de la carrera asiria a la diligencia y de la diligencia a las naves espaciales pasaron menos de ciento cincuenta años. Palpamos a diario como ese proceso de aceleración modifica nuestras prácticas sociales, nuestro modo de estar en el mundo, la ciencia no se puede sustraer a esos cambios. Pero no usamos la palabra cambio como sinónimo de progreso como mejoramiento, los cambios también pueden traer consecuencias negativas. La ciencia es un fenómeno demasiado importante y determinante para el destino de la vida, y por ello es necesario que se oriente hacia las estrategias de instalación que mejor garanticen nuestra preservación como especie.

No planteamos que la historia pueda ser construida de modo voluntario, ni que se puedan descubrir las leyes que gobiernan los fenómenos sociales para diseñar las estrategias correctas. Decimos, que la lucha por poder ser, se encuentra comprometida por valores ideológi-

¹⁶ “En momentos de más madurez las ciencias sociales comienzan a redefinir su objeto de investigación, considerando las características particulares que lo diferencian de las ciencias naturales, como por ejemplo la diferencia en la regularidad de los fenómenos. No solamente la jerga científica se va modificando, produciendo términos y conceptos nuevos que intentarán producir una mejor definición de los objetos en estudio y una más adecuada explicación de los fenómenos, sino que también se crearán nuevos métodos como instrumentos más apropiados para bordar a los objetos en cuestión. El marxismo, por ejemplo, en su consideración sobre la sociología y la economía no define su objeto de estudio al modo de la sociología y la economía clásica de Smith o Ricardo, antes rompe con el modelo clásico y redefine el objeto, incorporando elementos del materialismo histórico y de la lucha de clases, produciendo al mismo tiempo un método novedoso que tiene como punto de partida, aunque con cambios importantes, a la dialéctica hegeliana como estructura lógica de su método. El mismo Freud, con su “invento” del inconsciente y su esquema del aparato psíquico, recompone un nuevo objeto de investigación para la psicología, requiriendo al mismo tiempo un nuevo método, el psicoanálisis. A pesar de todo, todavía está presente en ellos el esquema de búsqueda de las leyes que gobiernan los procesos de los fenómenos en estudio al modo de leyes de la naturaleza.” (Mombrú, Bosch, 2004, p.145)

cos. El cruce entre las dimensiones óptico-ontológicas y la política, tiene como uno de sus principales escenarios a la epistemología, pero una epistemología reconciliada con las otras esferas de las *redes de totalidades discretas* en las que se constituye la historia del hombre. El hilo de Ariadna que las vuele va religar es la filosofía.

Al respecto señala Goldmann:

El cientificismo ha tratado de extender esta afirmación a las ciencias biológicas y humanas, preconizando una biología mecanicista, una psicología objetivista, una historia empírica y una sociología cosista y descriptiva. Si tiene razón, la filosofía es una supervivencia ideológica que ya no tiene razón de ser, y de la cual hay que liberarse. Pero si, por el contrario, la filosofía aporta realmente verdades acerca de la naturaleza del hombre, entonces toda tentativa de eliminarla altera necesariamente la comprensión de los hechos humanos. En este caso, las ciencias humanas deben ser filosóficas para ser científicas.

Pero, si, por el contrario, la filosofía aporta realmente verdades acerca de la naturaleza del hombre –como producciones histórico- sociales que construyen el universo humano¹⁷– entonces toda tentativa de eliminarla altera necesariamente la comprensión de los hechos humanos. En este caso, las ciencias humanas deben ser filosóficas para ser científicas. (Goldmann, 1972, pp.7, 8)

Y nos atreveríamos a agregar que también las ciencias naturales deben ser filosóficas para ser científicas, pues en este reconocimiento radica no solamente la posibilidad de la instancia crítica que la conduce a sus reformulaciones y rectificaciones, sino además a la consideración de que la ciencia y la filosofía no se distinguen por el hecho de que sus hipótesis sean o no contrastables, sino porque son capaces de poner de un modo diferente un paréntesis entre los a priori con los que se manejan. Una vez establecidos los términos primitivos de una ciencia, ésta puede echar a andar la maquinaria metodológica –sea ésta cual fuera– sin tener que justificar a los primeros, bien, pero no eternamente. La filosofía es cuestionamiento constante e intento de “justificación” constantemente sometido a la crítica de los fundamentos como proceso de producción histórica, pero cada sistema filosófico es una construcción con supuestos a priori tan férreos y dogmáticos como la ciencia más autoritaria. La filosofía tiene capacidad crítico-reflexiva como producción social, esto es, como la disputa de los distintos sistemas filosóficos, pero a la ciencia le cuesta bastante hacer esto. La ciencia necesita establecer de modo provisional “aprioris de inteligibilidad” que no se queden dentro del sistema pensado por “él científico”, porque no hay “él científico” así como no hay “él filósofo” sino que esta actividad demanda una dimensión esencialmente social, “la comunidad científica”, dentro de la cual los científicos pueden hacer prosperar todas las derivaciones posibles, tanto teóricas como experimentales de sus supuestos. Tal actividad se encuentra sujeta a la provisionalidad de las teorías científicas. Pero tal provisionalidad no radica en que se trata de supuestos que finalmente serán refutados por la aplicación de un principio lógico y una evidencia empírica en contra, marcando así, como lo entendía Popper, el progreso de la ciencia, sino que lo provisorio es el estatus de la cosmovisión y de los supuestos ideológicos que la animan en el seno del devenir de las contradicciones globales, en medio de las cuales la ciencia es un emergente más, no difiriendo en esto con la filosofía. (Mombrú, 2007, p.38, 39)

Los supuestos de *totalidad* y *complejidad* de los que partimos, así como nuestra concepción del devenir en el contexto de la interdeterminación de *redes de totalidades discretas* demanda un enfoque holístico para el análisis de esa *totalidad discreta* conformada por el entramado de otras *totalidades discretas*. Si pretendemos aproximarnos a la *significación* de las *significaciones* que se desarrollan en el campo de la epistemología, en el fluir dialecto del devenir, entonces, se hace necesario un holismo que considere la interdeterminación de las relaciones, no solo en su condición actual, sino temporalmente, a lo largo de sus procesos de constitución

¹⁷ La acotación del entre-guionado es nuestra.

y de disolución, esto es, como lo señalara Zizek, el pasaje de lo viejo a lo nuevo, y agregamos, que se hará viejo dando paso a lo nuevo. Creemos que esto es algo que se advierte no sólo desde las posturas críticas, sino también desde algunas tradiciones que tienen sus raíces en la ortodoxia. Pensamos que cuando, por ejemplo, Kuhn y Lakatos, introducen en el análisis epistemológico la dimensión histórica, y rompen de algún modo con el esquematismo lógico-metodológico, es porque advierten que más allá de las rupturas o de las continuidades, las producciones teóricas de la ciencia no pueden ser concebidas de un modo estático, rígido, como una máquina de producir conocimientos.

No entraremos aquí en algunas críticas que ya hemos formulado a estos autores, pero decimos, que sin abandonar lo que consideran como relevante y valioso, el *paradigma*, la *historia interna*, advierten que en la misma historia de la ciencia es evidencia de que el centro del problema no está en el método, sino que el método es un problema más entre otros de carácter científico y extra-científico. Sus argumentos son muy valiosos en lo que refiere a introducir en el campo temas y problemas relevantes, que la ortodoxia no reconoció nunca, y fundamentalmente, por provenir de ese “riñón”. A pesar de ello, entendemos que no logran advertir y valorar el papel que juega la lucha por el poder dentro del campo. Sobre todo Kuhn, para el cual los cambios, las revoluciones científicas, son “*males necesarios*” porque los ve como simples cambios de *paradigmas*, como alteraciones del consenso a partir de la crisis. No advierte este autor el drama de que esos consensos no son el producto del acuerdo con un nuevo esquema de investigación, que no se trata simplemente de superar anomalías y a dar trabajo a los científicos. En definitiva, el problema no radica en la inconmensurabilidad, incontrastabilidad e incompatibilidad de los paradigmas, sino de luchas por el poder.

Sabemos que sonaría demasiado dramático hablar de la esclavitud material y espiritual, así como de la enajenación, que ata a los científico a los estándares de investigación que rigen tanto en los centros de formación, como en los de investigación. El hecho de que tengan una formación universitaria, de que inapropiadamente se los siga considerando “sabios” y sobre todo, que en general no tengan existencias apremiadas por las necesidades materiales no los libera de la misma situación de vulnerabilidad que el resto de los trabajadores. En este sentido, los mismos investigadores, y comunidades de investigadores específicas, comportan *redes de totalidades discretas* interrelacionadas. Es por ello que se hace necesario distinguir el modo en que esas comunidades, tanto como los individuos que participan de ella, se comportan en relación a las *lógicas de la voluntad* en tensión. Para ello es preciso que el abordaje epistemológico, ponga su atención en las dimensiones de los problemas y conflictos teóricos, metodológicos, ideológicos, políticos, concibiéndolos como distintas facetas de una misma cuestión.

Al respecto Michel Fichant y Michel Pécheux, discípulos de Althusser, en su obra: *Sobre la historia de la ciencia*, (1971) entienden que el efecto de las ideologías teóricas, en relación con una determinada ciencia se halla transformada por la ruptura específica de esa ciencia y tiene consecuencias directas sobre el discurso pedagógico de la ciencia. Coincidimos con Althusser en que: “*La ideología científica (o de los científicos) forma un solo bloque con la práctica científica: es la ideología «espontánea» de la práctica científica.*” (Althusser, 1967, p.23) Pero creemos que Althusser sigue pensando en que hay ciencias ver-

daderas y pseudociencias y que lo que las diferencia es el tipo de ideología del cual son portadoras.

Lo que convenimos en denominar ideologías científicas e ideologías filosóficas revisten, en el ámbito de las ciencias humanas, una importancia extrema. Estas ideologías no sólo existen, y ocupan vastos campos en nuestra época, sino que dirigen inmediatamente la práctica científica de las ciencias humanas. Ocupan el lugar de la teoría en las ciencias humanas.

De ahí la importancia de una filosofía capaz de trazar una línea de demarcación, que pase a través del ámbito de la mayoría de las ciencias humanas: para ayudar a distinguir las ciencias «verdaderas» de las pretendidas ciencias, y para distinguir el fundamento ideológico, que de hecho poseen, del fundamento teórico de derecho (provisionalmente, sin designar) que les permitiría ser algo más que ciencias sin objeto. De ahí la importancia de nuestra posición, ahora ya más clara: esta labor de fundamentación no puede ser desempeñada ni llevada a buen término mediante esas filosofías que las ciencias humanas creen explotar, cuando en realidad no son más que sus esclavos y portavoces, sino recurriendo a otra, muy distinta, filosofía. La línea de demarcación pasa, pues, por la filosofía como tal. (Althusser, 1967, p.27)

Coincidimos con Althusser en cuanto a que la educación es el medio a través del cual la ideología dominante se reproduce, que la educación científica no es la excepción, y que los problemas ideológicos de las ciencias sociales, y agregamos que de las ciencias en general, pasan por la filosofía. Pero nos parece que el criterio de demarcación al que alude, es una especie de criterio contrapopperiano, en el sentido de que la demarcación en Popper es impedir el ingreso de lo ideológico al ámbito no contaminado de la ciencia, mientras que Althusser plantearía que es la consideración ideológica la que permitiría identificar a las ciencias “*verdaderas*” de las que no lo son. Nos parece cierto, que lo que llama: *la ideología espontánea de los científicos*, que podría ser una especie de falsa conciencia, depende de la ideología dominante en la cultura.

Una pregunta que surge es: ¿acaso no habrá siempre una ideología dominante, o por lo menos hegemónica? En tanto esto sea así, ¿no habrá siempre un sometimiento, independientemente del signo ideológico que ejerza el dominio? Althusser sostiene que, una filosofía que les dé a los científicos la capacidad de discernir entre los distintos tipos de ideología, puede permitir que los científicos, primero asuman que sus teorías son representaciones ideológicas, y luego que reflexionen sobre el efecto que tienen esas representaciones sobre sus prácticas. Allí radicaría según él la posibilidad de que la filosofía contribuya a trazar una línea de demarcación correcta.

Lo que para nosotros se encuentra en juego en el fondo de todo esto es, no es la distinción entre las ciencias “verdaderas” y las que no lo son, sino cuáles son los criterios que permitan establecer las consecuencias de las propuestas ideológicas y epistemológicas que al estar impulsadas, por lo que hemos dado en llamar las *lógicas de la voluntades*, propendan al fin que ha orientado y debería seguir orientando el desarrollo social, la consolidación de sociedades más sustentables.

Esas sociedades, además de entablar otro vínculo con la naturaleza y entre los hombres, deberán ser capaces de equilibrar las demandas entre esfuerzo y gratificación. Es de tener en cuenta que en ese equilibrio las fuerzas que operan pueden orientarse con propósitos antagónicos de preservación y destrucción y que comprometen al mismo tiempo las dimensiones psíquicas, cognitivas, sociales y éticas.

Este equilibrio no refiere a la falacia que entiende que de lo que se trata es de evitar conflictos. Los conflictos son óntico-ontológicamente imprescindibles. El conflicto es uno de los modos en que se pone de manifiesto las prácticas opresivas y sus resistencias. El equilibrio al que hacemos referencia, es aquel que partiendo del conflicto, se vale de la *sapiencia* para regular las *estrategias de instalación*. Es el que se produce en la tensión entre opresión y libertad. Habida cuenta, como se ha señalado, que no puede haber libertad para unos mientras exista opresión para otros. Los que presentan el argumento de la libertad como el accionar de la propia voluntad sin tener en cuenta si éste es a expensas de otros, solo proponen la independencia para la opresión.

Un elemento imprescindible para ejercer el dominio y *colonizar* un campo, es conseguir que aquellos que resultarán oprimidos creen que en esas condiciones de opresión radica su libertad. De esto nos advierte Althusser cuando nos habla de la ideología de los científicos. Esto es lo que pasa con buena parte de la comunidad científica, no advierten que se les extrae una plusvalía intelectual y forman parte del ejército de enajenados que día a día son expoliados en sus producciones. Luego encontramos a los mercenarios, que por una buena paga o cargos de poder se convierten en cómplices de las políticas opresivas que se implementan con la complicidad de la ciencia. Finalmente tenemos a los que forman parte del poder opresor, al cual pertenece la ciencia como institución de la sociedad.

Se podría decir que estas cuestiones hacen a los aspectos de políticas científicas, externas a la tarea de investigación propia de los científicos. Sería como decir que las acciones de los altos mandos militares y de las políticas de Estado son externas y ajenas a las acciones de los soldados. ¿Podríamos decir que se encuentran interdeterminadas? Decimos que no hay nada que no lo esté, pero indudablemente que de modo desproporcionado.

Esto nos conduce a considerar que la interdeterminación entre los aspectos teóricos, metodológicos, técnicos y los ideológicos y políticos de las ciencias son inseparables. Esto no quiere decir que no se puedan focalizar cada una de estas instancias para su tratamiento, pero indudablemente sin presentarlas en mundos diferentes. De este modo, la epistemología no es el ámbito de fiscalización de la ciencia a partir del cumplimiento de los *mandatos* de objetividad en el conocimiento, sino donde se *objetivizan* los conflictos y las luchas por la hegemonía.

Señala Theodor Adorno, que bajo la fachada de la objetividad científica se procede lisa y llanamente a la destrucción del pensamiento, se trata del problema de la autovalidación de la ciencia y del método a partir de factores sociales ideológicos que se han internalizado en la producción científica.

Hoy en día se lleva tan lejos la primacía del método que, con mucho sólo pueden plantearse aquellos problemas de investigación que puedan resolverse con los medios del aparato disponible. La primacía del método es la primacía de la organización. La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico-clasificador se convierte en su propio criterio; lo que no encuadra en él sólo parece al margen, como 'dato' que espera su lugar y que, en la medida en que no lo encuentra es desechado. Al igual que los hombres en un ente comunitario rígidamente organizado, todos los principios deben encajar dentro de la continuidad de todos los demás: lo 'no-vinculado' y no integrable se convierte en pecado mortal. (Adorno, 1986, p. 60)

Indudablemente Adorno hace alusión al método concebido desde una perspectiva meramente instrumentalista, como "corset" de la realidad. Esta visión que Adorno critica puede

haber sido cuestionada e incluso descalificada en el plano teórico, pero indudablemente sigue colonizando los ámbitos institucionales y hegemonizando las prácticas científicas.

Compartimos con este autor la crítica a una dialéctica, como la hegeliana, que restringe tanto el ser, como el saber, a la identidad y unidad final entre sujeto y objeto como espíritu. Creemos, como él, que si bien la certeza gnoseológica y la seguridad óptico-ontológica, no pueden alcanzarse sino a costa del dogmatismo de un pensamiento totalitario, no debemos renunciar a la reconciliación, también gnoseológica y ontológica en otras formas de superación de la dicotomía entre sujeto y objeto. (...) Pero, reconciliación no como síntesis superadora, como eliminación de los contrarios, sino como tensión equilibrante, armónica, como garantía de prácticas desenajenadas y modos más eficaces de consolidación de formaciones humanas más gratificantes, no en términos ideales abstractos, sino materiales concretos. Pensamos que el concepto de objetividad debe ser pensado desde una perspectiva muy diferente a la del positivismo y el neopositivismo, que no debe ser entendida en el modo en que estas corrientes las restringen a adecuaciones formales o lingüísticas, sino que, lo objetivo, es el producto en el cual quedan “*objetivadas*” las prácticas sociales, los imaginarios sociales, los objetos físicos reales. (Mombrú, 2007, p.40)

Ser hijo del propio tiempo puede significar también ser su esclavo. Los climas culturales nos embriagan con aires que se meten en nuestra sangre y llegan a conformarnos a su imagen y semejanza, de tal modo, que finalmente se corre el peligro de perder la libertad, incluso pretendiendo seguir ideas libertarias. Tal situación implica formas de enajenación, esto es, no *ser* sino a través de los imperativos culturales dominantes. En nuestras sociedades estos valores no sólo los promueven los medios masivos de comunicación, a través de la aspiración al exitismo, consumismo, *prestigismo*, (que se parecen pero que no son lo mismo que éxito, consumo y prestigio), también se instalan de modo igualmente pernicioso en los *medios de educación*. Buena parte de los medios culturales son reproductores de esos valores de la industria cultural, correas de transmisión de conductas enajenadas. Otros sectores, no menos influyentes, que se identifican a sí mismos como críticos de la *industria cultural* y de la educación como reproductora del estatus quo, levantan otros valores, supuestamente desenajenantes que paradójicamente desencadenan prácticas tan dogmáticas, manipuladoras, opresivas y autoritarias como las que critican, pero pretendiendo fundarlas en el espíritu crítico, en la reflexión racional, en el pensamiento anti dogmático.

Podría preguntarse: ¿Qué diferencia el dogmatismo de una ferviente convicción? ¿Cómo sustraerse de una relativización absoluta de los valores e identificar aquellos *benéficos* de los que son *maléficos*? Entendemos que la respuesta es: las consecuencias que producen en la conformación de *ideas* y de *prácticas*, y que son *objetivables* en ellas. Los indicadores de salud, alegría, abundancia, crecimiento, libertad, realización, responsabilidad hacia a sí y a los demás; frente a los de enfermedad, tristeza, miseria, falta de desarrollo, opresión, frustración, abatimiento de sí y despreocupación o desprecio por los demás, son indicativos de las consecuencias que producen las *ideas* y las *prácticas* que las impulsan. Sabiendo, por supuesto, que no existen, (salvo excepciones) *ideas* y *prácticas* que no se encuentren intrínsecamente atravesadas en mayor o menor medida por sus opuestos y que el modo de resolver los conflictos genera diferentes consecuencias.

La cultura Occidental dominante ha sido maniquea al negar la realidad como una integridad, ambigua y contradictoria. En lugar de abordar esa compleja dialéctica como condición constitutiva de toda realidad, al escindir idea y materia, instinto e intelecto, cuerpo y espíritu,

razón y emoción, vida y muerte, ha dado lugar a individuos y a sociedades esquizofrénicas y fragmentarias, en las que las dimensiones éticas y estéticas, ontológicas y gnoseológicas se encuentran igualmente quebradas.

Dr. Jekyll y Mister Hyde, no representan las dos caras de la contradictoria naturaleza humana, en realidad revelan la esquizofrenia en la que la cultura ha sumido al hombre y le ha arrebatado su integridad. El problema radica en que no hay humanidad sin cultura, en que no hay *hombre puro ideal*.

El Logos de la gratificación contradice al Logos de la enajenación; el esfuerzo por armonizar a los dos anima la historia interior de la metafísica de Occidente. (Marcuse, 1969, p. 111)

La tradición religiosa nos ha planteado la armonización como la eliminación de las contradicciones, esto es, la eliminación del mal y la prevalencia del bien. La filosofía y la ciencia han convertido el mal en la ignorancia y el bien en el conocimiento, reproduciendo las tesis maniqueas pero con un agregado más; la ignorancia no tiene entidad propia, sino que es la ausencia de conocimiento. El maniqueísmo, como problema teológico moral es *resuelto* por San Agustín, a partir de las tesis platónicas sobre el concepto de participación. Así como el mal no tiene entidad ontológica propia, sino que es la ausencia de bien, del mismo modo la ignorancia, el conocimiento falso no existen, el conocimiento es necesariamente verdadero, luego el error o la falsedad son ausencia de conocimiento. Luego, quien no tiene conocimiento tampoco tiene reconocimiento, ni gnoseológico, ni ontológico.

La postura de Marcuse es muy diferente, tiene en cuenta la contradicción como unidad de los opuestos. Lo armonización será, en todo caso, equilibrio de los opuestos. Y la empresa humana, conducir la contradicción hacia instancias en la que las tensiones no tensen hasta romper irracionalmente, desatando la *barbarie*. Paradójicamente no son los bárbaros los que han producido lo irracional, sino la civilización.

Como herederos de la Ilustración muchos políticos y hombres de ciencia del siglo XX, pensaron que la única salida para esta *barbarie civilizatoria* era la democratización del conocimiento científico, la preparación de un público culto, capaz de entender aunque fuera en líneas generales el significado y las consecuencias que los nuevos descubrimientos podían tener sobre sus vidas y de este modo intervenir democráticamente sobre la realización de proyectos que les pudieran afectar.

Bertrand Russell, el mismo Einstein, los socialdemócratas alemanes de los años veinte, muchos liberales, anarquistas y socialistas, han compartido esas ideas. Creían que una sociedad mejor, que no genere prácticas destructivas, requiere un hombre educado para la libertad y la solidaridad, y no para una lógica de competencia, egoísmo y dominio. El problema que no resuelve esta postura es que los propios maestros están formados en esa lógica perversa, y son la cadena de transmisión de los valores de los cuales sería necesario liberarse. ¿Quién enseñará a los maestros? ¿Cómo se rompe la cadena?, ¿Desde dónde se establece una nueva ética científica? En términos de Nietzsche *el hombre es algo a ser superado*, pero ¿de qué suelo saldrá esa superación?

La lógica del dominio no se encuentra solamente en quienes reivindican *ideas y prácticas* opresivas, sino también en aquellas que proponen proyectos emancipativos.

Toda producción nace fisurada de diferentes modos y a atada a su contrario de modo constitutivo. Esas fisuras o grietas son el talón de Aquiles de los proyectos autoritarios y cerrados, y esos proyectos buscan cerrarlas a toda costa, con la pretensión de erigir un poder monolítico mediante todo tipo de mecanismos de control. Han sido concebidas por quienes rechazan ese poder como los puntos débiles a través de los cuales la lógica de dominio puede ser herida, pero les cuesta hacerse cargo de lo que con mucha claridad señala Foucault:

... existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso» (Foucault, 1983, p.79)

El problema principal del cambio y la transformación social y cultural radica precisamente en que los supuestos agentes o factores de cambio, son al mismo tiempo factores de continuidad y reproducción. Como resulta evidente, no alcanza con el espíritu crítico y la buena voluntad para que las acciones sobre las fisuras o grietas del poder puedan ser atravesadas, transformando histórica y socialmente a la cultura, ya que las fisuras, como lugares de quiebre pueden ser también válvulas a través de las cuales las tensiones son aliviadas.

El poder puede cambiar de forma, pero prevalecer custodiando los mismos intereses, o dando lugar a otros poderes con otros intereses, pero que deja intacta la lógica de dominio. Muchas luchas contrahegemónicas implican la intensión de una sustitución de dominio. Frente a esto la ideología se presenta como un arma de doble filo, pues puede tanto ocultar como revelar. En este sentido, nos parece que Foucault advierte que se trata de un conflicto sin fin, que no se trata de encontrar la ideología correcta, que la tarea de los intelectuales y de los científicos no consiste en decir “*la muda verdad de todos*”, sino ante todo, luchar contra las formas del poder como dominio allí donde se exprese, sabiendo que puede llegar a expresarse en nuestro propio discurso y anidar en nuestras ideas y nuestras prácticas.

XVI Interludio Hartmann

Este interludio no es un corte en el desarrollo de nuestro discurso. El pensamiento de Nicolai Hartmann nos da la posibilidad de pensar algunas cuestiones centrales de nuestro trabajo en torno a los fundamentos óptico-ontológicos, gnoseológicos y metafísicos que entendemos tienen implicancias epistemológicas.

Lo que surge a primera vista y que Ricardo Maliandi (1992) pone de relieve en su libro *Hartmann*, cuando trata el problema del conocimiento en N. Hartmann es que “*la gnoseología de Hartmann es una ‘metafísica del conocimiento’*” (Maliandi, 1992, p. 8)

La relación que las corrientes epistemológicas más influyentes de los últimos tiempos han planteado entre ciencia y metafísica hacen al concepto por lo menos provocador. ¿Cómo alguien puede querer congeniar metafísica y conocimiento científico luego de varios siglos de rechazo de la metafísica?

Hartmann distingue a través de tres definiciones, tres momentos de la metafísica (Hartmann, 1957, p. 28).

La *antigua metafísica* planteó el problema del conocimiento de un modo adecuado, como una ontología, y poseyó una postura que debe, según Hartmann, ser recuperada, pero en una nueva dimensión a la luz de la ciencia contemporánea. Puede haber en la metafísica de Aristóteles algunos de los elementos a recuperar que plantea Hartmann, pero entendemos que en la metafísica de Platón y menos en la de Aristóteles no sólo están presentes elementos de la metafísica especulativa, sino que son la base sobre la que se desarrollará toda la metafísica especulativa de la Edad Media y Moderna.

Una segunda, la *metafísica especulativa*, (aunque la antigua también lo era) dio lugar a una reflexión fantasiosa, y, según él, habría sido cuestionada por Kant debido a ese rasgo.

Finalmente, su propio concepto, el de la “*metafísica de problemas*”, que en lugar de buscar soluciones a problemas insolubles, mediante la construcción de complejos sistemas semejantes a castillos de naipes, que sucumben a la tentación de la metafísica especulativa, consistiría precisamente en un análisis de los problemas y en la discriminación de los mismos con pretensión de reducirlos a un “*mínimum*” de metafísica. Esto hace que el primer problema que se plantea previo a cualquier investigación sea el problema del conocimiento. Aquí hay algunas cuestiones complejas en relación con el alcance y las incumbencias que Hartmann le otorga a la metafísica y que requieren tener en cuenta el sentido que da este pensador a la “*metafísica del conocimiento*”.

Como se sostiene en éste trabajo, buena parte de la epistemología contemporánea rechaza la metafísica. En general la identifica con aquella producción fantasiosa que también rechaza Hartmann. Sin embargo, a semejantes rechazos no se les debería pasar por alto que para la ciencia hay problemas que sin ser los de *Dios, la libertad o la inmortalidad del alma* tienen en común con aquellos un carácter irreductible al conocimiento empírico, o por lo menos peculiares connotaciones metafísicas. También para la ciencia hay un mundo de entes ignotos que de algún modo representan su *horizonte metafísico*¹⁸, y sería importante discriminar las posibilidades gnoseológicas que este plantea.

En la primera parte de la obra *Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conocimiento*, Hartmann ha distinguido lo no-metafísico de lo metafísico en el problema del conocimiento, y ha dedicado la tercera parte a la fundamentación ontológica del objeto del conocimiento. Siguiendo los tres momentos del método, *fenomenológico, aporético y teórico*, esta cuarta parte nos introduce en el tratamiento de las aporías del conocimiento. Para Hartmann, la ontología en tanto disciplina filosófica, necesariamente se refiere a la metafísica. Instalarse en la metafísica de los problemas significa abandonar la idea de construir un sistema con meras especulaciones.

18

Una anécdota cuenta que durante el Consejo de Física Solvay de 1927 cuando Einstein y Bohr discutían sobre el principio de incertidumbre de Heisenberg, el primero hizo su famosa objeción: “*Dios no juega a los dados*”, a lo que Bohr replicó, “*Einstein, deja de decirle a Dios lo que debe hacer*”. Si bien la ciencia ha tratado de poner distancia con la metafísica, sus problemas rondan los fundamentos mismos de la ciencia, no porque no haya sabido cómo ponerlos a un lado, sino porque son constitutivos de los fundamentos de las ciencias.

La ontología “*se encuentra más acá de los problemas metafísicos*”, y por lo tanto pierde sentido tratar de encontrar soluciones a problemas que, cuando menos, no han sido debidamente planteados. Es importante recordar que la estratificación ontológica de Hartmann invierte el orden “*jerárquico*”, y los órdenes *inorgánico* y *orgánico* tienen más “fuerza” que el *psíquico* y el *espiritual*, pero el problema del conocimiento entrelaza todos los niveles. La piedra basal de la gnoseología de Hartmann como *metafísica del conocimiento* es *retomar* la pregunta por *el ente en tanto que ente*, del cual sólo podemos dar cuenta partiendo de lo dado, cuestión formulada en el primer momento del método, fenomenológico.

La teoría crítica del conocimiento, que pretendía ser un prolegómeno para toda metafísica que pudiera presentarse como ciencia, es lícita en la medida en que se dé clara cuenta de que ella misma está fundada metafísicamente y sólo así está en condiciones de considerar problemas metafísicos (como, por ejemplo, el de la “validez objetiva” de lo apriórico). Más precisamente de ese “en la medida en que” se sigue notoriamente que sólo es la mitad de la verdad, uno solo de los aspectos de una correlación, que en este caso se requiere con el carácter de un todo. El reverso de su propia esencia consiste en que hay también una metafísica crítica que constituye el indispensable prolegómeno de toda teoría del conocimiento que, a título de ciencia, no sólo quiere abarcar la estructura lógica o la forma de manifestación psíquica del conocimiento, sino también la entraña metafísica eternamente enigmática de éste. Este último prolegómeno es “indispensable” en el sentido estricto en que en general la cadena de ideas de una disquisición filosófica resulta indispensable en virtud de la situación del problema, es decir, absolutamente necesaria y aún trazada de antemano. El pensamiento se pone en juego aún allí donde la teoría no tiene conciencia de él, y aun cuando trata de evitarlo. La historia de la filosofía ofrece a profusión proposiciones que corresponden al prolegómeno metafísico de la teoría del conocimiento, proposiciones que no sólo no resultaron anticuadas por obra de Kant y de sus supuestos prolegómenos antimetafísicos, sino que más bien de esta suerte se enriquecieron con sus piezas esenciales, convirtiéndose notoriamente en apoyo central del edificio del conocimiento. Si de ahí se quiere sacar la modesta conclusión de que la Crítica de la razón pura no es precisamente no-metafísica, o de que el neokantianismo, deliberadamente no-metafísico, no es precisamente crítico, es evidente que eso sería el más insignificante fragmento de lo que la historia nos obliga a interpretar de otro modo en este momento de transición. (Hartmann, 1957, p.19)

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento por el cual la metafísica de problemas nos permitiría plantearnos el problema del conocimiento desde una perspectiva metafísica que no caiga en especulaciones fantasiosas, como lo ha hecho parte importante de la tradición metafísica, y que permitiría reflexionar “*sobriamente*” sobre aquellas cuestiones que, como señalara Kant, “*la razón humana no puede apartar de sí*”? La respuesta a esta pregunta establece la diferencia de la metafísica de Hartmann y permite otro tipo de reflexión sobre la naturaleza y posibilidad de la ontología y de la gnoseología, que se han de encontrar en la base de toda ciencia y en los principios de toda *metafísica de problemas*. Lo primero es distinguir lo que se conoce, **cómo** se conoce y **por qué** se puede conocer, de aquello que forma parte de lo incognoscible.

Entendemos que las confusiones entre ser y pensar se despejan en la medida en que el ente se revela como evidente, pero no en la claridad meridiana de un “*saber absoluto*” donde el ser y el saber coinciden, sino en la simplicidad de aquello dado que problematiza al hombre y que para nosotros es la *sapiencia*. Esta *res extensa*, siguiendo la terminología cartesiana pero no su sentido, es para Hartmann independiente de la *res cogitans* e indiferente a toda *cognitatio*.

Giddens (1991) plantea que frente a la producción de conocimiento la naturaleza no replica, pero que tratándose del universo humano, en aquello que es el objeto, sí hay una replicación. El método hermenéutico en lo social tiene una doble dirección. Hartmann coincide en

que “*la naturaleza no replica*”. En Hartmann, la base fenomenológica nos presenta al *objeto* como aquello hacia lo que la búsqueda del conocimiento se dirige, es decir, el *ente*. La ontología del conocimiento rescata a lo *ente* como independiente del pensamiento por su propio peso ontológico, que deriva en la consideración gnoseológica de la relación *sujeto-objeto* y rechaza todo intento de reducir lo *ente* al pensamiento. Esta recuperación ontológica replantea no solamente la mirada de la filosofía sino también de la ciencia. La independencia de los estratos con respecto a la conciencia le impone a ésta, en tanto productora de conocimiento, no perderse en su propia interioridad, sino buscar los principios generales a través de una investigación ontológica de la relación gnoseológica, especialmente de la “*trascendencia*” del objeto de conocimiento, y del “*progreso*” del conocimiento. Nos dice Hartmann:

El conocimiento es determinación unilateral, irreversible, del sujeto por el objeto (V. c. 2 y 3). Por lo tanto, de los dos existentes que hay en esta relación, sólo uno, el sujeto, es modificado por ella. El otro, el objeto, queda intacto. En consecuencia, óptico-ontológicamente no hay diferencia entre conocido y no-conocido; por consiguiente, tampoco hay diferencia de ser entre el “*patio de los objetos*” y lo *transobjetivo*, como tampoco la hay entre lo racional y lo irracional (cognoscible y no-cognoscible). Esa diferencia existe solamente vista desde el sujeto y solamente para el sujeto; y aún en él no para su modo de ser en general, sino sólo para su conocimiento. (...) El sujeto, junto con las estructuras de conocimiento que en él aparecen, tiene un ser, y sus representaciones “*son*” en él como en un existente. Pero este ser del sujeto es tan independiente de su cognoscibilidad como lo es el ser de los objetos y de lo *transobjetivo*. (Hartmann, 1957, pp. 245-246)

La corrección de la dirección del conocimiento sustraería a la filosofía de una metafísica especulativa y la encauzaría en el camino de un conocimiento basado en el *ente*. Se abandona la *intentio obliqua* que desviaba el conocimiento hacia los problemas de la conciencia y se recupera la *intentio recta* que le devuelve a la ontología la actitud natural de dirigirse al mundo. Esta corrección tiene sus efectos tanto en el campo de las ciencias naturales como en el las del espíritu, pues se pone a los problemas humanos en la dimensión del *ente*. Entendemos que habría, quizás al modo piagetiano, una descentración epistémica, que permite *objetivar* al objeto desde un fundamento ontológico. Hartmann plantea una ontología en la que, tanto las ciencias naturales como las del espíritu, son *objetivas*. Esto tendrá consecuencias sobre la ética, la cual tendrá como ciencia el mismo alcance que las demás.

Pero el párrafo anterior de Hartmann tiene otras consecuencias en relación a la consideración ontológica del problema. Hartmann nos dice que: “*El conocimiento es determinación unilateral, irreversible, del sujeto por el objeto. (...) Por lo tanto, de los dos existentes que hay en esta relación, sólo uno, el sujeto, es modificado por ella. El otro, el objeto, queda intacto.*”

Respecto de esta afirmación decimos que nada queda intacto, no sólo por la intrínseca *realidad* de que el ser es cambio. Tanto el *patio de los objetos*, como lo *transobjetivo* no permanecen nunca los mismos.

En lo que al conocimiento se refiere, no solo es necesario tener en cuenta la *fluctuación* sobre el conocimiento del *patio de los objetos* y lo *transobjetivo* desde el lado del sujeto, sino también del lado del objeto, el cual no es el mismo simplemente como conceptos que se modifican de acuerdo a la época, sino porque la misma realidad del *patio de los objetos* y lo *transobjetivo* es un torbellino donde nada permanece. Y esto no lo sabemos sólo de

la experiencia con el *patio de los objetos*, sino que lo deducimos también para lo *transobjetivo* de las proyecciones que hacemos desde el patio de los objetos.

Pero esto no es nuevo, ¿de qué manera Epicuro planteaba que se establecía una conexión entre las cosas que burdamente vemos y tocamos, con ese mundo sutil, (*transobjetivo* en términos de Hartmann) de los átomos? La forma de reflexionar sobre las cosas ocultas, como él mismo lo dice, es por *analogía* con aquellas que no lo son. El simple supuesto de lo *transobjetivo* no es una mera intuición, su ser puede llegar a ser conocido, pero siempre a partir de lo ya conocido, que lo aproxima hasta que lo cruza de terreno.

Las ciencias del espíritu no tienen absolutamente nada que hacer con las personas y los actos, sino con productos supraindividuales del espíritu objetivo que son comunes a una pluralidad de individuos. Sus objetos son el derecho, la moral, el arte, la literatura, las costumbres y el estilo de vida, la religión, el lenguaje, la cultura, etc., en tanto que todos estos dominios del espíritu tienen su historia, es también la historia del espíritu en especial sentido objeto de las ciencias del espíritu. Estas ciencias son, pues, objetivas, no estando menos dirigidas hacia los objetos que las ciencias naturales; tan sólo sus objetos son de otra especie. También ellos prolongan en línea recta la actitud natural de la vida cotidiana, pues el derecho, la moral, las costumbres vigentes, etc., están ya dadas en la vida cotidiana como potestades objetivas frente a las cuales tiene el individuo que encontrar camino, exactamente lo mismo que frente a los poderes de la naturaleza (Hartmann, 1957, p.60)

Pero no despacha Hartmann graciosamente a las ciencias del espíritu reduciéndolas a los patrones de las naturales, como hacen buena parte de los epistemólogos en sus exigencias de ajustes metodológicos, sino que señala la mayor dificultad que plantean estas ciencias. En suma, lo que nos propone Hartmann no es una simple reivindicación de la metafísica, sino una reformulación de la misma a través de lo que denomina *metafísica de los problemas*. En este sentido, la expresión, *mínimum de metafísica*, que es aquello a lo que debe reducirse el conocimiento mediante el recurso de la *aporética*, nos conduce a la interrogación sobre el sentido de una metafísica cuyo principal objetivo es precisamente reducirse a un *mínimum*.

Coincidimos plenamente con Hartmann en que *toda filosofía tiene que ser necesariamente metafísica*, pero completamente diferente de la *metafísica fantástica* que proyecta sus especulaciones más allá de las *sapiencias* y sumergida en las alucinaciones que produce el temor y la angustia. Ahora bien, para que sea una metafísica crítica y científica, como pretende Hartmann, es necesaria otra ciencia muy diferente de la que se enseña en nuestras universidades. Al decir de Hartmann se requiere un *mínimum de metafísica* que sea capaz de rescatar la vieja y perdida práctica filosófica de plantearse problemas sin querer resolverlos todos.

El racionalismo, en su *sueño dogmático de la razón*, sostiene que ésta se basaba a sí misma en términos absolutos para producir conocimiento, cayendo en una *metafísica especulativa*. En el empirismo tenemos una respuesta opuesta, todo lo que no deriva de la experiencia sensible debe ser desechado; en este caso se niega toda metafísica. Lo que no se acepta en ninguno de los dos casos, y lo que tampoco se aceptará en buena parte de la ciencia moderna, es que algo se quede sin explicación. O es explicable, o tiene explicación, o la tendrá, o *no cuenta como problema*, ya que en general las teorías científicas consideran como problema sólo aquello que se encuentra como *anomalía* dentro de las propias teorías. Nadie quiere simplemente plantear problemas y reconocer la imposibilidad de resolver algu-

nos de ellos; antes bien, se libera de este lastre no reconociéndolos; o considerándolos simplemente como producto de la ignorancia de los no científicos; o como problemas metafísicos. Para Hartmann, lo incomprendible no debe explicarse a cualquier costo o desconsiderarse como problema. Es imperioso establecer los límites, siempre móviles, de aquello que en cada caso es conocido y diferenciarlos de los límites de la inteligibilidad, que implican admitir que hay ámbitos incognoscibles. En estas encrucijadas se encuentra en juego el problema de la *verdad*.

Esto coincide con la idea que hemos planteado y que crítica lo que sostienen las corrientes tradicionales de la epistemología, que el conocimiento es *verdadero* o no es conocimiento, o, en su versión popperiana, que lo que se puede saber es *como las cosas no son*. Sostenemos que hay conocimiento verdadero, hay conocimiento de cómo las cosas no son, hay además conocimiento de los límites de lo que el conocimiento puede decir y del modo en que lo puede decir. En definitiva, que las posibilidades de modulación de los adjetivos sobre los juicios va mucho más lejos que el binomio verdadero/falso. El enorme esfuerzo de Hartmann es precisamente demostrar esto a través del tratamiento de las aporías.

El umbral entre ciencia y metafísica, *más acá de lo irracional*, consiste en proceder con la cautela suficiente, como para no creer que la ciencia tenga la potestad de explicar lo inexplicable, ni que sea imposible marchar sobre el horizonte metafísico, reduciendo lo que hasta el momento no se había podido explicar. Pero tampoco hay que pensar que todo puede ser explicado, o que si los problemas no son expresamente formulados no existen. La metafísica es, en este sentido, un arma de doble filo, ya que si bien puede clarificar los problemas planteándoselos en su justa dimensión, también suele oscurecerlos mediante alguna especulación arbitraria.

Es necesario, para no caer en confusión, distinguir el sentido lato del término “metafísica”, que en general alude a la *metafísica especulativa*, de aquel en el que Hartmann se refiere a la *metafísica de los problemas*. Al vincularlo a la teoría del conocimiento, Hartmann nos plantea que éste no se presenta como un *crear*, sino como un *aprehender*.

Disentimos en este punto con Hartmann, en el sentido de que para nosotros también se trata de un crear. Interpretamos que Hartmann al hacer esta distinción quiere diferenciar aquello que se aviene entre sujeto y objeto de lo que pone exclusivamente el sujeto de arbitrario o fantasioso. En realidad, le estamos dando al término crear, una connotación diferente a la de Hartmann. Para nosotros el sujeto no sólo aprehende y el objeto no sólo es aprehendido, sino que la dialéctica superadora de la dicotomía *sujeto/objeto*, es creadora de su unidad espacial, temporal, histórica. Esa unidad revela a las *redes de totalidades discretas* en su despliegue, pero sin los supuestos de que: *todo lo real es racional y todo lo racional es real*.

Queda establecido desde el principio de su obra, que el conocimiento, es la relación entre sujeto y objeto, que constituyen “*el mundo real entero*”. La relación entre la conciencia y el objeto es una relación trascendente, no en el sentido de ir más allá del objeto, ni en el de una trascendencia absoluta¹⁹, sino en el de la capacidad del sujeto para salir de sí mismo “*trascen-*

19

diendo” hacia el objeto. Para que el sujeto conozca es necesaria la relación, pero el resultado del conocer es unidireccional y queda sólo del lado del sujeto. Partiendo del análisis fenomenológico de esa relación *sujeto - objeto* (que muestra la relación *trimembre: sujeto, objeto y representación del objeto en el sujeto*), se descubren los problemas del conocimiento e identifican las aporías.

... si sujeto y objeto son más que algo cognoscente y conocido, si se trascienden recíprocamente, si ambos tienen un ser-en-sí, entonces la relación de conocimiento es también trascendente. Y entonces se pregunta: ¿de dónde le viene a lo originariamente separado la unidad puesta por la relación? ¿Cómo es posible la relación? Ya en este caso, en lo más extenso y esquemático, el problema del conocimiento es metafísico. (Hartmann, 1957, p.82)

De algún modo vuelve Hartmann a sus fuentes kantianas, pero plantea cuestiones no para una *metafísica futura*, sino *presente*. El fundamento ontológico para esa metafísica en torno a la posibilidad de un conocimiento trascendente ya había sido planteado por Kant (cf. Kant, 1991:19) Hartmann parte de este presupuesto kantiano, pero profundiza la condición de particular *relacionalidad* entre sujeto y objeto. La recuperación de una teoría del conocimiento que de algún modo vuelva a las fuentes kantianas, implica también el rechazo del holismo hegeliano, en el cual la oposición sujeto objeto se encamina a la síntesis de la unidad de ambos. Holismo que no compartimos como una síntesis que es proceso de la conciencia, del espíritu, del *saber*, en el sentido de la idea, pero sí con su dialéctica, a la que asignamos otros contenidos.

Pero Hartmann, antes de establecer simplemente un comienzo diferente, lo que hace es problematizar ese punto de partida. Este se encuentra en la evidencia ontológica de la separación entre sujeto y objeto. La relación de conocimiento es una *relación real*, porque el objeto no es una creación nuestra, sino algo que nos hace frente (ése es justamente el significado de “objeto”, *objectum*); se *opone* a nuestra conciencia, pero esa oposición no es por algo que *haga* el objeto, ni por una simple incapacidad del sujeto, sino por la naturaleza ontológica de la relación. La relación real del conocimiento se hace posible pese a la distinción y *trascendencia* entre sujeto y objeto. La realidad del objeto hace desestimar la auto referencia del sujeto. En este sentido, la pregunta por el ente no necesita suponer un sujeto creador de objeto, al modo *idealista*, sino reconocer de modo *realista* que el ente es en sí, con independencia de si es o no conocido. Para Hartmann no hay teoría del conocimiento sin metafísica, pero esa gnoseología no es para alcanzar las esencias trasmundanas, sino para descubrir problemas.

Para nosotros no se trata como para Hegel del espíritu que se recupera así mismo a través del calvario de las distintas figuras del espíritu, ni tampoco de la curiosidad por descubrir problemas de un modo no alucinado, sino de *estrategias de instalación del hombre en el mundo*, que buscan la *sapiencia*, y la *significación* como formas de aplacar el temor y la angustia.

No es descubrir y resolver problemas una cuestión del conocimiento científico, sino que el conocimiento científico es una cuestión referida a la resolución de los problemas del ser y del estar del hombre. En su momento estableceremos las diferencias que hay entre estas posi-

El concepto de trascendencia en sentido absoluto es un concepto teológico. Aunque suene contradictorio, la trascendencia propuesta por Hartmann es immanente, alude simplemente a la exterioridad del objeto conocido respecto de la conciencia cognoscente. Es un concepto gnoseológico.

ciones nuestras y las correspondientes al realismo y a las corrientes *externalistas e internalistas*.

Este problema se plantea en las ciencias sociales como un problema epistemológico. Las muchas propuestas que ha generado esta problemática han sumergido a la epistemología de las disciplinas sociales en una polémica sin fin. En la descentración epistémica de Piaget, el pluralismo crítico de Popper, los programas de investigación de Lakatos, el holismo de la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica de Gadamer, Giddens, la teoría de la acción comunicativa de Habermas, el relativismo radical de Feyerabend, entre otros, se plantean esta cuestión en forma de interrogantes: ¿cómo progresa la ciencia?, o ¿cómo se desarrolla el conocimiento científico? La posición de Hartmann establece que el sujeto pertenece al estrato del ser espiritual, pero el objeto se encuentra esparcido en todos los estratos. Compromete el conocimiento a la vida integral del hombre, sus actos y su relación con el mundo y los otros hombres, pero adquiere autonomía sólo en el conocimiento científico.

La relación de conocimiento, implícita en la trascendencia del acto, es en el fondo, una relación óntico-ontológicas y por cierto real. Más aún, es una de las muchas relaciones con que la conciencia se vincula con el mundo real que la rodea. Y en modo alguno es la primera o fundamental de ellas. Junto con el querer y el obrar, el experimentar y el vivir, el esperar, temer y estar inquieto, pertenece a un círculo de actos trascendentes por los cuales se vincula con la vida, y frente a ellos sólo alcanza autonomía en el grado científico. (Hartmann, 1954, pp. 246-247)

La relación entre filosofía y ciencia, entre ontología y teoría del conocimiento, entre metafísica de los problemas y verdad, apunta a la recuperación de la pregunta por el ser en tanto ser, habida cuenta de que para Hartmann se trata de delimitar a través del análisis de los problemas el límite entre lo racional y lo irracional, lo cognoscible y lo incognoscible. En este sentido, el análisis de las aporías ayuda a establecer estas delimitaciones. Haremos una muy breve referencia a las aporías y nos detendremos más puntualmente en la aporía del criterio de verdad y en el progreso del conocimiento.

En la aporía general del conocimiento presenta Hartmann dos aspectos, uno por el lado del sujeto y otro por el del objeto. Desde el sujeto reaparece el llamado problema de Hume. La conciencia tiene que salir fuera de sí, pero todo lo que se le da son sus propios contenidos. Si bien este obstáculo parece insalvable, la cuestión es sí, en esa representación de la conciencia, el problema es si puede conocerse algo que esté fuera de ella misma. Para Hartmann, como para Kant, el objeto nos es dado como contenido de la conciencia, pero la conciencia tiene la posibilidad de aprehender lo trascendente. ¿Cómo es, entonces, que la conciencia conoce a los objetos en sí mismos y no como algo en ella? Sin ser no hay conocimiento, y el conocimiento no puede ser sino del ser. ¿Cómo puede existir entre sujeto y objeto una relación actual, siendo los dos mutuamente trascendentes?

¿Cómo puede el sujeto salir de sí? Es propio de la esencia de la conciencia que ésta nunca capte otra cosa que no sean sus propios contenidos, que nunca se salga de su esfera. Este principio, que se conoce con la denominación de “principio de conciencia”, dice lo siguiente: Cuando la conciencia pone algo como existente fuera de ella, en realidad eso sólo en ella está puesto, pensado, sentido, Lo independiente de ella por ella sobrentendido, lo convierte, por el solo hecho de sobrentenderlo, en dependiente — precisamente en mero sobrentendido. La inmanencia del poner es como si dijéramos más fuerte que la intención de lo trascendente. La conciencia, a pesar de toda la objetividad de lo pensado, no logra desasirse de ese cerco de hierro, del “círculo del pensar”. Sigue siendo siempre

prisionera de sí misma, reducida exclusivamente al mundo de sus posiciones y representaciones. (Hartmann, 1957, p.83)

Ahora bien, ni el sujeto ni el objeto se plantean como dos simples externalidades. El objeto es siempre y necesariamente un objeto en tanto lo es para un sujeto, pero este objeto se le presenta al sujeto de muy diferentes maneras: el objeto que es conocido (*objectum*), el objeto como aquello que se pretende conocer (*objiciendum*), aquello que se intuye, pero que es desconocido (*transobjetivo*), y por último lo incognoscible (*irrational*). Desde el objeto es claro que lo que él es no se identifica con la imagen en el sujeto, y es indiferente frente al conocimiento del sujeto. El puente entre el objeto y el sujeto lo establece el hecho de que ambos pertenecen al ser, pero esta afirmación no es especulación metafísica, sino evidencia ontológica.

Por otra parte, ¿cómo es posible el conocimiento a posteriori? ¿Cómo puede saber el sujeto que su conocimiento es verdadero o no-verdadero con respecto a aquello que es necesariamente externo? ¿Cuál es, en definitiva, el criterio universal y último de toda verdad y de toda certeza? Una vez que el sujeto ha alcanzado la imagen, la representación del objeto, ¿cómo puede estar seguro de que esta se corresponde con el objeto y que no es una fantasía de la conciencia? Para Hartmann y desde una postura kantiana, el objeto es dado a la percepción.

Con la percepción se enlaza el problema del ser-dado empíricamente. En efecto, lo percibido vale para la conciencia como algo que le ha sido deparado directamente por el objeto. El sujeto figura como receptivo y el objeto como dador. Ahí se encierra la siguiente aporía: ¿Cómo puede un sujeto recibir el objeto, o saber del objeto, si éste no le es “dado” de algún modo? Pero ¿cómo puede serle dado el objeto si éste, en la relación de conocimiento, sigue siendo frente a él trascendente, esto es, insuprimible? En este caso reaparece la “antinomía del objeto”. O bien la trascendencia es apariencia, o lo es el ser-dado. Cada uno de los dos miembros de esta alternativa es una tesis metafísica que responde a un punto de vista. La supresión de la trascendencia del objeto es la tesis del idealismo; la del ser-dado, es la tesis del escepticismo. En ambos casos se califica de apariencia rasgos esenciales del fenómeno de conocimiento. (Hartmann, 1957, p. 85)

De más está decir, y Hartmann se lo plantea, que esto no solamente es importante en relación con el conocimiento del objeto de los primeros estratos, sino también de los últimos, es decir, no solamente para las ciencias de la naturaleza, sino también para las del espíritu. ¿Cuál es el criterio universal que permite acceder a la certeza de la verdad? Lo conocido se encuentra en el sujeto como representación, por lo tanto es externo con respecto al objeto y no puede confrontarse con él para establecer la verdad. Habíamos señalado que la común pertenencia óntico-ontológicas del sujeto y el objeto tiende el puente entre ambos, pero no garantiza que lo que se produzca como “*conocimiento*” sea necesariamente verdad. La coincidencia entre las categorías del ser y del conocer no es garantía de verdad, sino tan sólo indicio de que puede haberla. Para que la verdad se establezca es necesario que haya correspondencia, adecuación, entre la representación y el objeto. Ahora bien, el objeto no es ni verdadero ni falso, es real o ideal, o no es (es irreal), lo que se presenta como verdadero o falso es el juicio sobre el objeto. Discriminado lo ontológico de lo gnoseológico en relación con el problema de la verdad y establecida ésta en su dimensión estrictamente gnoseológica, se llega a la conclusión de que desde el sujeto el conocimiento tiene un aspecto interior, la coherencia y la no contradicción o, dicho de otro modo, la lógica del conocimiento. En tanto que volcado sobre el objeto, el resultado debe ser la *adequatio* o correspondencia con el objeto. El objeto se corresponde con la

verdad independientemente de que el sujeto tenga conciencia de ello. Cuando tiene esa conciencia, *sabe que sabe*.

Pero, ¿cómo se accede a ese “*momento luminoso*”? Una posibilidad radicaría en la coincidencia entre distintas conciencias, ya que no es posible establecerla con respecto al objeto, el que siempre permanece más allá de la representación. En este sentido, se podría decir que la coincidencia, aunque fuere absoluta, no garantiza la verdad, porque bien podrían estar todos los sujetos equivocados del mismo modo y en el mismo sentido. El mundo fenoménico no tiene para Hartmann una presencia tan fuerte como para imponérsele por su propio peso al sujeto superando la representación.

Esta aporía se interroga sobre cómo es posible el conocimiento *a posteriori*. Decía Kant *que el conocimiento empieza en la experiencia, mas no se origina en ella*; de allí surge el dato. Hartmann supone una relación psicofísica fundamental entre cuerpo y alma. Esa relación hace juego con la relación categorial fundamental, y desempeña en la aporía del conocimiento *a posteriori* el mismo papel que la relación categorial fundamental en el conocimiento *a priori*. Pero la relación psicofísica fundamental es irracional. El ser es indiferente a la conciencia, pero la conciencia no es indiferente al ser, sino que se interesa por él. La relación categorial fundamental y la relación psicofísica se complementan: “*Mediante la relación categorial fundamental comprendemos la existencia, pero no la sabemos, mientras que mediante la relación psicofísica sabemos la existencia, pero no la comprendemos.*” (Hartmann, 1957, p. 468)

A riesgo de ser tomados por hegelianos debemos decir que Hartmann, al igual que Kant, queda atrapado en “*la representación*”. No diremos que el ser es la conciencia y la conciencia el ser, y ambos son idénticos a la idea y al espíritu; pero sí que la dialéctica interconstitutiva entre *sujeto-objeto* impide pensarlos como externalidades que se conectan de alguna forma en la complejidad de las *redes de totalidades discretas* a través de la *sapiencia*.

Otra cuestión que se plantea Hartmann es: ¿cómo son posibles juicios que sean a la vez sobre objetos particulares y de alcance universal como los juicios sintéticos *a priori*? Es aquí donde vienen a jugar un papel principal las categorías, las cuales son al mismo tiempo categorías del conocimiento y del ser. Lo que hace posible el conocimiento de los objetos es lo mismo que hace posible los objetos del conocimiento. Tanto el sujeto como el objeto quedarían determinados por la identidad de las categorías coincidentes del ser y el conocer. El conocimiento del objeto se produce dentro de la dimensión gnoseológica, pero lo ontológico se presenta como anterior y como fundamento de lo gnoseológico, porque, si bien sólo en la conciencia puede haber conocimiento, ella tiene tanto ser como el objeto, es decir, es *cosa existente*. Nuestro saber del ser es producto del conocimiento, pero este apunta naturalmente al ser.

En Kant, las condiciones de posibilidad del objeto coinciden con las del sujeto, en tanto formas de la razón y la sensibilidad que se encuentran en el sujeto y que construyen el objeto sin poder alcanzar “*la cosa en sí*”. Si bien Hartmann no está de acuerdo con la idea kantiana de la “*construcción*” del objeto por parte del sujeto y la reemplaza por la coincidencia ontológica de sujeto y objeto, del ser y del conocer, comparte con Kant la importancia de que: “...la “*deducción trascendental de los conceptos de entendimiento puros*” se endereza a demostrar que los últimos sólo valen a condición de que tengan “*validez objetiva*” aplicados a una diversidad de “*experiencias posibles*”.” (Hartmann, 1957, p.507).

Lo apriórico y aposteriórico se combinan en la aprehensión de la verdad objetiva. Y en definitiva todo uso legítimo de las categorías está absolutamente circunscrito a la *intuición empírica*. Si no hay identidad plena y por lo tanto conocimiento *a priori* absoluto, es porque el sujeto no se identifica con el objeto, sino que el sujeto comparte sólo parte de la esfera del objeto, el cual le excede con aspectos que para el sujeto son, como se ha visto, algunos *conocidos*, otros *cognoscibles*, otros *incognoscibles* y otros *irracionales*. Las categorías del ser y del conocer no se encuentran completamente escindidas como sostienen los escépticos, ni conformando una identidad absoluta como en Hegel, sino que sólo comparten una parte de sus respectivas totalidades. Es necesario discriminar esa parte para establecer el alcance y la posibilidad del conocimiento científico.

No deja de interrogarse Hartmann sobre: ¿cómo es posible desde la conciencia del problema progresar en el conocimiento?, ¿cómo puede un sujeto saber de su propio no-saber? “¿Cómo puede saber el sujeto que su conocimiento es verdadero o no-verdadero?” (Hartmann, 1957, p.88) Hartmann aclara, lo verdadero o falso no es la cosa, sino lo que el conocimiento aprehende de la cosa, y es por ello que el problema radica en el criterio de verdad.

La gran pregunta entonces es: ¿Cuál es, en definitiva, el criterio universal y último de toda verdad y de toda certeza? La imagen del objeto es una representación que se encuentra en el sujeto. El criterio de verdad estaría a salvo si la representación pudiera ser confrontada con el objeto, pero lo que lo impide es la recíproca externalidad del sujeto y del objeto. Lo que el sujeto tiene no es el objeto, sino la representación, y esta no es trascendente, por lo cual no puede referirse al objeto. La cadena de representaciones referidas unas a otras no permite la trascendencia, y por lo tanto no es un criterio de verdad, porque no hay modo de establecer la adecuación con el objeto. El sujeto puede tener una verdad trascendente, pero no tiene cómo saberlo, y el hecho de que su pensamiento se conduzca coherentemente, sin contradicción desde el punto de vista formal, no quiere decir que haya encontrado la verdad. La disyuntiva se planea entre el concepto de verdad trascendente y el de verdad inmanente.

La pretensión de la conciencia de verdad trascendente va notoriamente más allá que la del “aprehender” en general. Por lo tanto, no puede impugnarse a base de los medios de la relación de conocimiento como tal. Mientras ésta sólo existe en la aprehensión del objeto por el sujeto, esa pretensión significa un segundo aprehender en que el primer aprehender al objeto se convierte a su vez en aprehendido, o sea, en un aprehender al aprehender, o en un saber al saber. Se postula una especie de autoconocimiento del conocimiento que existe necesariamente con independencia del conocimiento del objeto al cual se añadiría como algo nuevo. (Hartmann, 1957, p.89)

Pero ¿cómo puede conocerse la adecuación entre lo inmanente y lo trascendente? La aporía del criterio de verdad es la aporía del conocimiento mismo, pues, como hemos visto, el criterio dominante es que no hay conocimiento sino de lo verdadero. La *verdad* no es para Hartmann ni *relativa* ni *subjetiva*, sino *única, absoluta y eterna*. ¿Cómo resuelve Hartmann la cuestión de que ese tipo de conocimiento no solamente es necesario, sino el único posible sin caer en el escepticismo? Se plantea que la verdad es independiente de la conciencia de verdad, y que la posibilidad de la conciencia de verdad depende del criterio de verdad y de certeza. Se establece también que las aporías no tienen solución.

Pero, si existe el conocimiento, entonces de algún modo tiene que sortearse el problema. Esto nos conduce a la aporía de la conciencia del problema.

En esta aporía, Hartmann (como lo hace Popper explícitamente²⁰) plantea un retorno a Sócrates y Jenófanes. El dictamen del Oráculo de Delfos es que Sócrates es el hombre más sabio de Grecia. ¿En qué consiste su saber? Supuestamente en reconocer que no sabe. No sería esto apología de la ignorancia sino el reconocimiento de que el que no sabe es un ignorante, el que cree que sabe es un soberbio (como los sofistas) y sólo el que reconoce que no sabe es sabio. La aporía de la conciencia del problema, del saber que no se sabe, es el reconocimiento de la *frontera de la inadecuación*.

En consecuencia, la aporía de la conciencia del problema es la siguiente: ¿cómo es posible una aprehensión de aquello que más bien debe permanecer inaprehendido y precisamente por eso queda inaprehendido? ¿Cómo puede haber una obyección de lo transobjetivo sin que esto quede suprimido como tal, es decir, convertido en obyectado? (V. g. 5)

Saber que no se sabe es más contradictorio que saber que se sabe; no es una contradicción en sí. Quien pregunta por algo, no puede saber ya lo que pregunta; de lo contrario no necesitaría preguntar; y, sin embargo, tiene que saber qué pregunta; de lo contrario ni siquiera podría preguntar por eso. Esto puede formularse como antinomia del planteamiento de problemas. (Hartmann, 1957, p. 91-92)

El aserto socrático pone el énfasis en la naturaleza ambigua y contradictoria de la filosofía. El, “*Sólo sé que no se nada*”, no nos resulta, como a muchos, una declaración de humildad, no nos parece la timidez de la ignorancia humana, es, como bien lo señalara el Oráculo, la manifestación más alta del *sofós*, del sabio. Ese primer “*Sé*”, no queda invalidado por el posterior “*no sé*”, sino que este “*no sé*” reafirma al “*se*”. Si se sabe que no se sabe entonces no hay ignorancia, sino saber. Decir, que se sabe que no se sabe, es una declaración de sabiduría, no de ignorancia. Y más allá de la retórica sofístico-socrática para rebajar a los sofistas (si el Oráculo dictamina que Sócrates es el más sabio y éste afirma no saber, ¿Qué queda para los demás?) el comprender la condición, del que sabe que no sabe, hace de la filosofía el ámbito de la reflexión sobre los límites entre el saber y el no saber.

En función de lo dicho, ser ignorante no es no saber, sino no saber que no se sabe. Lo que la ciencia sabe es lo que menos le interesa, su valor radica en saber interrogarse sobre aquello que sabe que no sabe; la docencia es reproducción de lo mismo, la investigación producción de lo nuevo. Pero este tipo de reflexión no suele ser materia de discusión científica, filosófica y por ello la importancia de su religamiento.

¿Cómo es posible saber que no se sabe, sin conocer al mismo tiempo el objeto de ese no-saber?, ¿cómo, desde el saber que no se sabe, se puede llegar a saber la cosa? Esto no es lo mismo que lo que plantea Popper, el cual establece que “*se sabe cómo las cosas no son*”. Admitimos que se trata de una forma de saber, pero de un saber tan indeterminado que poco aporta a la resolución de problemas. Si el ser “*se dice de muchas maneras*”, el saber se sabe de muchas maneras también y de muy diversos modos y jamás el saber es el resultado de un solo atributo;

20

6 En *Tolerancia y Responsabilidad Intelectual* Popper hace alusión a Jenófanes, Sócrates y Platón, planteando entre otras cosas su pluralismo crítico y las ideas del conocimiento como la tarea de reconocer y desechar errores.

los procesos del saber se encuentran escalonados por los múltiples elementos racionales, extra-racionales en la dialéctica hombre mundo, mediados por la *sapiencia*.

Cuando al gran maestro cubano de ajedrez, Capablanca, le preguntaron cuántas jugadas era capaz de anticipar, teniendo en cuenta que los grandes maestros pueden prever docenas de jugadas para descartar las incorrectas, Capablanca contestó, una sola, la correcta. Lo que está en juego en ese saber es mucho más que un cálculo de probabilidades, se trata de una *sapiencia* capaz de poner en funcionamiento conocimientos, capacidades y habilidades al unísono, en donde la mente del jugador y el juego de ajedrez no son dos cosas distintas.

Entendemos que el conocimiento no se da en términos absolutos, saber o no saber, sino en grados relativos a la cosa, al problema, al sistema y al modo en que se plantea el problema sujeto-/objeto.

Para nosotros es allí precisamente donde saber y no saber no se presentan como obstáculos uno al otro, sino como medios. El *saber del no saber* radica en la conciencia de lo que no se sabe, pero a través de lo que se sabe y el saber de lo que se sabe se enmarca en el contexto de lo que no se sabe. Esto da otro tipo de saber, un saber en perspectiva que es capaz de identificar lo *verdadero* en un océano de incertidumbre e ignorancia. No es acierto o mera intuición, es la *sapiencia* capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, trascendiendo cualquier maniqueísmo, porque lo que es capaz de reconocer es el modo en que todos esos elementos conforman una unidad contradictoria y no externalidades o internalidades conciliables o irreconciliables.

Entendemos que Hartmann permanece en la dicotomía sujeto/objeto. Para él en el saber del no saber operan lo *a priori* y lo *a posteriori*. Lo *a priori* por medio de las categorías, anticipando la dificultad, y lo *a posteriori*, evidenciándola.

Supongamos que el problema es saber cuántas tizas hay en una caja. De antemano no lo sabemos, partimos del *hecho* de que existen cosas tales como cajas y tizas, pero *a priori* podemos afirmar que puede haber una, algunas o ninguna. ¿Qué clase de saber es éste? Indudablemente no podremos saber el cuánto sino *a posteriori*. Sin embargo, si sabemos cuál es la dimensión de la caja y de las tizas ni siquiera necesitaríamos tener la experiencia sensible para determinar su número; alcanzaría con un cálculo. Aquí contaríamos con la ayuda de esa *ciencia filosófica*, como define Kant a la matemática; pero si tuviéramos que definir su color, sólo podríamos decir que tienen un color posible, pero para saberlo necesitaríamos de la evidencia *a posteriori*. El problema radica en la distinción tajante entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, sin pensar cuanto de *a priori* hay en lo *a posteriori* y cuanto de *a posteriori* puede haber en lo *a priori*. Considerar el fenómeno del conocimiento sin tener en cuenta que él se inscribe en procesos de alta complejidad en los que por ejemplo, un juicio *a priori* es el resultado de procesos que, para utilizar la terminología de Hartmann, comprometen a todos los estratos y no sólo al “*espiritual*”. Dicho de otro modo, y parafraseando a Kant, el conocimiento comienza con la relación sujeto-objeto, pero no se origina en ella. ¿Dónde se origina? En lo que para Hartmann serían los estratos más bajos, pero, para nosotros, recombinaando en nuevas *redes de totalidades discretas* puntos de partida que son originarios, pero no en un sentido absoluto.

Podemos llegar a conocer más allá de lo conocido, y por lo tanto plantearnos un progreso en el conocimiento. Lo *objectado* se encuentra en el plano del conocimiento, pero la coin-

ciencia entre las categorías del ser y del conocer, hacen posible el progreso del conocimiento hacia lo que Hartmann denomina *transobjetivo*. Aquí se reafirma otra condición de la relación entre gnoseología y ontología. El *saber del no saber* no es simple ignorancia; es un saber de lo que no se sabe, pero inaprehendido. Pero sólo se puede aprehender lo que puede ser aprehensible, esto es, lo que tiene entidad ontológica. La ampliación del conocimiento es el avance no simplemente sobre el objeto, sino sobre lo *transobjetivo*.

Hartmann establece que hay una relación funcional entre la conciencia de los problemas y el progreso del conocimiento. *El problema mismo es un camino hacia la solución*. Afirma que la conciencia de la inadecuación entre el ser y el conocer, es decir, entre sujeto y objeto, genera la búsqueda de adecuación. Cuando esa adecuación se alcanza a expensas del conocimiento logrado, entonces:

1° De la conciencia de la inadecuación resulta la tendencia a la adecuación; del problema, el progreso. En el problema se mantiene el límite de la obyección; en el progreso esta frontera puede correrse y de hecho se corre (V. g. 7). En el progreso del conocimiento se pide más que en la conciencia del problema. De ahí que se plantee una nueva aporía: ¿cómo desde el saber que no se sabe es posible llegar a saber la cosa?, ¿cómo pueden resolverse los problemas?, ¿cómo del no-tener puede surgir la dinámica del aprehender activo?

2° En esta aporía no se encierra ninguna antinomia. Ni la movilidad de la frontera de obyección, ni el proceso de aproximación que anula la estática de la estructura de conocimiento con respecto a lo transobjetivo, ni tampoco la espontaneidad de conocimiento del sujeto (V. g. 8 y 9), encierran en sí una contradicción. En esta relación, la aporía del progreso ostenta un cuño mucho más sencillo que la del criterio y la del problema. El progreso es sencillamente una prosecución positiva de la relación primaria de conocimiento, la supresión de su estática aparente inicial o la revelación de su carácter en el fondo dinámico.

Como se ha señalado, las categorías del conocimiento coinciden parcialmente con las del ser; las condiciones de la posibilidad de lo obyectado en el objeto son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de lo transobjetivo. El problema del criterio de verdad, tanto como el de progreso del conocimiento, encuentra su “*solución*” en las condiciones ontológicas, pero también metodológicas. El momento aporético media entre lo fenomenológico y lo teórico.

Ahora bien, si consideramos la *adecuación* como una forma de búsqueda de conocimiento, el cual se alcanza con el conocimiento (luego analizaremos si podemos llamar o no a este conocimiento saber), lo que motiva la búsqueda no es la *inadecuación* en sí misma, ya que ésta puede ser simplemente una falta de correspondencia entre sujeto y objeto, una loca idea que fracasa, o un conocimiento provisionalmente corroborado pero nunca definitivamente verificado, como podría decir Popper, sino la *conciencia de la inadecuación*, ¿de dónde proviene esta conciencia? Creemos que no proviene simplemente de la constatación empírica a posteriori que refuta el intento de *adecuación*, el que incluye lo que Hartmann denomina *saber del no saber*, no como mero procesamiento intelectual de proposiciones adecuadas a su vez a un esquema lógico metodológico, no como *saber cómo las cosas no son*, sino cómo la complejidad dialéctica de procesos externos e internos que incluyen todas las capacidades y manifestaciones de la unidad hombre-mundo, a lo que llamamos *sapiencia*.

Es interesante que el mismo Popper lo haya tenido en cuenta cuando se refiere tanto al origen de las hipótesis cuanto a la predicación de las mismas respecto de las categorías *verdadero/falso*.

Sin esperar el descubrimiento de premisas, debemos saltar a conclusiones. Éstas quizás tengan que ser descartadas luego, si la observación muestra que son erradas.

Se trataba de una teoría del ensayo y el error, de conjeturas y refutaciones. Hacía posible comprender por qué nuestros intentos por imponer interpretaciones al mundo son lógicamente anteriores a la observación de similitudes. Puesto que este procedimiento estaba respaldado por razones lógicas, pensé que sería también aplicable al campo de la ciencia, que las teorías científicas no son una recopilación de observaciones, sino que son invenciones, conjeturas audazmente formuladas para su ensayo y que deben ser eliminadas si entran en conflicto con observaciones; observaciones, además, que raramente sean accidentales, sino que se las emprenda, como norma, con la definida intención de someter a prueba una teoría para obtener, si es posible, una refutación decisiva. (Popper, 1991, p.72)

Popper piensa la audacia de las hipótesis como argumentos que van en contra de las teorías establecidas y que al refutarlas revolucionan a la ciencia. Pero no se interesa en la génesis de esas hipótesis ni en los elementos extra-científicos que participan en su formulación. Las hipótesis audaces, capaces de convocar a la imaginación, a la creatividad; provenientes de cualquier ámbito, pronto se encuentran con el cepo del *criterio de demarcación*, con el estricto control de la lógica deductiva y los contrafácticos. Las tenazas del verificacionismo son sustituidas por las del falsacionismo.

No diferimos con Hartmann en cuanto a la posibilidad y el progreso en el conocimiento, pero no entendemos progreso como *el saber de cómo las cosas no son* de Popper (1991), ni progreso como mero cambio, para el cual existen criterios de evaluación, no solo relativos a sus capacidades *explicativas* y *predictivas* como para Lakatos (1983), sino por sobre todo, de acuerdo al modo en que realiza eficazmente los objetivos de las estrategias de instalación, aunque por supuesto reconociendo los límites que nos plantea la solución de los problemas y las aporías que se cruzan en su camino. Al respecto nos queda una aporía más.

Hartmann señala que las aporías planteadas son aporías del conocer, no del ser:

Toda la serie de las aporías desarrolladas se ocupa del conocimiento del objeto; son “aporías del conocimiento” en sentido estricto. En cambio, en ellas no se pregunta para nada por el objeto del conocimiento; no son aporías del ser. Por más que ambas direcciones de cuestiones sean diferentes y deben tratarse de modo diferente, echase de ver fácilmente que a su vez se hallan también indisolublemente relacionadas, y que la cuestión del conocimiento como tal no puede considerarse cerrada sin la del objeto como tal; en una palabra: que en el problema del conocimiento hay determinados puntos en que el problema gnoseológico pasa en línea recta al óntico-ontológicos. (Hartmann, 1957, p.95)

Compartimos esta idea, la cual entendemos replantea la relación *sujeto/objeto* como externalidades. El problema de las aporías del conocer sería una mera especulación si no existiera la posibilidad de vincularlo con su base ontológica. Ya en lo fenoménico —señala Hartmann— se mostró que el problema del criterio de verdad, del progreso del conocimiento y de su límite encuentra su tránsito a lo ontológico. Detrás de lo gnoseológico sigue subyaciendo el problema ontológico de “*la cosa en sí*”, que ya no es como en Kant un “*inalcanzable en sí*”, sino una cosa que para la conciencia fluctúa entre lo cognoscible y lo incognoscible. Pero lo ontológico queda también vinculado con lo gnoseológico en la medida en que lo *transobjetivo* puede ser *objectado*, pero lo *transinteligible* no lo puede ser. Al respecto queremos señalar que para nosotros un problema central es la génesis y el despliegue de esa *fluctuación*. Que lo *transinteligible* es un obstáculo infranqueable en la medida en que se lo conciba como algo propio y exclusivo del intelecto y al mismo tiempo como algo que logra su propósito objetivizando. Pero si el intelecto es capaz de conjugarse en la *unidad hombre-mundo*, dialectizándose

con todo lo que hasta ahora ha dejado afuera, entonces es posible que lo *transinteligible* se convierta en *saber*. Porque lo que lo convierte en saber, no es solamente el intelecto.

Hartmann se pregunta:

¿Qué sentido positivo tiene lo irracional (transinteligible) prescindiendo del valor marginal negativo que encuentra en el progreso del conocimiento? ¿Y qué significa la relación de ser entre lo irracional y el sujeto existente? Aquí puede preverse que al desarrollo más profundo del problema del conocimiento debe preceder la garantía de una base óntico-ontológicas; que antes de toda determinación más precisa de la relación de conocimiento hay que tratar las aporías de la cosa en sí y las de lo irracional, que en modo alguno coinciden con ellas. (Hartmann, 1957, p.96)

Pero la aporía fundamental en todo eso es la siguiente. ¿Cómo es posible cabalmente que lo dudoso del fenómeno del conocimiento se entienda a base de sus relaciones de ser, mucho más dudosas aún? Lo objectado, lo cognoscible y su relación con el sujeto, lo conocemos por lo menos como fenómeno. La cosa en sí, lo irracional, la relación de ser con el sujeto, no la conocemos. Y, sin embargo, precisamente el análisis del problema del conocimiento apunta con toda claridad al otro lado, a esos factores óntico-ontológicos que están decididamente contenidos precisamente en el problema del conocimiento y acreditan que éste en conjunto se halla inserto ya en un mayor complejo de problemas, sin esclarecer previamente cuál, por lo menos en principio, el problema del conocimiento no puede tratarse ni siquiera en sus cuestiones metafísicas medulares. (Hartmann, 1957, p.96)

Para Hartmann toda relación de conocimiento quizás deba interpretarse como miembro subordinado en todo un engranaje de las relaciones del ser. Hay ahí, según Hartmann, una contradicción, consistente en que algo conocido se reduce a lo desconocido, y en que lo dado, se entiende mediante lo hipotético. Gnoseología y ontología se requieren mutuamente, y el problema gnoseológico implica el ontológico, que está necesariamente presente en cada una de las aporías (cf. Hartmann, 1957:98). Esto nos conduce al problema de la verdad.

Dos cuestiones nos interesan en relación al problema de la verdad en Hartmann: por un lado, su connotación metafísica dentro del contexto de su teoría del conocimiento, al que ya hemos hecho referencia; y por el otro, el significado que su concepción de verdad puede tener dentro del debate epistemológico contemporáneo, el cual permanece en la condición de debate entre verificacionistas, confirmacionistas, falsacionistas, relativistas, holistas, realistas, escépticos varios, entre otros. Las polémicas se agudizan más en ciertos campos de la producción de conocimiento como las disciplinas sociales, cuyo estatus científico es cuestionado por muchos.

La sección IV de *Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conocimiento* se encuentra dedicada a tratar el problema de la verdad, y la V la Conciencia del problema y el progreso del conocimiento. Se establece allí que la verdad es un asunto exclusivo del conocimiento, y por lo tanto del sujeto, que pertenece al ser ideal. Hay una serie de consideraciones sobre aspectos morales, de la voluntad, de la veracidad, que dejaremos a un lado. Señala Hartmann que el *subjetivismo*, el *escepticismo* y el *relativismo* pretenden que la verdad es *inaccesible*, en tanto para él es lo decisivo del conocimiento. Distingue la verdad *inmanente* de la *trascendente*. La primera hace a la coherencia en el sujeto, la segunda a la correspondencia con el objeto. La segunda es propia del conocimiento científico, pero tiene a la primera como condición. Lo que es verdadero, lo es con validez universal.

La verdad no sería para Hartmann simplemente de validez universal intersubjetiva, sino universal en un sentido temporal, es decir, transtemporal o como él lo dice *supratemporal*.

De todo lo anteriormente referido, se colige que el conocimiento no es construcción, sino correspondencia en la dinámica trimembre y "*La unidad y absolutidad vale para la ver-*

dad inmanente lo mismo que para la trascendente.” (Hartmann, 1957, p.493) Como fue dicho, no habría entonces una aporía de la verdad, sino del criterio de verdad. Pero aquí se plantea un problema, ya que el criterio no puede estar ni dentro ni fuera de la conciencia, ni lo está para Hartmann. Tampoco es una cuestión de método es una *estructura relacional*.

No se trata pues de un problema metodológico (en eso coincidimos), es el problema gnoseológico de la conciencia de la verdad. El problema ontológico se cruza en el camino cuando el criterio de verdad se aplica a la exterioridad de la conciencia, a la res extensa y se produce en ella la *aporía de la conciencia de la inadecuación*. Para Hartmann lo inadecuado no es lo falso, sino lo que todavía, en su estado de fluctuación no se ha completado.

La aporía de la *conciencia de la inadecuación* (Hartmann, 1957, p.517) permite dar cuenta de la *imperfección* del conocimiento. Pero, como se ha dicho, lo inadecuado no es sinónimo de falso, sino apenas de incompleto. La misma conciencia de la inadecuación absoluta y perfecta pone a la conciencia en aviso de la cautela con que debe obrar al considerar el alcance del conocimiento. Esta conciencia es definida por Hartmann como una *compensación*. Entendemos que tal compensación consiste en la posibilidad de la conciencia de superar la metafísica especulativa y encaminarse en la metafísica de problemas. Aquí corresponde señalar la importancia que da Hartmann al conocimiento posible, el cual puede ser incompleto, fragmentario, y sin embargo apuntar a la adecuación, que no es un *juego de la conciencia*, sino la tendencia, el progreso hacia la verdad que es *supratemporal, eterna y absoluta*. Todo conocer es fragmentario, pero puede a la vez ser consciente de esa fragmentariedad. La conciencia de la inadecuación es directamente proporcional a la verdad de la representación. En ella está presupuesto el criterio de verdad (cf. Hartmann, 1957: 517, 516).

Hartmann establece la distinción entre los problemas del progreso del conocimiento en el orden ontológico y del progreso del conocimiento en sí mismo: *el progreso del conocimiento no tiene carácter propiamente antinómico, ni encierra contradicción alguna que haya que suprimir*. De la conciencia de la inadecuación que se produce en la reflexión filosófica surge otro aspecto, a saber, *la tendencia a la adecuación positiva*, que, entendemos, nos pone en la consideración del progreso del conocimiento científico.

Hay un acuerdo casi unánime en que la ciencia es búsqueda de conocimiento; más allá de esto, todo es polémica. Pero la ciencia no es el regodeo sobre lo conocido, sino la búsqueda de conocimiento sobre lo que ignoramos. Aquí se multiplican las polémicas. Ese horizonte de ignorancia sobre el que la ciencia trabaja permanentemente en su afán de saber, tiene límites tan imprecisos que no pocos de los más grandes científicos, comenzando por Isaac Newton²¹, los han atravesado hacia lugares inauditos para la ortodoxia científica y epistemológica, sin mayores complejos. Pero una cosa son los científicos y otra los filósofos de la ciencia. Para estos últimos, la reflexión en torno a esos límites hace a la conformación de muy diversas corrientes epistemológicas. Un modo de incursionar en esta cuestión es pensar cuál es el lugar de la metafísica en relación a la producción de conocimiento científico.

21

7 Es sabido que Newton dedicó más tiempo a la alquimia que al cálculo diferencial.

Karl Popper, con su criterio de demarcación, establece que solamente son aceptables como hipótesis científicas aquellas que puedan ser sometidas a falsación, esto es, puestas a prueba de modo experimental para establecer si son falsas; de serlo, quedarán descartadas; de no serlo, se mantendrán como provisionalmente corroboradas. En consecuencia, no habría lugar para hipótesis de tipo metafísico, ya que no hay forma de contrastarlas. En principio parecería que Popper excluye las hipótesis metafísicas de la investigación científica. Sin embargo, el primer paso de la investigación es aplicar el criterio de demarcación, que determina la condición de la hipótesis como tal, esto es, evitar hipótesis sobre las que sólo quepa especular. Es decir, hay que evaluar y distinguir en la formulación de las hipótesis lo metafísico de lo no metafísico. Sospechamos que la intención de Hartmann, de reducir a un *mínimo metafísico* los problemas, tiene ciertas coincidencias con la idea de Popper de evitar que la ciencia se vea abrumada por problemas que no puede resolver. (Popper, 2008, p.39)

Podemos anotar que entre Popper y Hartmann existe cierta similitud en lo que se refiere a sus consideraciones ontológicas. En Hartmann hemos visto la estratificación ontológica; en Popper la división en tres sub-mundos ontológicos distintos: el mundo físico, el mundo mental y el mundo de los objetos de pensamiento posibles, a los que llamaré Mundo 1, Mundo 2 y Mundo 3, respectivamente.

En un sentido general, podemos decir que tanto Hartmann como Popper son realistas y se oponen al idealismo, aunque también es cierto que hay tantos realismos como filósofos que se llaman realistas. Entendemos que Popper no se sustrae de la metafísica, que las divisiones ontológicas que propone para la investigación científica, trabaja con el supuesto "*realista metafísico*" de que el mundo existe y de que podemos conocerlo, y de que esto es así porque además de existir, se encuentra sujeto a regularidades. De algún modo esto restringe la esfera del conocimiento y del reconocimiento de la realidad exclusivamente al universo de las regularidades y de las racionalidades, desconociendo como real, o como problema, aquello que no puede ser reducido al esquema refutacionista en la esfera del conocimiento. Esto lleva a Popper a sostener que las teorías científicas nunca pueden ser tomadas como verdades definitivas, sino apenas como conjeturas provisorias. Hemos visto en lo precedente que Hartmann sostiene un concepto de verdad único y absoluto. Esto es muy diferente a la afirmación popperiana de que el saber positivo sobre algo jamás se obtiene, sino que apenas lo que podemos hacer es detectar y eliminar los errores.

Para Popper, la ciencia no puede alcanzar la verdad, pero sí aproximarse a ella mediante refutación de hipótesis. ¿Cuál es el criterio para saber si nos acercamos o no a la verdad, si no tenemos un referente con el cual compararla, es decir, la verdad misma? Esto nos plantea la siguiente reflexión: el desechar los errores no nos aproxima a la verdad, sino simplemente a desechar errores. El argumento de estar más cerca o más lejos de la verdad, es insustancial por los mismos motivos que Popper esgrime en relación con que un solo caso en contra refuta una hipótesis, mientras que mil a favor no verifican ni confirman. Millones de refutaciones no nos ponen más cerca de la verdad, porque como las refutaciones no cesan, siempre se estará más cerca del no saber que del saber, como el cuanto siempre se encuentra más cerca de cero que de infinito.

¿Se puede pensar cierta afinidad entre Hartmann y Popper en relación al progreso del conocimiento positivo? Aparentemente habría varias similitudes, por ejemplo, la idea de una verdad que no se puede conocer en modo absoluto, pero hacia la que se avanza, provisoriamente para Popper y de forma fragmentaria e incompleta para Hartmann. Pero entendemos que hay una diferencia fundamental. En Hartmann ese conocimiento no es negativo como en Popper, sino positivo.

Una conciencia de los problemas meramente negativa es imposible. Es preciso que conste ya y de algún modo esté fijada la dirección en que se halla lo buscado; de lo contrario, un problema no se distinguiría de otro. Por lo tanto, la determinación del problema, en la cual consiste el deslindamiento negativo, en modo alguno es, a su vez, una intelección meramente negativa, sino totalmente positiva; sólo es negativa con respecto al pleno contenido de la cosa. Pero el comienzo de intelección de ese contenido es ya de por sí totalmente una intelección, y precisamente una intelección de algo totalmente determinado; por consiguiente, tampoco es en modo alguno una intelección meramente negativa. (Hartmann, 1957, p. 534)

En definitiva, una diferencia entre Hartmann y Popper es que, para este último, el saber es siempre negativo, en tanto que Hartmann vería al conocimiento científico como positivo. Popper rechaza de plano el método inductivo y afirma el falsacionismo hipotético deductivo como único camino que, mediante el ensayo y el error, la conjetura y la refutación, permite el progreso de la ciencia hacia lo único que puede alcanzar, una aproximación a la verdad. Como hemos visto, para Hartmann no se trata de ningún tipo de aproximación, sino de la verdad o la no-verdad. El argumento de Popper es lógico- metodológico y supra histórico, en el sentido de que no tiene en cuenta en absoluto lo que sería el contexto de descubrimiento. Lo que parece un hecho es que las teorías científicas nacen, se desarrollan y mueren, siendo sustituidas unas por otras. Más allá de la explicación de por qué ocurre esto, que nos convoca a la revisión de toda la polémica epistemológica, podemos preguntarnos si las nuevas teorías suplantán completamente a las viejas o si las viejas consagran ciertas verdades como absolutas a las que las nuevas les dan mayor alcance. Planteado con un ejemplo; ¿la teoría de la Relatividad de Einstein extiende o refuta la de Newton? Entendemos que no se puede predicar del mismo modo la verdad o falsedad de ciertos enunciados que la verdad o falsedad de ciertas teorías. En sentido estricto, se ha demostrado que el universo está lejos de ser como lo presenta la mecánica newtoniana, lo que la hace, como teoría, insostenible, pero esto no invalida la ley de gravitación universal que se derivó de ella.

Popper entiende que las teorías científicas nunca son justificables aunque sí son contrastables, nos dicen cómo la realidad no es, y esto es para Popper un saber, no solamente valioso sino verdadero. ¿Qué podemos esperar de la ciencia para Popper? Ese saber negativo de la realidad que da cuenta de la realidad, aunque no sea un saber único y absoluto, como lo es en Hartmann. El rasgo de provisoriedad de lo conocido *positivamente*, no es, para Popper, como su nombre lo indica, definitivo; en cambio para Hartmann, lo que llega a convertirse en verdad positivamente lo es más allá de cualquier época. Otra diferencia importante radica en que para Hartmann hay elementos apriorísticos además de aposterióricos en el conocimiento en general, mientras que para Popper los primeros son inconcebibles (toda hipótesis tiene una estructura lógica, válida o inválida, pero como juicios científicos sólo pueden ser aceptados en la medida en que posean la cualidad de contrastabilidad empírica) y la ciencia se nutre exclusivamente de los segundos. Para Popper las hipótesis, que son modos de solu-

ción de problemas que dan origen a las teorías, forman parte del mundo real, de los mundos 2 y 3, en el que la verdad es algo que se busca, quizás de modo similar a la realidad ideal y al estrato espiritual de Hartmann. El avance de la ciencia, el progreso en el conocimiento, la proximidad a la verdad consiste en desechar errores. Si bien se ha visto que para Popper el objetivo de la ciencia es la *búsqueda* de teorías verdaderas, estas son reguladoras de la práctica científica en tanto búsquedas, no en tanto conocimiento positivamente alcanzado. La definición de Popper de verdad coincide con la de Hartmann y con el sentido de verdad en la ciencia como la adecuación del enunciado con los hechos. Pero en Hartmann hay esferas de la realidad de la que se puede tener no solamente un conocimiento verdadero, único y absoluto, sino que además se puede estar seguro de esa verdad. Para Popper de lo único que se puede estar seguro es de cómo las cosas no son. El principio de Hartmann para el progreso del conocimiento es ontológico- metafísico, para Popper es exclusivamente lógico metodológico.

Entendemos que una diferencia muy importante entre Hartmann y Popper es que, para el último, con cierto dejo kantiano, la metafísica es ese ámbito propio de la filosofía, que se plantea problemas genuinos a los que incluso se les puede encontrar solución, pero que no han de formar parte del ámbito de resolución de los problemas de índole científica. Esto es, que en la ciencia, la metafísica no tiene lugar, ni con hipótesis como respuestas a problemas, ni con problemas para ser resueltos por la ciencia. Sin embargo, Popper hace extensivas sus propuestas epistemológicas a toda la filosofía, y la diversidad de problemas gnoseológicos, ontológicos, éticos, ha de encontrarse, como Hartmann lo señala, impregnado de connotaciones metafísicas. Hartmann atribuye a los problemas del conocimiento, de la verdad, de la ciencia, la necesidad de la contextualización metafísica con el propósito de no caer en la mera especulación fantasiosa. Sin embargo, el problema del criterio de verdad establece que la verdad como correcta aprehensión del objeto puede ser de modo incompleto. Verdad no es sinónimo de verdad absoluta, pero tampoco de saber provisorio. El sujeto puede contentarse con esa verdad incompleta, pero en la medida en que se da cuenta de que es fragmentaria, ha de tomar conciencia de la inadecuación absoluta, aunque de hecho la siga buscando. Allí radica el saber del no saber.

Entendemos que si bien hay coincidencias generales con Popper, como el rechazo del relativismo y del escepticismo, la idea de la verdad como adecuación; las concepciones de un conocimiento, positivo en Hartmann y negativo en Popper, con respecto a la condición del conocimiento es una diferencia importante. Del mismo modo lo es también lo es el hecho de que el criterio que para Popper permite el progreso del conocimiento científico es un refutacionismo lógico metodológico. Hartmann se ha detenido más en plantear los problemas que en analizar los modos del conocer, porque creemos que entiende de modo diferente al de Popper, que las condiciones fenoménicas, aporéticas y teóricas apuntan a un progreso del conocimiento en términos positivos.

Sospechamos, porque no lo hemos podido indagar con precisión, que dadas las condiciones de posibilidad del conocimiento, el complejo vínculo entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre sujeto, objeto y representación, es esa instancia intersubjetiva y de la relacionalidad del

conocimiento que permite un progreso de tipo inductivo, en relación al problema del progreso del conocimiento. Creemos que Hartmann se encuentra más cerca de Hempel que de Popper.

Para nosotros, a diferencia de Hartmann, las categorías *a priori* y *a posteriori* pierden valor. No hay nada, ningún conocimiento *a priori*, pero tampoco hay ningún conocimiento *a posteriori* como condición esencial de la posibilidad del saber. El idealismo kantiano radica en pensar a la realidad humana sujeto, como otra del objeto. La dicotomía *racionalismo/empirismo* nos resulta absurda, pero no por las razones que da Kant en la Estética Transcendental, sino porque la posibilidad de conocimiento se inscribe más allá del sujeto, incluso más allá del hombre. Pensar el conocimiento desvinculado del mundo (con o sin hombre) es de una enorme soberbia. El mundo ha desplegado instancias productoras de conocimiento como formas de instalación en el mundo mucho antes de que el hombre apareciera. Con toda razón se podría decir que esas instancias productoras y esas estrategias no poseían los recursos simbólicos para la compleja significación que producen los hombres. Pero esos recursos *simbólicos* y *significativos* que el hombre posee no surgen de la nada, no pueden ser establecidos sin más como términos primitivos, ni son *esencias* supra naturales; son un suceso del mundo, en el cual el conocimiento es una forma de su despliegue, que conserva en todo momento y de forma activa aquellas instancia previas que le permitieron su constitución. Dicho de otro modo, la sapiencia es en el ser, pero como condición del devenir, no como una esencia, sino como algo que se constituye en el devenir mediante continuidades, pero también mediante rupturas que inauguran lo nuevo.

El conocimiento dice del mundo, pero de un modo en el que no hay objetividad absoluta, porque nunca hay objetos absolutos, ni siquiera como un decir de lo que no es.

El objetivismo extremo cae en el cientificismo, el subjetivismo extremo cae en la aporía escéptica. Entendemos que esto ocurre porque se parte de una concepción que externaliza a sujeto y objeto. La integración no tiene como consecuencia el saber absoluto al modo en que lo pensaba Hegel, pero ofrece la posibilidad de distinguir de qué lado de la *fluctuación* nos encontramos, cuando hemos accedido a lo *transobjetivo* como planteaba Hartmann, pero, agregamos en oposición a él, también a lo *transinteligible*.

Hartmann afirma que lo *transinteligible*, al ser lo irracional, no nos puede permitir dar el salto hacia el conocimiento, sería una contradicción en los términos. Si el conocimiento de lo fenoménico es dudoso, ¿cómo podríamos pensar en un conocimiento no dudoso de lo nouménico? Hartmann advierte con toda claridad que este problema nos conduce a la cuestión ontológica subyacente, en la que se encuentran las aporías de la *cosa en sí* y de lo *irracional*, y qué, en consecuencia, la cuestión metafísica medular del conocimiento es una cuestión ontológica. Estamos de acuerdo en ello, pero entendemos que la imposibilidad de pensar las posibles *fluctuaciones* que nos lleven a lo *transinteligible* en éste terreno se deben al fuerte esquema kantiano que ata a Hartmann a los conceptos de *cosa en sí* y *sujeto trascendental*.

Afirma Hartmann: “Sólo sabemos de la relación de ser por el hecho de la relación de conocimiento”. Si pensamos al conocimiento en los términos tradicionales de *adecuación/inadecuación*, entonces los planteos de Hartmann son irreprochables. Pero, si pensamos que:

Sabemos lo que sabemos de la relación del ser, porque esa relación expresa la unidad hombre-mundo, en la que el conocimiento como adecuación es apenas una minúscula parcela del saber y al considerar otras dimensiones extra-rationales que son óptico-ontológicamente constitutivas, entonces se abren las fronteras de lo transinteligible, donde es posible la fluctuación entre el saber y el no saber allí donde para Hartmann es imposible.

Creemos que la filosofía, al haber dejado inexplorada ésta temática de la metafísica, ha dejado el campo abierto a todo tipo de especulaciones fantasiosas y delirantes, fuentes de una lucrativa industria de la charlatanería. Muy conveniente a las posturas positivistas y neopositivistas que al considerar a la parapsicología, el reiki, el curanderismo, las artes adivinatorias, entre mil más, las iguala con las corrientes que le son críticas difamándolas como irracionales.

XVII Interludio Putnam

Si bien Hilary Putnam es un filósofo que ha fluctuado a diferentes posiciones a lo largo de su extensa vida, no es el conjunto de su filosofía lo que nos interesa sino, como en el caso de Hartmann, algunas concepciones que nos permitan reflexionar sobre problemas epistemológicos para establecer nuestras propias posturas.

Al elegir a estos autores hemos optado por un recorrido a través de corrientes *realistas*. Aunque el realismo no resuelve el problema de las connotaciones ontológica del conocimiento, ya que tenemos realismos idealistas como los de Aristóteles y Hegel, o materialistas, como los de Epicuro o Marx, nos permite acercarnos a los problemas ontológicos, gnoseológicos y metafísicos a la cuestión del conocimiento científico.

Compartimos con Hilary Putnam la necesidad de:

... acabar con la presión asfixiante que unas cuantas dicotomías parecen ejercer sobre el pensamiento de los filósofos como sobre el de los legos. La principal de éstas es la dicotomía entre concepciones objetivas y subjetivas de la verdad y la razón. (Putnam, 1988, p.1)

La intención de superar la dicotomía *subjetivismo/objetivismo* recorre la historia de la filosofía. De muy diversos modos, como en los filósofos citados anteriormente, se propone la necesidad de romper con ella. Para Putnam (1988), todavía en la filosofía se sostiene “*alguna versión de la teoría de verdad-copia*”, el viejo criterio de la verdad como adecuación. Pero entendemos que ha existido el intento de superarla. En cambio, creemos que en la ciencia se advierte el establecimiento de esta dicotomía como algo naturalizado. Para la mayoría de los científicos y buena parte de los epistemólogos, la adecuación entre el concepto y los hechos es la única garantía de verdad y llaman a esto *objetividad*. Todo lo demás es subjetivismo y charlatanería.

Putnam considera que filósofos como Kuhn, Foucault y Feyerabend, en la vereda opuesta, consideran subjetivos a los sistemas de pensamiento, a las ideologías, e incluso (en el caso de Kuhn y Feyerabend) a las teorías científicas, y pasan a proponer con vigor una perspectiva realista subjetivista.

Putnam abandona el *realismo metafísico* que supone la existencia de objetos independientes de la mente y el conocimiento como adecuación y se embarca en la idea del *realismo*

interno, que rechaza al anterior. El *realismo internalista* coincide con algunas de las tesis que hemos planteado en este trabajo en relación con que no puede entenderse el concepto de *verdad* como aquel en el que las proposiciones corresponden con los hechos, sino que nada es *verdadero* o *falso* por sí mismo sino en un determinado contexto. Putnam habla de sistema de creencias, siguiendo seguramente la línea del pragmatismo de Peirce, para el cual lo que importa de una proposición son sus consecuencias prácticas.

Pero también queremos establecer aquí diferencias sustanciales entre nuestras posturas y la tradición del pragmatismo. En la línea del pragmatismo y en el plano gnoseológico, la preocupación por las consecuencias prácticas tiene que ver con un rechazo de plano de toda especulación metafísica, a la que se considera falta de sentido y estéril en la resolución de los problemas concretos que conduzcan a la mayor cantidad posible de felicidad para todos. Pero qué, en “*la práctica*”, (para usar una categoría del pragmatismo), se asocia con la *maximización del beneficio individual*, que, tal como lo plantea el liberalismo desde la *mano invisible* de Adam Smith, traerá como consecuencia el bienestar de todos, cuestión que desmienten las mismas tesis del pragmatismo. Entendemos que esta postura puede conducir al utilitarismo, el cuál le da al término felicidad, (ya usado en la Metafísica aristotélica y en los escritos de Epicuro) una connotación diferente a la de aquellos, reduciéndola a la búsqueda de beneficio económico. Nosotros rechazamos ambas cosas del pragmatismo, tanto el rechazo por la metafísica, como su sentido de felicidad. Términos como felicidad, bienestar, eficacia, placer, pueden tener derivaciones tan ambiguas como: beneficio, utilidad, ventaja, ganancia, lucro, craso hedonismo, exitismo, por un lado, y: amor, compasión²², solidaridad, comunión, realización, gozo, por otro. Las derivaciones morales y éticas entre una y otra y las consecuencias prácticas pueden ser enormes. Por otra parte, se aproxima a las tesis positivistas compartiendo la idea de que el camino de la resolución de problemas viene de la mano de los enfoques lógico-metodológicos, cuestión que hemos criticado.

En el plano gnoseológico, el pragmatismo rechaza la idea de que las facultades intelectivas sean *medida* para dar cuenta de la realidad. En cambio sostienen que el escenario de la vida es donde se ponen a prueba las teorías. Esto se complementa con una postura empirista y con un criterio de evaluación a posteriori, tanto en la esfera de los juicios sobre la naturaleza, como sobre los de la moral.

El pragmatismo cree encontrar una fortaleza en lo que la práctica revela, en los resultados. Es cierto que conceptos como *verdadero* o *falso*, *bueno* o *malo*, son problemáticos a la hora de establecer sus fundamentos. El pragmatismo quiere superar esos problemas ateniéndose a la evidencia de los resultados, pero la evaluación de los resultados es también un problema, porque se encuentra sujeto a interpretación y por lo tanto, a una controversia que no permite establecer con certezas lo conveniente o lo mejor de los resultados.

Mientras que la idea de *significar*, *dar sentido*, adquiere para el pragmatismo su valor de verdad en la práctica (con el problema de cómo se evalúan los resultados de la práctica), nosotros entendemos que el fenómeno es mucho más complejo y que en él intervienen aspectos biológicos, psicológicos, históricos, culturales, racionales y *extra-racionales*. Lo que se

²² No en el sentido de lástima, sino en el de compartir el pathos.

pone en juego a la hora de *significar* trasciende ampliamente las fronteras de lo inmediato, se proyectan desde instancias arcaicas que se van recombinaando con instancias más recientes.

Por poner un ejemplo de la lógica subyacente de esta postura. Los asesinatos son problemas concretos que enfrenta una sociedad. La eficacia para la resolución de este tipo de problemas, esto es, evitar los crímenes se mide para el pragmatismo a posteriori. Una medida para evitar el crimen será evaluada en sus resultados, no en sus fundamentos teóricos. Un hombre comete un crimen, ¿cómo explicamos, comprendemos, entendemos, significamos esta situación? La cantidad de variables en juego es enorme. Al detective le pueden interesar móviles, intereses, conflictos afectivos o económicos y otros. Ahora bien, el sustento lógico del pragmatismo es el argumento abductivo, el cual partiendo del resultado luego busca la regla para resolver el caso. La eficacia de todo el procedimiento radica en el resultado, esto es, en que se encuentra al asesino, de este modo, y siguiendo esta lógica, se puede concluir que la policía ha sido altamente eficaz; todo queda resuelto, y nos vamos a dormir tranquilos porque se descubrió al asesino y éste se encuentra preso. Este hecho produce tranquilidad, bienestar, seguridad, en definitiva, un sentido utilitario de la felicidad para los muchos que componen la sociedad. La tesis pragmática ha sido validada en sus resultados. El incremento del presupuesto policial y la mayor cantidad de cárceles se ha probado como una medida *eficaz* en contra del crimen. Sherlock Holmes, Scotland Yard y el sistema penitenciario vuelven a triunfar.

Pero nada nos dice, ni nos *explica*, acerca de: ¿por qué se cometen crímenes, cuáles son los motivos más profundos que impulsan a las persona a matar? Para ello se requiere de la incorporación de otros elementos que varían según el grado de explicación o entendimiento o como se lo quiera llamar. Si se trata de un caso policial entonces la resolución es encontrar al asesino; si se trata de un caso sociológico, de descubrir las condiciones de vida, los hábitos y costumbres que propiciaron el crimen; si se trata de un caso psicológico, si se trata de un psicópata, una persona alterada circunstancialmente, y otras.

Pero una teoría científica debe incluso ir más lejos. Más allá de toda discusión sobre el psicoanálisis, encontramos en él argumentos que nos permiten entender el modo en que las pulsiones de vida y muerte, propias de todas las formas de vida, inciden en los comportamientos. El conductismo, que recibe influencia del pragmatismo, también se queda en lo descriptivo en su reduccionismo biologicista.

¿Por qué entonces nos interesamos en Putnam que proviene de esas tradiciones? Nos interesa la postura de Putnam, del *realismo interno*, porque indaga sobre la posibilidad de fundar un conocimiento cierto del mundo en oposición al escepticismo, al relativismo y al subjetivismo, pero también al “*adecuacionismo*”. Otro punto de coincidencia es que la filosofía no debe ser puramente especulativa, sino que debe estar preocupada en desarrollar una *sensibilidad* por el mundo y por el hombre. Algo tan viejo como las enseñanzas epicúreas, pero desusado en nuestro tiempo.

La dicotomía *sujeto/objeto*, es llevada por Putnam a la oposición realismo metafísico, “*externalismo*”; realismo interno, “*internalismo*”. Putnam pretende despegarse tanto del *externalismo* como del *relativismo* y dice:

La perspectiva que voy a defender carece de nombre que no sea ambiguo. Es un logro tardío en la historia de la filosofía, y todavía hoy se preocupa de que no se la confunda con otros puntos de vista

de índole completamente distinta. La denominaré perspectiva internalista, ya que lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo? desde dentro de una teoría o descripción. Muchos filósofos internalistas, aunque no todos, sostienen además que hay más de una teoría o descripción del mundo verdadera. Desde la perspectiva internalista, la «verdad» es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) —una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias— y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso. No existe un punto de vista como el del Ojo Divino que podamos conocer o imaginar con provecho. Sólo existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones y teorías. («Teoría de la verdad-coherencia», «no realismo», «verificacionismo», «pluralismo», «pragmatismo»; pese a que se han aplicado todos estos términos a la perspectiva internalista, cada uno de ellos tiene connotaciones inaceptables debido a sus restantes aplicaciones históricas).

Los filósofos internalistas rechazan la hipótesis de los «cerebros en una cubeta». La hipótesis de los «cerebros en un mundo-cubeta» es para nosotros únicamente un relato, una mera construcción lingüística: de ningún modo un mundo posible. La idea de que este relato podría ser verdadero en algún universo, en alguna Realidad Paralela, supone desde el principio el punto de vista del Ojo de Dios, como fácilmente puede verse. En efecto, ¿desde qué punto de vista se cuenta este relato? Evidentemente, no desde el punto de vista de alguna criatura sintiente en el mundo. Tampoco desde el punto de vista de algún observador de otro mundo que interactúe con éste, pues un «mundo» incluye por definición todo aquello que interactúa, de una u otra forma, con las cosas que contiene. Si usted, por ejemplo, fuera el observador que no es un cerebro en una cubeta, espiando a los cerebros en una cubeta, entonces el mundo no sería un mundo en el que todos los seres sintientes fueran cerebros en una cubeta. Así que la suposición de que podría haber un mundo en el que todos los seres sintientes fueran cerebros en una cubeta presupone desde el principio la visión de la verdad del Ojo Divino —o, con más precisión, la visión de la verdad del No-Ojo—, la verdad como algo totalmente independiente de los observadores. (Putnam, 1988, pp.34-35)

Desde nuestra perspectiva, el *realismo internalista* defendido por Putnam conserva elementos de la dicotomía de la que pretende desprenderse. No es un relativismo extremo que finalmente se torna escepticismo, pero sí es un relativismo moderado, que rechaza como perteneciente al *realismo metafísico* la idea de que es posible un tipo de verdad absoluta y objetiva; y del subjetivismo extremo que no hay posibilidad alguna de acceder a ningún tipo de verdad. El criterio de verdad se presenta como la *aceptabilidad racional idealizada*, lo que a nuestro entender mantiene el hiato entre *mundo y hombre*.

Pensamos que el *realismo metafísico* es inviable, porque genera la ilusión del conocimiento externo, pero en realidad lo hace a costa de imponerle sus categorías; fuerza y viola al mundo para que coincida con sus proposiciones. Presenta sus hipótesis subjetivas como juicios objetivos universales y necesarios. En ésta práctica pierde la posibilidad de *saber*. Al enfoque del *subjetivismo* le ocurre otro tanto, pero en sentido inverso; se prohíbe (o cree que se prohíbe) saber nada que le trascienda. El *realismo interno*, pretende conservar lo mejor de ambos mundos. Soluciona la dicotomía mediante el recurso de la *aceptabilidad racional idealizada*. La cual, más allá de las notables diferencias nos suena a *creencia verdadera fundada* planteada por Platón.

Para Putnam, la *aceptabilidad racional* por sí misma no es garantía suficiente de *verdad*. El argumento que pone es que: *Un enunciado puede ser racionalmente aceptable en un tiempo y no ser verdadero*. Pero si reconocemos el carácter *idealizado* de la *aceptabilidad racional*, entonces podemos hablar de verdad desde otra perspectiva.

En *Razón Verdad e Historia* (1988), Putnam refiere a la *teoría de la similitud*, sostenida desde Aristóteles y que distingue las cosas de la percepción de las cosas. Recorre el camino de este concepto en diferentes autores hasta Berkeley, quien llevaría el concepto hasta el *límite*, el cual

deriva en el juicio de que la materia no existe. La respuesta a éste *idealismo subjetivo* fue la teoría kantiana del conocimiento y la verdad, al que le atribuye ser la primer “*perspectiva internalista*”.

Sin plantearlo en estos términos, el tema de la fluctuación de lo *transobjetivo* visto en Hartmann se presenta de alguna manera en Putnam. También el hecho de que ninguno de los dos es un antimetafísico por principios, ambos realizan exhaustivas consideraciones sobre la metafísica para luego tomar posición respecto a ella. Ambos acceden por caminos inversos, Hartmann va de la filosofía a la ciencia y Putnam de la ciencia a la filosofía. La diferencia más importante radica en que Hartmann espera al *reducir la metafísica a un mínimo* y establecer las *aporías del ser y del conocer*, llegar a establecer algún tipo de conocimiento como verdadero en términos absolutos. En tanto que para Putnam la perspectiva del realismo internalista lo conduce a negar este camino.

Hilary Putnam, representa una postura de *mente abierta* muy estimado entre epistemólogos y críticos, en una entrevista en ocasión del otorgamiento del título Doctor Honoris Causa de la Universidad Carlos III de Madrid en 2010, dijo:

...creo que hay un mundo real y la ciencia triunfa porque se aproxima a la verdad. Mi punto de vista de forma resumida es que rechazo a la metafísica como ciencia. Rechazo la idea de una ciencia que sabe cosas que ni la ciencia en general, ni el sentido común saben. No rechazo las cuestiones metafísicas, no es posible tener una ética no relativista sin tratar las cuestiones metafísicas, pero no buscando mundos sobrenaturales o transnaturales esa es la cuestión. Suelo decir que tengo una posición metafísica, pero ésta debe ser defendida usando argumentos venidos de una ciencia especial y muy extraña llamada Metafísica.

No afirmo ser antimetafísico, a veces utilizo “metafísica” como un término “sucio”, pero así lo hizo Kant y como él, que en ocasiones la atacó, aportó respuestas a preguntas metafísicas.

UC3M²³ - ¿Cómo han influido sus posturas filosóficas científico académicas en su filosofía de la vida cotidiana?

Mi forma de vida ha cambiado, y yo no diría que por la evolución de mis ideas filosóficas. Al revés, según fui envejeciendo, me pareció que no podía considerar a la filosofía sólo como especialidad científica. También tenía que involucrarse en cuestiones humanas, políticas, éticas y religiosas, y claro que esto tuvo un impacto en mi filosofía. Quiero que mi vida filosófica esté en coherencia con mi vida como ser humano. Claro, pero hay tensiones entre las dos. En filosofía soy un naturalista, no creo en ningún Dios sobrenatural, pero soy religioso y voy a la sinagoga todas las semanas. Ahí hay tensión, pero para mí es productiva. Dios es una idea, pero esencial. No creo en un Dios como una persona u objeto sobrenatural de forma literal. Pero creo que las ideas tienen una especie de realidad.²⁴

La matemática es una disciplina anterior a la filosofía y vinculada en sus orígenes más con el comercio, con una astronomía vinculada con los ciclos de la naturaleza y los cultivos y a la ingeniería que al *cálculo puro*. En sus producciones arcaicas sus reglas derivaban de procedimiento inductivos. Fueron los presocráticos los primeros en dar a la matemática el enfoque deductivo que deriva en la demostración de teoremas a partir de axiomas y/o postulados, que se conserva hasta hoy y que tiene en la geometría de Euclides uno de sus principales antecedentes. Pero quizás uno de los más célebres referentes de aquella matemática es Pitágoras, no casualmente hijo de un mercader. La escuela pitagórica se parecía más a una cofradía religiosa que a una comunidad científica, por los modos en que concebía a la matemática y la relacionaba con el mundo material de una forma esotérica, otorgando a los números naturaleza mística y

²³ Universidad Carlos III Madrid

²⁴ http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=Hwwrq4s4iKU

consecuencias espirituales. Esto parece diferir de las formas actuales y su aparente neutralidad, pero la matemática actual posee otras formas de esoterismo y de mistificación con similitudes con el pitagorismo que les dio origen.

Por otra parte, algo que se tiene poco en cuenta es que la matemática es una ciencia en sí misma, vacía de contenidos y abstracta en las relaciones que establece, pero además la matemática es una propedéutica, un instrumento de gran utilidad para otras ciencias siempre que se la tome en su aplicación de ese modo y se tenga en cuenta las diferencias cualitativas respecto de su aplicación.

Piense el lector por un momento como se divide ocho entre cuatro. La resolución aritmética es: $8 \div 4 = 2$. ¿Quién podría discutirlo?

Ahora bien, si de lo que se trata es de repartir 8 panes entre 2 personas hay que tener en cuenta otras variables de: contexto, situación, ética. Si esos panes son lo único que pueden comer esas personas y no saben cuándo volverán a probar bocado, ¿las variables edad, estado de salud, posibilidades de fortalecer a algunos con el propósito de obtener otros recursos, siguen arrojando el mismo producto a la división? ¿Por qué si es tan evidente la distinción entre la matemática como ciencia y la matemática como propedéutica se la sigue aplicando como si tales diferencias no existieran? Las respuestas no las daremos aquí, pero las consecuencias que esto produce sobre la vida de las personas deberían preocuparnos, cuando 40.000 personas mueren a diario de hambre en el mundo, sin contar con el sufrimiento que padecen a lo largo de mucho tiempo las que están destinadas a morir. Lo señalamos porque no se trata de un problema exclusivamente político. Esto también es una consecuencia del modo teórico y práctico con que actúa la ciencia.

XVIII Interludio ético epistemológico

¿Dónde debería incluirse la reflexión acerca de las consecuencias que la actividad científica y entre ellas la epistemológica tiene sobre la naturaleza y la sociedad, pero también sobre la propia ciencia? Afirmar que la ciencia es valorativamente neutra, es desconocer que ella es mucho más que el conjunto de discursos que producen conocimiento, y que el conocimiento mismo se internaliza en la sociedad dando lugar no sólo a la construcción de teorías o imaginarios, sino a *prácticas benéficas* o perjudiciales para la sociedad, el individuo y la naturaleza.

Entendemos aquí por *valor* la calificación de un *atributo*. Habida cuenta de que nada tiene valor en sí mismo, sino que éste depende del modo en que se justiprecia, tanto al valor como a lo valorado. La lucha entre valoraciones tiene aspectos *objetivables* y *subjetivables* en relación a los criterios con que se valora. La posibilidad de establecer la *objetividad* de un valor radica en descubrir la *coherencia*, la correspondencia y las formas de contradicción que se establecen entre *lo que el valor propone* y *la consecuencia que produce*. Esto es, identificar la circunstancia donde el valor se objetiviza como una evidencia que supera toda subjetividad. Si decimos que *la defensa de la vida* es un valor, él se objetiviza en el acto de defensa y las consecuencias de ese acto se tienen que corresponder con aquel fin al que el valor apunta. Pero una cosa es aquello que se declama como un valor, como por ejemplo *la defensa de la vida* y

otra es el modo en el que el valor se realiza. Por eso es que la coherencia y la correspondencia inherentes al ejercicio del valor necesariamente se ven atravesados por la *contradicción*, situaciones que resultan paradójicas como defender la vida matando o muriendo. En este sentido, ¿por qué podríamos decir que un valor es mejor que otro? Sin hacer apreciación moral del valor, concebido sólo en su capacidad de sostener los fines que lo sustentan, entendemos que el fin de un valor no es el valor mismo, sino el propósito que conlleva su sostenimiento. El fin de la defensa de la vida no es la defensa misma, sino lo que la defensa de la vida produce o espera que produzca, que es, en definitiva, lo que hace *deseable* la sustentación del valor. En resumen, no hay criterios absolutos para establecer que un valor es mejor que otro, pero sí hay criterios que son los relativos a la sustentabilidad del valor como algo coherente consigo mismo y objetivable en su realización. Si un valor, por ejemplo: la higiene, que tiene como fin no la higiene misma, sino a la salud, se convierte en una práctica nociva y enfermiza²⁵, que termina atentando contra la salud y produciendo la enfermedad y la muerte, entonces se puede decir que ese valor no es favorable como estrategia que pretende preservar la salud. Es el modo en que se llevan adelante las estrategias lo que define la lógica que las orientan y es la posibilidad de alcanzar sus fines lo que determina la eficacia de los valores. Por ejemplo, si la destrucción de los que no pertenecen a mi etnia es un fin sostenido por valores de xenofobia, odio racial, discriminación; la guerra y los campos de exterminio son medios eficaces acordes con la lógica que los impulsa. Lo que no se puede sostener es que esos recursos son eficaces para promover la paz universal y el amor al prójimo como a uno mismo y se lo puede reconocer como un “*mal valor*” porque al ir contra la *isonomía* y la *philia* impide la libertad que es la condición primera para que se produzca el ámbito y se generen las dimensiones que permitan la manifestación de valores. Todo valor que atenta contra la manifestación de valores que no atentan contra valores es un valor objetivamente negativo. Pero no en todos los casos la correspondencia entre valores, lógicas y razones es tan evidente.

Ricardo Maliandi en varias de sus obras da cuenta de que el problema ético o moral surge del conflicto.

Se puede describir aspectos de la praxis o de las interrelaciones humanas sin plantear necesariamente problemas pero, para que pueda hablarse de "moral", o de "ética", tiene que haber algún problema, es decir, una "cuestión" (quaestio), un interrogante que se le aparece a la razón como un desafío y a la vez como una exigencia: la de que se le busque una solución, una "salida". Los problemas morales son el modo como se dejan ver los conflictos que acaecen en aquellas interrelaciones. Si alguien habla de cuestiones éticas o morales, con seguridad se estará refiriendo a algún tipo de relaciones conflictivas. Creo, por eso, que una ética debería comenzar siempre enfatizando la conflictividad. (Maliandi, 2006, p. 11)

Nosotros hemos llevado más lejos la idea de conflicto. Maliandi se refiere al tipo de problemas que suscitan las desavenencias en las interrelaciones humanas. Nosotros hemos planteado esos conflictos como algo inscripto en la totalidad como devenir, y hemos aludido a su condición óntico ontológica. Es por ello que sostenemos que los conflictos son inevitables, el ser depende de ellos. Ahora bien, no son sólo inevitables, ellos también expresan la manifestación de la libertad de la diferencia. El conflicto es connatural al ser, pero como bien señala Maliandi, éste concepto metafísico puede bajarse a tierra cuando se lo vincula concre-

²⁵ Una limpieza demasiado frecuente debilita el sistema inmunológico y favorece la aparición de dermatitis, alergias o crisis asmáticas.

tamente a los conflictos materiales reales. Ese conflicto también se encuentra en la epistemología, aunque algunos la pretendan valorativamente neutra. Esta idea viene de considerar a la razón como una herramienta capaz de ponerse por encima de los conflictos.

Maliandi propone como forma de encarar el problema lo que denomina ética convergente.

La noción de "convergencia" se entiende aquí en un doble sentido: 1) como una aproximación entre la ética material de los valores y la ética del discurso, y, con ello, entre la admisión de la inevitabilidad de los conflictos y la propuesta de una fundamentación fuerte, a priori (conjunción de la que deriva a su vez el reconocimiento de un "a priori de la conflictividad"), y 2) como el rasgo básico de una ética que reconoce una pluralidad de principios pero también, a la vez, exige maximizar la armonía entre ellos. (Maliandi, 2006, p. 12)

La idea de Maliandi es que no es posible obtener una armonía absoluta, nunca hay ausencia total de conflicto. Su principio de convergencia busca *maximizar* la armonía para *minimizar* el conflicto.

La ética convergente ve en la razón la instancia anticonflictiva por excelencia, es decir, la exigencia de evitar, resolver o, al menos, regular los conflictos, y la suma de indicaciones metodológicas para hacerlo; pero, al mismo tiempo, la instancia capaz de reconocer el carácter esencialmente conflictivo de las interrelaciones sociales y, por tanto, del ethos. (Maliandi, 2006, p.12)

Compartimos con Maliandi la idea de que la razón es una herramienta muy valiosa para la resolución de conflictos, pero insuficiente si se entiende como razón uno de aquellos atributos del sujeto trascendental kantiano. El espíritu ilustrado de Kant, le hacía poner toda la confianza en que el ejercicio de la razón, en sus usos público y privado, eran un modo de minimiza los conflictos. Entendemos que Kant todavía participa de aquella razón esperanzada en la emancipación humana. Pero la razón también supo mostrar sus lados más oscuros. Algunas de las acciones más horribles cometidas por el hombre, han sido posibles con el auxilio de la razón. Se podrá decir que de la razón técnico instrumental, de la razón como herramienta ciega al servicio del dominio.

El problema radica entonces en cuál es la lógica que anima las *ideas* y las prácticas que sostienen cualquier tipo de valor. Porque incluso hasta los más amables pueden devenir en prácticas devastadoras. Pero la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, también se encuentran sujetas a polémicas éticas y morales, y no son capaces de "exorcizar" las legítimas fuerzas irracionales que surgen de las pasiones. No deben confundirse las pasiones con la locura o el desequilibrio emocional.

El camino para que los conflictos se "desarrollen" del mejor modo posible no puede recorrerse exclusivamente de la mano de la razón y de la voluntad, sino además de la internalización de modos de ser, de pensar y de actuar que sean vividos como una segunda naturaleza.

La armonía sin conflicto es la paz de los sepulcros. El modo de armonizar los intereses en pugna es desnudar el conflicto, profundizarlo en su dimensión teórica para atenuarlo en su dimensión empírica, cuando merece ser atenuado. Una es condición para la otra. La cuestión es que en el ámbito discursivo se pueden producir tantos "males" como en el empírico y con consecuencias similares.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el resultado de su profundización? Puede ser la devastación. Pero los hombres a veces eligen un tipo de devastación que garantice su dignidad y libertad. La humanidad se ha visto enfrentada no pocas veces al conflicto “libertad o muerte”. He allí el indicador de un valor que pone a todos los demás valores por debajo de él, el de la libertad. El de la autoafirmación del propio ser. Frente a esta disyuntiva la ética puede ser convergente en su perspectiva discursiva, pero, si la disyuntiva es real, la elección es legítima, la muerte siempre será mejor que la falta de libertad. La reafirmación de la vida a cualquier costo la degrada y la corrompe al punto en que ya ni siquiera se pueda hablar de conflicto moral, sino de pérdida de la condición humana.

Aquí es necesario establecer que es falso que una libertad pueda ir contra otra, las libertades siempre son complementarias, una es condición para otra. Lo que va en contra de la libertad siempre es la opresión. El modo en que el discurso es capaz de plantear un falso argumento, presentando como lucha por la libertad, cuando lo que se esconde es la intención de la opresión, es algo a lo que se tiene que enfrentar la ética discursiva con el auxilio de la razón y de la pasión (que no pueden verse como excluyentes).

La fuerza de los conflictos revela la profundidad de las cuestiones en juego. Cuanto más fuertes más consustanciados con la disyuntiva libertad opresión. Si no se lo deja crecer se oculta no solamente el conflicto, sino lo que el conflicto representa. Mientras la tensión permanezca el conflicto no solamente permanecerá latente, sino que se perderá la posibilidad de visualizar las fuerzas subyacentes y los intereses en juego. Las prácticas sociales que permitan identificar el conflicto antes de que se desencadenen consecuencias devastadoras y no luego de ocurridas, tendrá más posibilidades de producir instancias de “encuentros” que de restañar heridas.

La armonía surge como reconciliación a partir del conflicto. Allí donde no hay conflicto tampoco puede haber armonía. Por eso el reconocimiento y superación de los conflictos dará lugar a nuevos conflictos.

La discusión racional nos parece una condición necesaria, pero no suficiente, es preciso además discutir amorosamente si se espera resolver un conflicto o solucionar un problema. La *philia*, que no es la simple amistad o camaradería, sino el sentimiento profundo de que el otro es tan necesario a mí como yo mismo. Aún la persona que nos resulte más antipática y odiosa no puede ser descartada, ella representa en todo momento un alter ego que merece el reconocimiento de que es otro de sí. Cuando frente a esto se pregunta si se puede considerar a un genocida, antes de señalar sus crímenes deberíamos preguntarnos si ellos no están también dentro nuestro como posibilidad. Hitler no era un extraterrestre, su crueldad no era inhumana, sino muy propia de lo humana que generalmente nos negamos a reconocer. No se trata de entender y perdonar a Hitler, sino de identificar cuáles son las condiciones que hacen que un ser humano, cualquier ser humano, pueda convertirse en Hitler.

Es necesario pensar la ética no como el establecimiento y cumplimiento de principios, cuanto como el reconocimiento de la diferencia de principios y la capacidad racional y afectiva para reconocer que esos principios distintos pueden o no afectar la libertad.

Aquí podría haber dos cuestiones en las que pudiera parecer que disintimos con Maliandi. Una es que mientras para Maliandi la ética convergente debe tratar de “evitar, re-

solver o al menos regular los conflictos”, nosotros hemos insistido, en todo el trabajo, en la necesidad de profundizar, agudizar, llevar los conflictos a su máxima tensión. Entendemos que Maliandi no plantea la reducción de los conflictos como un *barrerlos debajo de la alfombra*, para él, la razón es la instancia en donde el conflicto debe expresarse para que su resolución no derive en las consecuencias indeseadas de la destrucción. Para nosotros, radicalizar el conflicto no significa producir el enfrentamiento destructivo, sino profundizar, ir hasta el fondo del conflicto, descubrir su génesis y naturaleza. Esto permitiría, entre otras cosas, establecer la diferencia entre la legitimidad del conflicto y los malos entendidos. Es indudable que la razón juega aquí un papel relevante. Pero no la razón a secas, sino aquel tipo de razón que forma una unidad indisoluble con la *philia* y que es capaz de producir en el hombre la *sapiencia*. Dicho de otro modo, es la *razón-amor*, que emerge como *sapiencia*, la condición necesaria para que se pueda ir hasta el hueso del problema y resolver con justicia (la única forma de resolución satisfactoria), como en el caso que hemos citado de Salomón, los conflictos que pueden ser solucionados sin destrucción. Pero también seamos menos dramáticos con las destrucciones. Un conflicto de pareja se puede resolver mediante la separación. Esa separación es una destrucción del vínculo y esa destrucción puede ser una liberación y una posibilidad de crecimiento para quienes se separan. A eso es a lo que nos referimos cuando hablamos de destrucciones necesaria e innecesaria.

¿Por qué hacemos esta salvedad referida a la posibilidad de resolver los conflictos sin destrucción? Porque lamentablemente no todos los conflictos pueden ser resueltos sin destrucción. Hemos dicho que hay formas de destrucción necesarias, aquellas que están vinculadas con la destrucción de la opresión y con la lucha por la libertad.

Sólo será posible una ética global, en la medida en que sean objetivables ciertos principios, que no son puestos a priori sino a posteriori y que puedan ser compatibilizados universalmente. El principio, “*ama a tu prójimo como a ti mismo*”, no puede ser previo a la experiencia de la proximidad, de la conflictividad que ella revela y de la visión de los resultados perniciosos que conlleva el no amarlo. Se podrá decir que nadie está obligado a amar a todo prójimo y menos a aquellos que atentan contra nosotros, pero las consecuencias de ese desamor revelan resultados negativos para los que desaman. Aún en la contienda, aún en el enfrentamiento más encarnizado, debe prevalecer la esperanza de que la superación del conflicto con el otro se produzca. Siempre será entre nosotros mejor, nuestra paz que nuestra guerra. El otro, aún como la peor amenaza para nosotros no puede ser reconocido también, sino como una reserva de la humanidad. Lo que se debe querer destruir en el otro es su intención opresiva y no al otro mismo. En todo caso esto último debe percibirse como un resultado indeseado y como una derrota parcial de la humanidad. ¿No sería este acaso un principio universal suscribible por cualquier hombre, el de que no se puede ser sino con otros capaces de preservar su libertad? La lógica de la opresión no es universalizable porque no es capaz de garantizar la intención de ser para todos. El equilibrio y la convergencia suponen plantearse los conflictos como instancias en las cuales no es posible el propio ser sin el ser del otro, y por lo tanto, el marco regulatorio de la conflictividad

no es externo, es decir, impuesto desde un principio venido desde afuera, sino interno, surgido de encontrar una lógica para enfrentar los conflictos que se sustente en la voluntad de ser con los otros.

Cuando se hace necesario pensar el sentido ético de la actividad científica, es porque la simple y llana producción científica cae bajo sospecha. En este sentido, podríamos distinguir una ciencia vinculada a la razón que reivindicaba el ideal galileano, es decir, aquella que ha manifestado tener como objetivo en la búsqueda del conocimiento, el deseo del saber, y un espíritu al servicio de la humanidad. Por otro lado, una ciencia vinculada a la razón técnico-instrumental, en donde el conocimiento está en función de la manipulación de la naturaleza y de los hombres, y al servicio del poder en el seno de las relaciones capitalistas de producción. En el caso de aquella razón humanista, hoy solamente puede manifestarse como actitud individual y aislada, como acto de fe o conducta ética privada, pues los espacios orgánicos, institucionales, donde el conocimiento científico se produce están ocupados por una ética *cientificista*, *tecnocrática*, utilitarista, al servicio del poder establecido, y formando parte de ese poder como cómplice de un proyecto paradójicamente irracional. Traemos entonces permanentemente a la ética, al debate de la actividad científica, porque ella, la ciencia, demuestra no una falta de ética, sino una opción ética comprometida muchas veces con la irracionalidad de un poder peligroso y devastador. En este sentido debemos ser *realistas*, una cosa es lo que la ciencia debiera ser, quizá fiel al ideal que tuvo en su origen, con una actitud permanentemente crítica del marco social en el que se encuentra inmersa, y de los intereses a los cuales sirve, y otra es a que fines reales se someten las investigaciones científicas hoy.

Algo importante de establecer, es que es absurdo e ingenuo, pensar que investigaciones relevantes pueden darse fuera de los marcos institucionales. Quizás en el terreno de las ciencias formales, todavía se pueda producir algún avance importante en forma independiente, si no le damos el peso que tiene a los problemas de información y difusión del conocimiento en estas disciplinas, pero en las ciencias naturales, en las llamadas ciencias duras, y también en las sociales, no se puede llegar a resultados importantes trabajando en el garaje, el altílo, o el laboratorio de una universidad que no sea de primer nivel. Ningún físico puede tener en el fondo de su casa un acelerador de partículas, y hoy un microscopio electrónico, es sólo un medio idóneo para formar estudiantes. Demás está decir, que los científicos no definen, ni han intentado dignificarse tratando de definir, como comunidad científica, las políticas de investigación dentro de lo que se denomina Investigación y Desarrollo o cualquier otro proyecto que implique salirse de la falsa idea de la neutralidad científica; o forman parte del poder, o están expectantes trabajando copiosamente en la producción de "*pappers*" para recibir las migajas que en formas de becas caen desde los lugares de decisión. En este sentido hay una enorme cantidad de "*enanos útiles que se pueden alquilar para todos los usos*" como los definiera Brecht en su obra Galileo Galilei, y algunos que forman parte del poder mismo y de su obrar inmoral y muchas veces homicida. La comunidad científica tiene espíritu corporativo cuando se trata de defender los espacios que ha ganado dentro del poder, y habilidad para saber plantear los proyectos adecuados dentro de la ley de oferta y demanda en el mercado del conocimiento científico. Este es el panorama en los países centrales, en países subdesarrollados –o emergentes como se suelen denominar en la actualidad– sólo hombres excepcionales han sido capaces de

logros encomiables, luchando contra la oposición de una mayoría parasitaria cuya ocupación permanente es auscultar atentamente lo que supieron pensar otros en el primer mundo. El pensar por cuenta propia es un riesgo que no quieren correr. Estos no son cómplices por producción, pero sí por omisión.

Por otra parte, entendemos que la ética no es ni ha sido y difícilmente pueda llegar a ser una ciencia en un sentido normativo, ella tiene que ver con valores que los hombres establecen de un modo muy complejo en el seno de la cultura. No puede establecerse un principio universal de comportamiento y conducta que rija para todos los hombres. Cada sociedad adopta su propia moral, y cada individuo participa de un modo diferente de ella. En este sentido tenemos que distinguir ética de moral. Dejamos de lado el problema de la ética como disciplina filosófica, como axiología, en el sentido de reflexión sobre los valores, aunque no deja de ser la nuestra de algún modo una axiología; pero queremos enfocarnos en el problema de los conflictos entre valores.

La moral hace a las formas que los distintos pueblos adoptan para definir sus procederes, para regular sus conductas y ellos están basados en las costumbres, las creencias, y las cosmovisiones propias. Entendemos que mientras que la moral hace al ejercicio de los propios valores, la ética hace a la reflexión que considera el respeto de los valores ajenos. En la medida en que una moral quiera ser reconocida como una ética universal, se convierte en un intento autoritario de sometimiento y en un avasallamiento de los otros. Es por ello que todo intento de establecer una ética positiva, un deber ser y una normativa, se transforma en una negación de la diferencia, y por lo tanto, del único aspecto en que una ética puede ser sustentada, el respeto por la diferencia y la premisa de la libertad. Entonces, el camino para establecer un comportamiento ético ha de ser negativo, esto es, no afirmar y legislar el obrar, buscando un consenso universal intersubjetivo, sino oponiéndose y negando aquello que atenta contra la libertad o se convierta en una amenaza para ella y para la vida que late en su interior.

No estoy de acuerdo con lo que dices pero defenderé con mi vida tu derecho a expresarlo. (Voltaire) Esta famosa frase de Voltaire sintetiza de algún modo el espíritu de *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros*. Si se es capaz de defender con la propia vida la libertad del otro para manifestarse y realizarse, aún aunque no se esté de acuerdo, es porque ese otro es considerado como necesario para la manifestación y realización de la propia vida. Lo es porque nos permite aprender y mejorarnos. Este tipo de afirmaciones forma parte de la retórica social y particularmente de aquella que se quiere mostrar como civilizada, culta, tolerante, porque sabe que no se prospera en ningún sentido de espaldas a la sociedad.

En ocasiones son las mismas ideas totalitarias las que se compatibilizan con prácticas de ese tipo, pero en otras, ideas encomiables, no totalitarias, se desdibujan en prácticas que las contradicen y echan sombras sobre propuestas valiosas, porque se quieren imponer de modo totalitario.

En este sentido, la ciencia no puede estar enmarcada por una forma de obrar específica, sino que la libertad de los científicos, como la de todos los hombres, radica en poder negarse a servir a fines en los que ella pueda suponer un peligro que amenace la vida o la libertad.

Ahora bien, como el panorama es que los espacios institucionales donde se puede producir conocimiento científico, no son ni autónomos, ni autárquicos, ni autosuficientes, y no es

el caso de que el conocimiento científico no esté subordinado a intereses económicos y políticos, ni tampoco que los científicos estén preocupados en democratizar el conocimiento, ni difundir el saber, es que se piensa en la ética como el posible coto a los daños que se pueda ocasionar con la entrega del saber en forma indiscriminada. De ese modo, la ética se revela como una estrategia para justificar los daños colaterales.

Muchos científicos pensaron que la única salida, para atemperar los males que la ciencia pudiera producir, era la democratización del conocimiento científico; la preparación de un público culto capaz de entender aunque fuera en líneas generales el significado y las consecuencias que los nuevos descubrimientos podían tener sobre sus vidas, y de este modo poder tener algún tipo de decisión sobre la realización de proyectos que les pudiera afectar. Bertrand Russell, el mismo Einstein, los socialdemócratas alemanes de los años veinte, algunos liberales, algunos anarquistas y algunos socialistas, han compartido esas ideas. Creían que una sociedad más sana, que no ponga toda la existencia de la vida sobre el planeta en peligro, requiere un hombre educado para la libertad y la solidaridad, y no para la lógica capitalista de competencia, egoísmo y dominio. El grave problema al que nos enfrentamos es que los propios maestros están formados en esa lógica perversa, y son la cadena de transmisión de los valores de los cuales necesitamos liberarnos. ¿Quién enseñará a los maestros?, ¿Cómo se rompe la cadena?, ¿Desde dónde se establece una nueva ética científica? Indudablemente no puede separarse el tipo de sociedad de la forma de ciencia. En un sistema capitalista el conocimiento científico sólo puede estar al servicio de proyectos que tiene las miras en el mercadeo, sometidos a la lógica del mercado y que perdiendo de vista una imprescindible mirada crítica, desde las bases mismas de los social, se convierten en destructivos y necrófilos.

El caso es que la sociedad no cambia sola, y no se puede pensar en una transformación política que a posteriori traerá como resultado una ciencia más “*humanizante*”, ni una transformación de la ciencia que modifique a la sociedad.

Resultan ingenuas e infantiles, tanto como inútiles las declaraciones de principios, como lo son las cientos de declaraciones éticas vinculadas a la salud, la política, los derechos humanos, y mil más, pues a la vista está que no impiden las atrocidades que se cometen todo el tiempo en nombre de la ciencia, de la civilización y del progreso.

Entendemos que resultaría más provechoso revisar las *estrategias de instalación del hombre* e intentar instalar, en los intersticios donde el poder como dominio se fractura, otras estrategias orientadas por la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros*.

Si no será como escribió Einstein a los intelectuales norteamericanos perseguidos por el macartismo; “... *mereceremos la esclavitud que está proyectada para nosotros.*” (Einstein, 2000, p.21)

La Razón científico-técnico-instrumental, o la tecno-ciencia han destruido las expectativas de la razón esperanzada del proyecto moderno. ¿Cómo reconstruir una alternativa ética en los intersticios del poder? Es imprescindible reconocer que los marcos institucionales donde se desarrolla la ciencia actual dejan poco espacio real –aunque no declamatorio– a las tradiciones y concepciones que representan los mejores valores de la ciencia. Autonomía, libertad, búsqueda de desarrollo espiritual, con el que contaron no pocos proyectos científicos del pasado, han quedado sepultados en el entramado de la razón tecno instrumental. Pensemos en cuantos

desarrollo, como el proyecto “Manhattan”, se han producido a nuestras espaldas, cuantas investigaciones de las llamadas áreas estratégicas o de secretos de Estado, han sido financiadas por el conjunto de la comunidad sin que esta supiera si de su interior no podrían surgir nuevas calamidades.

El término tecno-ciencia, con el que se nombra la actividad de conocimiento con fines utilitarios, mercantiles y en muchos casos belicistas, no sería un eufemismo con el que se trata de separar las espurias manipulaciones de la tecnocracia de las “*buenas intenciones*” de la ciencia, si se reconociera bajo este concepto la existencia de un nuevo fenómeno que se ha fagocitado toda investigación realmente libre, independiente, autónoma y responsable, dentro de los marcos institucionales. No podemos negar la existencia de científicos de *buena voluntad*, que quieren servir a la sociedad, pero tampoco podemos ser ciegos a la realidad de que investigadores relevantes en algunas áreas –y cada vez son menos en las que no– necesitan de una infraestructura altamente sofisticada, cara en millones y a veces en cientos de millones de dólares, y que tales infraestructuras no están al servicio de la libre investigación, sino que están reservadas para los que aceptan someterse –siempre por una buena remuneración– a los proyectos comerciales o bélicos tanto más lucrativos, en general muy alejados de las necesidades de la gente, o de la ilusoria búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo.

Hace más de treinta años, el controvertido documentalista Jacques Cousteau, tuvo la honestidad de advertirnos que los procesos de contaminación medioambiental son irreversibles y que de mantenerse los actuales niveles –se supone que aumentarán– las posibilidades de vida tales como las conocemos hasta la actualidad serán muy difíciles de sostener. Varias décadas más tarde, no solo la contaminación marina sino el deterioro global sigue aumentando. Dentro de este panorama todos deslindan responsabilidades, los científicos afirman ser víctimas de políticos y militares, los políticos les echan la culpa a sus adversarios, los militares no dan explicaciones, y los tecnólogos que durante las décadas pasadas quisieron ser los héroes de los adelantos, el bienestar, el confort y el progreso, hoy se lavan las manos acusando a la ciencia de producir los desarrollos teóricos sobre los que el poder político los obliga a trabajar. Nuevas ciencias como la informática, la cibernética, la robótica, la biótica, generan el conocimiento que permite manejar y controlar cada vez más profundamente toda la actividad humana. “*El saber es poder*” como señaló Bacon hacia el 1600, pero el ejercicio de ese poder, parece adquirir las formas más perversas de la mano de la razón instrumental; de ese modo, el saber se homologa, no con el amor al conocimiento sino con la astucia de la manipulación para el dominio, y el poder deja de ser la capacidad humana de modificar la realidad mediante estrategias más eficaces, para convertirse en una fuerza capaz de someter a la naturaleza y a los hombres al capricho inmoral de los poderosos y sus irracionales deseos.

La dignidad del trabajo científico no puede pasar por una libertad abstracta y declamatoria, ni por la soberbia de un saber que pretende instalarse más allá del bien y del mal. Si los que producen el conocimiento, lo entregan sin espíritu crítico de las finalidades para las que éste pueda ser realizado, nos encontramos frente otras posibles respuestas a éste hecho. O bien se trata de una actitud ingenua, que cree que el conocimiento científico es una producción pura, en la que los científicos no tienen responsabilidad y entonces suponen ser víctimas del poder, o se es partícipe de proyectos que se construyen de espaldas a la sociedad y en complicidad con

el poder como dominio, o por último, se trata de simples empleados, seres alienados que trabajan sin criterios independientes ni valores propios. En este marco los científicos críticos son marginados de los proyectos relevantes, y si no lo fueran ellos mismos lo harían, porque tales proyectos han de estar en general en oposición a sus principios. De cualquier manera es vergonzosa la falta de criticidad de la comunidad científica referida a las responsabilidades que les cabe, no solamente desde el punto de vista del uso para el que se prestan, sino también y fundamentalmente por su incapacidad de enfrentar con espíritu propio un proyecto que no emana justamente de su dignidad de hombre de conocimiento, sino de la ausencia por parte de la comunidad científica de lo que deberían ser sus principios fundamentales: independencia, autonomía, responsabilidad y libertad. Sucede que suelen confundirse esos valores que deberían ser una petición de principio del trabajo científico con la seudolibertad con que se los deja entretejer en proyectos irrelevantes, o que no demandan un control tan exhaustivo. El problema de fondo no radica en la asignación de recursos por parte del poder en la figura de los organismos estatales ad hoc, o de las muchas fundaciones o empresas que financian proyectos muy claramente delimitados por sus propios intereses, sino en la aceptación de que sean políticos, militares, tecnócratas o científicos comprometidos, no con el conocimiento, sino con el lucro de las empresas, o el poder del Estado, los que definen políticas, proyectos, y financiación de investigaciones a espaldas del conjunto de la comunidad y de los sectores de la población a los que afectarán directa o indirectamente los resultados de sus manipulaciones.

Las academias de ciencias se ocupan de cuestiones eruditas, teóricas, metodológicas, de reconocimientos, pero no cumplen con una misión que sería fundamental, la de autocontrol crítico de las actividades científicas en el marco del debate abierto, la de definir políticas de investigación responsables y de consenso democrático, la de servir como un freno al avasallamiento de la libertad de investigación frente a los poderes corporativos, la de difundir y democratizar el conocimiento, para que no haya secretos con los que algunos pocos puedan lucrar, la de contrarrestar la pseudo difusión científica brindando información que le permita a la gente entender –no los pormenores de la investigación científica– pero sí las repercusiones que el trabajo científico pueda tener sobre sus vidas, como señalara Thuiller.

Para el investigador los problemas se presentan complicados; cuando el asunto se enseña en las facultades, se lo empieza a simplificar; en escuela secundaria se lo simplifica más; por fin en la escuela primaria o en la vulgarización todo se vuelve aún más simple. La ciencia es complicada. Quiriendo "facilitar", la vulgarización simplifica y dogmatiza. Se debe hablar sobre esto con el lector.

Finalmente, creo que debe hacerse un esfuerzo para mostrar el saber de un modo crítico. Se debe presentar una imagen realista de lo que es una institución científica. Mostrar las presiones a las que están sujetos los investigadores, mostrar la cultura política de la ciencia, cómo está financiada, cómo es su organigrama administrativo. Se debe saber que el progreso en un área dada resulta no sólo de las presiones sociales sino también de las dotaciones presupuestarias. En la divulgación, por lo tanto, lo esencial no es sólo revelar los últimos detalles técnicos, los descubrimientos, los resultados, sino mostrar el significado de los resultados y la forma en que se produce ciencia: el funcionamiento de la institución científica, las academias, los árbitros, las dificultades del científico joven, el financiamiento, las diversas interpretaciones existentes, etc. De todo esto depende lo que llamo la verdadera cultura del ciudadano. Es esto lo que hará posible el control colectivo y democrático de la ciencia. Luego, no se trata de conocer toda la ciencia, sino, de saber cómo funciona culturalmente. (Thuiller, 1989, p. 24)

Sólo un replanteo de la relación entre la ciencia y la sociedad puede sustraer a la ciencia del servilismo o la complicidad y convertirla en una actividad que no sea paralela a la so-

ciudad, sino que sea vivenciada como algo propio de la sociedad. Pero ésta no es sólo una deuda de la ciencia, sino también de las esferas de la moralidad y del arte, que permanecen en una afirmación autorreferencial, antes que plantearse la reintegración en la unidad de la vida. Hemos hecho referencia a algunos intentos fallidos de las vanguardias estéticas de principios del siglo XX, pero la deuda del arte sigue tan en pie como la de la ciencia.

Hay una conducta esquizofrénica que le impide a la ciencia responsabilizarse de sus producciones frente a la sociedad. Hay una serie de nuevos conocimientos que la ciencia va entregando irresponsablemente a comerciantes ávidos de ganancias por cualquier medio, tales conocimientos se traducen en manipulaciones biológicas, ingenieriles, fabriles, bélicos, que tienen muchas veces como consecuencia la destrucción de los semejantes. La destrucción de la capa de ozono, la desertización, la contaminación del agua, la tierra y el aire, el estroncio 90 en nuestros huesos –producto de las detonaciones atómicas experimentales– tiene a los políticos, a los industriales y a los militares como responsables directos, pero también a los científicos.

En buena medida esto sucede por la impronta ideológica que los valores del sistema vigente imponen a los científicos en su formación. Uno de estos valores es el de la propiedad privada, que se extiende del terreno de los bienes materiales, al de la propiedad intelectual, y luego inevitablemente al de la apropiación de productos del conocimiento construido con saberes del patrimonio colectivo. No se puede considerar a la naturaleza como un campo privado de experimentación, exponiendo a miles y a veces hasta a millones a los más grandes peligros –por lo menos sin el consentimiento de los últimos–. Es esta raíz ideológica en la mente de los científicos la que les impide concebir otro destino para sus investigaciones. Detrás de la excusa de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, se afecta sin ninguna consideración, a la naturaleza, a los recursos materiales y a la vida misma de las personas, o de su potencial genético. De ese modo, el mundo se convierte para la ciencia en un enorme laboratorio para sus investigaciones. Los sueños de poder político convergen entonces con los sueños de un saber-poder de la ciencia, y se convierten en cómplices en el viejo sueño fáustico de dominio sobre el mundo.

Si la solución al problema pasara por la sanción de los responsables, bastaría con un acto de justicia. Pero, el hecho es que, la posibilidad de revertir, si es que a esta altura de los acontecimientos podemos hacerlo, la degradación total de la vida sobre el planeta, está en buena medida en una toma masiva de conciencia por parte de la gente, y fundamentalmente en una modificación de las prácticas sociales del conjunto de la comunidad, solidariamente acompañada de un gesto de la comunidad científica. Pues, si es solamente el conjunto de la gente el que puede producir cambios políticos y abandonar conductas autodestructivas, es justamente la ciencia la única la que puede y debe producir los conocimientos necesarios para el cambio.

Suele sostenerse la necesidad de establecer algún tipo de vínculo entre ciencia y ética como forma de sanear y controlar las investigaciones, pero, lo que dificulta esa relación es que la ética nunca salió del ámbito especulativo de la filosofía y contamos con tantos sistemas como pensadores. Además, ¿cuáles serían los criterios que nos hicieran suponer que unas formas de conducta son mejores que otras? Tales criterios solamente podrían conducirnos a prácticas autoritarias en el trabajo científico. Y, como sabes, siempre que se persiguieron ideas se termi-

nó eliminando hombres. El discurso abstracto sobre la relación entre ciencia y ética es sólo una forma de evadir el problema y el conflicto central, que es entre la libertad y la autonomía de la investigación científica por un lado y un sistema político económico que conducirá a la humanidad irremediamente hacia la destrucción. Por lo tanto, los gravísimos problemas que afectan al planeta y a las delicadas formas de vida que lo habitan, demandan que los científicos tomen, en forma individual y colectiva frente a estos problemas.

No solamente denunciando los atropellos del poder a la dignidad científica y las distintas formas de coacción económica e intelectual, sino modificando las ideas y las prácticas en la misma actividad científica.

Esa debería de ser la opción ética de los científicos, producir una ciencia crítica que traduzca el conocimiento en elementos que redunden en *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* más eficaces.

¿Cómo reconstruir una alternativa ética en los intersticios de un poder ciegamente destructivo? Buscar una respuesta a esta pregunta, es a nuestro modo de ver, la única alternativa que cabe a quienes pretendan una dignificación del trabajo científico.

Los desarrollos que la ciencia viene realizando desde hace un par de siglos han generado resultados ambiguos. Es innegable que, entre otros aportes benéficos, las investigaciones en el campo de la salud han salvado de la muerte y aumentado las expectativas de vida para la especie, aunque por otro lado se han desarrollado prácticas iatrogénicas. Los desarrollos en biología aplicada a los alimentos han permitido producir comida para una cantidad de seres humanos que en el pasado hubiera sido impensable, y las causas que determinan la desnutrición no son la falta de alimento, sino la injusta distribución de la riqueza. Se podría alegar además que los alimentos transgénicos pueden tener consecuencias imprevisibles e indeseables, pero esto debe analizarse en el marco de la problemática global. Las huertas orgánicas no tienen la capacidad de alimentar a los miles de millones de seres humanos que habitamos el planeta, ni la energía eólica o la solar producir los recursos necesarios como para atender a los requerimientos energéticos básicos.

Si hay algo que parece seguro es que la evidencia científica dará pasos que dejarán obsoletas ciertas discusiones provenientes de los ámbitos filosóficos tradicionales. Pareciera que las controversias son tan vastas como las posibilidades de aplicaciones que brindan. Desde la clonación hasta la eugenesia. Frente a toda esta temática es indudable que es menester que toda polémica se realice con el máximo de información, pero también teniendo en cuenta de un modo fundamental, no solamente las convicciones y los intereses particulares de individuos o sociedades, sino de la vida en su conjunto. Algunos problemas vinculados con especies vegetales deberían ponernos de sobre aviso acerca de la importancia de la biodiversidad y de que los caminos de la vida muchas veces escapan a nuestros esquemas.

Cuando hablamos de autocontrol crítico, no nos referimos a limitar las libertades para la investigación. Hablar de límites de la libertad es una expresión que nos inquieta sobremanera. Toda limitación de la libertad se termina convirtiendo en un cercenamiento de dignidades, en primer término, y de vidas, después. Pero las acciones humanas no se conjugan de un modo armonioso, sino que muchas veces, si no en la mayoría de los casos, implican contradicciones de intereses y necesidades.

Ahora bien, ¿el conocimiento científico es neutro y la responsabilidad sobre su uso cabe a otros, o los científicos tienen responsabilidades sobre el fruto de su trabajo y las consecuencias que este puede producir? Este es el problema se presenta en dos niveles: ético en primer lugar y político en segundo. Como hemos dicho, no se trata de un problema de la ciencia, sino del hombre.

El problema planteado es uno de los más controversiales, tanto a nivel epistemológico (reflexión sobre la ciencia) cuanto a nivel general (reflexión sobre la sociedad). La ciencia no hace sino acrecentar el poder del hombre y el problema no se debe depositar en el ámbito científico exclusivamente, sino que es un problema general a ser debatido socialmente.

Siendo el ser del hombre, el ser social. ¿Cómo puede el hombre concreto, puntual, tomar conciencia de su responsabilidad en todos los ámbitos incluido el de la ciencia? No todos los hombres son científicos, filósofos o intelectuales. Ni siquiera todos los hombres están alimentados de modo tal que les permita a muchos siquiera plantearse estos problemas. ¿Deben quedar excluidos? De ningún modo, y no solamente porque lo que las ciencias hacen afecta directa o indirectamente sus vidas, sino porque la ciencia es una producción social y de un modo u otro incluye a varias *redes de totalidades discretas* de cuya interdependencia depende no sólo la existencia del hombre sino de toda forma de vida.

¿Puede la ciencia hacer algo con esa diferencia? La ciencia ha contribuido a poner una muralla inexpugnable entre ella y la sociedad. Muchos políticos, militares, y ciudadanos comunes han sido investigados por sus actividades. ¿Cuántos científicos? No son economistas los que interpelan a un ministro de economía que haya tenido un accionar “dudoso”, ni políticos los que están atentos a un juicio que expulsa a un presidente, pero entienden perfectamente más allá de los aspectos técnicos “*de qué se trata*” y como los afecta. En este sentido debería ser responsabilidad de la sociedad saber de qué modo utiliza la comunidad científica los recursos que ella ayuda a financiar. Esta cuestión marca la responsabilidad política de la sociedad con respecto a la ciencia. Pero también hay una responsabilidad de la ciencia con respecto a la sociedad. La ciencia tiene la responsabilidad ética y política de divulgar sus conocimientos, de comunicar sus actividades y de comunicar a la población cuáles pueden ser las consecuencias, tanto positivas como negativas (siempre que puedan ser evaluadas) que esas investigaciones pueden tener para la sociedad y que la evaluación de ciertos proyectos no sea unilateral, sino que comprometa a todos los involucrados.

Los hombres tienen derecho a saber qué consecuencias pueden tener sobre sus vidas determinados desarrollos científicos y si están dispuestos o no a correr los riesgos y pagar los costos. Pero tal cosa demanda una sociedad que verdaderamente genere prácticas con plena y real participación de sus integrantes. En el logro de este tipo de ordenamiento político es el aporte de las ciencias en general, pero de las ciencias sociales en particular, a las que cabe la tarea de presentar los problemas. Si las ciencias naturales tienen, entre otras, las tareas de establecer cuáles son los productos de la acción humana que perjudican su medio y de qué forma se puede revertir esta situación, produciendo el conocimiento para la obtención de desarrollos alternativos, por otra parte, las ciencias sociales tienen la responsabilidad de investigar las influencias sociales políticas y económicas de los factores que contribuyen a generar prácticas sociales y conductas destructivas.

Frente a esta problemática siempre aparecen los que afirman que es imprescindible poner límites y controles, comités de investigación, tribunales de éticas, juicios, castigos, condenas. Por lo tanto, un planteo que se exprese en términos de márgenes o límites de la libertad se presta a sospechas. La manera más usual de soslayar su sentido más profundo, es el hablar de libertades restringidas: la libertad consistiría en la elección entre algunas pocas opciones permitidas. Pero, ¿cuál es la medida de la restricción o del límite? Siempre el exacto término cuantitativo práctico está dado por una revelación o una intuición injustificada. Así, hablar de una libertad condicionada es hablar de una libertad oprimida, lo que es una contradicción en los términos.

Por otra parte, hablar de libertad absoluta ofrece también sus dificultades. En efecto, la libertad debe reconocer en primer lugar los propios condicionamientos de la libertad material, su despliegue práctico de posibilidades y, además, las múltiples posibilidades que siempre obligan a elegir. En este sentido frases tales como: “*la libertad de uno termina donde comienza la libertad de los demás*” pone todo el acento en el sujeto puntual, ignorando precisamente que el ámbito de realización de cualquier tipo de libertad es precisamente el colectivo.

¿Cómo se regulan las relaciones para que éstas no se conviertan en el terreno donde unos coaccionan y someten a los otros? En una visión más plena, lo libre no necesita fijar un límite externo, en general presentado mediante declaraciones, proclamas o leyes, tan arbitrarias como inútiles: es la misma libertad la que fija su límite, pues es ella misma la que no es más allá de sí misma. Los enemigos de la libertad son aquellos que quieren instituir una visión última del mundo y del hombre.

Limitar, enmarcar, reglamentar la libertad de investigación, para que no se convierta en *libertinaje* reclaman muchos de los que ven a la ciencia como un potencial peligro o no quieren la inclusión de otros que no piensan igual. Libertad y libertinaje son palabras parecidas, pero en su sentido más profundo verdaderamente contradictorias. El comportamiento libertino es antojadizo, egoísta, obra sin reflexionar y sin tener en cuenta a los otros. La libertad implica un comportamiento en un todo contradictorio con el anterior. La libertad es esencialmente responsabilidad y solidaridad, frente a sí mismo y frente a los demás.

La tarea científica es una de las más importantes que el hombre pueda realizar, en tanto es una de las bases para el desarrollo material cuanto cultural y espiritual de la especie. Pero ella no se sustrae del entorno histórico, social y político del que forma parte. Es indudable que la ciencia no produce todo tipo de conocimientos, sino aquellos que el sistema le impulsa a producir. Sin embargo, ello no es motivo para que la descartemos. En el devenir de la sociedad y las instituciones la ciencia tiene un papel fundamental, no como la instancia inmaculada, neutra y objetiva que es la medida de todas las cosas, sino como un quehacer también contradictorio que requiere una reflexión acerca de cómo enfrentar los conflictos.

La ciencia no puede aceptar límites a la libertad de investigación, el hacerlo condena a los mismos científicos tanto a la esclavitud de las teorías cuanto de las instituciones. El aceptar límites implica el recorrido unilineal de aquel que establece el límite. Por otra parte, los límites no se ponen en forma abstracta sino puntualmente y, por lo tanto, revelan simplemente el modo en que determinadas cosmovisiones buscan imponerse sobre otras. Todo esto no significa que cada uno haga lo que se dé la gana en forma arbitraria, sino que trate de establecer que la in-

tención de poner límites externos y preestablecidos es una práctica totalitaria que finalmente termina con la ciencia misma. En tanto que la libertad “*ilimitada*” encuentra ella misma una regulación que la fortalece y que es el ámbito de desarrollo, no sólo de la ciencia sino de toda actividad humana.

Parte II

Los fundamentos en el campo

I Justificación del caso de aplicación problemas y criterios de elección

Cuando se considera a la epistemología como una *red de totalidades discretas*, atravesada por otras redes externas e internas, se presentan no pocas dificultades a la hora de realizar un recorte que permita conformar el *asunto* para una investigación. Las dificultades no son el producto de un déficit metodológico o de una inconsistencia teórica, sino de la *complejidad* intrínseca del modo en que se interdeterminan los entramados de las redes. Los abordajes pueden ser múltiples, exploratorios, descriptivos, explicativos. Pero si se quiere analizar el modo en que las mismas redes se tejen y los procesos se interdeterminan complejamente, entonces el enfoque debe ser dialéctico. No nos referimos al esquema escolar, tesis, antítesis, síntesis, sino a la consideración de aquellos aspectos que son relevantes no en sí mismos, sino en relación con la investigación en su pretensión de alcanzar sapiencia sobre el modo de inserción en el fluir del devenir que se analizará.

Las intersecciones que conforman el entramado de redes se realiza a diferentes niveles. No solo los recortes temporales y espaciales, exigen establecer criterios de selectividad, en nuestro caso la epistemología argentina entre las décadas del setenta del siglo XX y primera del siglo XXI, sino también las cuestiones que se privilegiarán para su consideración. Estas podrían ser de muy diversa índole, como su producción teórica, su inserción institucional, sus prácticas en el campo, su relación con otras redes externas, como las políticas, las económicas, las culturales y otras, o con las redes internas, los vínculos entre autores, obras, escuelas, corrientes y más. Como se ha señalado, un enfoque holístico demanda una mirada estrábica, con un ojo puesto en el todo y el otro puesto en las particularidades y en un control intelectual y emocional que permita que aflore una racionalidad sensible, capaz de rectificar el conjunto de hipótesis como prejuicios (juicios previos) del que toda investigación parte.

Nuestro país ha permanecido a la saga de muchos desarrollos científicos, sociales y culturales. No entraremos en las causas de esta cuestión, aunque más adelante pueda aparecer como discusión a partir de los temas planteados por los autores. Esa situación trajo como consecuencia que también en el campo de la producción teórica de la ciencia, cuanto de las temáticas epistemológicas, imperara el criterio de que la epistemología versa sobre la discusión en torno a cómo debe investigar la ciencia y cuáles son sus métodos más adecuados. Las corrientes vernáculas adoptaron las posturas venidas del exterior, principalmente de Europa y Estados Unidos, que ejercían un dominio no sólo económico sino también cultural sobre el resto del mundo.

Durante los períodos de la consolidación nacional a nivel político, también se produjeron fuertes influencias en las instituciones educativas y científicas, se recibió una gran influencia de aquellos países mencionados y de las corrientes filosóficas que, surgidas de otras realidades, se querían imponer sin tener en cuenta las características y los problemas propios de la región. Esto es importante porque da cuenta del marco en medio del cual surgirían las nuevas visiones.

Las clases medias, más educadas, sobre todo a fines del siglo XIX y principios del XX, recibían la influencia de las concepciones filosóficas y científicas europeas que a todas luces representaban lo más granado del positivismo imperante en aquellos tiempos.

Las clases bajas, alimentadas por la creciente migración, se impregnaban de las ideas del anarquismo y del socialismo traídas por los migrantes, que si bien diferían en sus concepciones respecto de la política, coincidían en cambio con respecto en su consideración sobre la ciencia. El país se formaba intelectual e ideológicamente bajo esas tradiciones y las mismas instituciones políticas, educativas, en definitiva, todo el orden institucional nacía y se desarrollaba bajo esas influencias, que aún perduran con gran fuerza.

Algunos de los representantes más importantes de aquel período fueron José María Ramos Mejía, José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge entre otros. Estos autores tuvieron una preocupación principal en relación con la generación de condiciones que permitieran la construcción de un “*país moderno*”, que heredaba al mismo tiempo la dicotomía sarmientina civilización y barbarie. Por aquellos tiempos todavía las reflexiones sobre las ciencias se encontraban contextualizadas por la filosofía y los problemas del conocimiento científico no se diferenciaban claramente de la gnoseología o teoría del conocimiento y se desarrollaban bajo la denominación de *filosofía de la ciencia*.

El término epistemología que hace referencia más específicamente a las condiciones de producción y validación del conocimiento científico, es más tardía. Su consolidación se encuentra más vinculada a las tradiciones neopositivistas, que se desarrollaron más entrado el siglo XX. Pero este término sufrió ambiguas *significaciones* a causa de las tradiciones positivistas que iban quedando atrás y de los embates del neopositivismo, que buscaba prescindir de las cuestiones psicológicas o sociológicas y que se fortalecía ganando espacios institucionales. También a causa de la emergencia de corrientes críticas, que sufrían reveses e impedimentos para su desarrollo e inserción en el campo. Todo este panorama se agravaba a causa de las permanentes interrupciones del orden democrático. Las luchas en el campo no se limitaban exclusivamente a las fuerzas argumentales de las corrientes en pugna, las circunstancias políticas eran determinantes del modo en que se ganaban los espacios y de quienes dirigían las instituciones de la ciencia. Las formas de colonización política se traducían en formas de colonización epistemológicas.

Este es un elemento a tener en cuenta, a la hora de la evaluación de cómo las *ideas* y las *prácticas*, en el campo de la epistemología argentina, se encuentran profundamente afectadas por las *lógicas* que las animan y cuáles fueron las actitudes de sus actores principales.

Por otra parte, la crisis del consenso ortodoxo y el surgimiento de propuestas epistemológicas alternativas que tienen que ver con miradas desde la hermenéutica, visiones historicistas que privilegiaban el contexto de descubrimiento, la influencia de corrientes críticas como la Escuela de Frankfort, el estructuralismo y más tarde el posestructuralismo fueron modificando con el correr del tiempo los escenarios y los balances de la inserción en el campo.

Como en casi todos los países del mundo la epistemología se consolida en los recintos universitarios. En nuestro país, a partir de la década del 50 y del 60, desde los ámbitos universitarios nacionales surgen importantes figuras que logran plantear, con cierto grado de *originalidad*, temática epistemológicas sobre la ciencia en general y sobre la ciencia vernácula en particular. Todo ello va constituyendo un nivel *metacrítico* de la epistemología. La discusión ya no es solamente sobre la investigación científica y sus métodos, sino también sobre las distintas posturas epistemológicas. Las disputas de la década del 60 en torno a la ciencia, no solamente

se elevaban al nivel de la *metacrítica* al referirse a posturas epistemológicas surgidas en Europa y Estados Unidos, las mismas discusiones suscitan una *metacrítica* de las posturas vernáculas.

El siglo XX fue muy conflictivo para la Argentina, con momentos de esplendor en los ámbitos intelectuales de la ciencia y del arte, cortados por feroces dictaduras que no solamente interrumpieron los procesos democráticos, sino que además destruyeron la educación y la investigación con efectos devastadores para la cultura y para el futuro del país.

El 29 de julio de 1966 se produce un acontecimiento que se conocería de allí en más como *la noche de los bastones largos*. Esa noche la universidad fue intervenida por la dictadura de Onganía y cientos de profesores y alumnos fueron detenidos, encarcelados y muchos de ellos expulsados del país. El pensamiento, en todas sus formas y sin sutiles distinciones era considerado algo peligroso.

A pesar de todos los reveses que sufrían las personas y las instituciones en medio de estos cortes feroces llegó a configurarse un constructo epistemológico argentino, que con el correr del tiempo se fue haciendo más tangible e influyente en el campo de la educación universitaria, de los modelos de investigación que surgían de ellos y de las políticas científicas.

Las décadas de los 60' y 70' fueron enormemente convulsionadas, creativas y prolíficas en producciones en todas partes del mundo y en todos los campos. En otros ordenes culturales, en Argentina se habla del surgimiento de un Jazz argentino, de un Rock nacional, de vanguardias estéticas similares a las europeas o norteamericanas teniendo como epicentro el Instituto Di Tella, de nuevos movimientos sociales, de una nueva forma de organización y de lucha de la clase obrera argentina y de los movimientos estudiantiles que acompañaban el espíritu de la época. Sobre todas estas producciones hay un reconocimiento cultural y social, pero de la conformación de una epistemología argentina apenas se habla. Es importante decirlo, las influencias de todos estos fenómenos culturales se multiplicaron en todo el mundo gracias al creciente desarrollo de los medios masivos de comunicación, pero para que esas influencias prosperaran, dando como resultado algo nuevo, distinto, con características propias, *había que tener con qué* y en la Argentina de los 60 y 70 estaban dadas las condiciones para ello, es decir para que, por ejemplo, el Rock no fuera una copia del Rock norteamericano o inglés, y para que la epistemología tuviera sus voces propias. Entendemos que la producción de la epistemología argentina tiene, por lo menos hasta hoy una de las más grandes influencias a nivel continental.

Estos son algunos de los motivos por los que decidimos anclar en algunas producciones de la epistemología argentina para interactuar con ella desde nuestras propias posturas.

A lo largo de toda la primera parte de este trabajo, se han desarrollado una serie de conceptos que han tenido la pretensión de pensar nuevas categorías de análisis para la reflexión en torno a los vínculos entre la filosofía y la ciencia, reconsiderando de éste modo una manera diferente de entender a la epistemología como disciplina científica y filosófica.

Como se ha señalado en la introducción, tal empeño soporta el peso de más de tres mil años de significación de conceptos, muchos de los cuales se han enraizado en nuestro discurso, y han condicionan de algún modo nuestra forma de pensar, no sólo por su contenido, sino por el modo en que hacen que funcionen nuestras mentes. Pero además, muchos de esos conceptos fueron objetos de feroces luchas, de obstinados intentos de *significación*.

La construcción de nuestro marco teórico no fue el armado de categorías tomadas prestadas para luego ser aplicadas al asunto de investigación, sino un esfuerzo constructivo sobre la base de un diálogo con aquellas tradiciones, o por lo menos con las que atraviesan nuestro propio discurso.

Entre otras invitadas a esta obra, se encuentran disciplinas, si no expulsadas, por lo menos olvidadas, en lo que hace a la teorización sobre las cuestiones epistemológicas, nos referimos a la *ontología* y a la *metafísica*. Entendemos que esas construcciones fundamentan debidamente nuestra lectura de los asuntos puestos en cuestión. Sin embargo, nos parece importante que esas teorizaciones sean puestas en juego como herramientas capaces de producir una reflexión sobre las *ideas* y las *prácticas* del mismo campo sobre el que se ha teorizado. La realización de esta tarea no tiene como propósito contrastar la eficacia de las categorías, ni emitir juicios condenatorios o laudatorios sobre los asuntos que analiza. Simplemente se trata de una forma de asistir al campo, a un campo común, de producción colectiva como un ejercicio de autorreflexión que entiende que nada de lo que en el campo ocurre le es ajeno y que no debería ser ajeno para nadie.

Hemos adoptado la idea defendida por unos y atacada por otros de que el campo de la epistemología es un campo de luchas. Hemos reflexionado sobre la motivación de esas luchas y hemos pensado que se encuentran impulsadas por diferentes *lógicas de la voluntad*. Hemos afirmado que las consecuencias del conducirse por una u otra lógica generan resultados propicios o perjudiciales; no sólo para ese campo, sino para los demás campos con los que se inter-determina, (vínculos con otras *redes de totalidades discretas*); además de afirmar que las consecuencias que esas lógicas producen pueden ser detectadas a través de las construcciones discursivas, *ideas*, y de los actos, *prácticas* a través de una serie de indicadores.

Habría muchos ejemplos para analizar, tanto en la tradición epistemológica mundial como en la que se ha desarrollado en nuestro medio. Elegimos a la tradición epistemológica desarrollada en la Argentina por todos los motivos expuestos, pero además no solo porque es la más próxima y en medio de la cual se inserta nuestra reflexión, también determinada por ella, sino porque tiene una historia, una riqueza y una madurez, que permite poner en juego todas las categorías elaboradas. A tal punto esto es así que sobrarían ejemplos y casos de producción de *ideas* y de *prácticas* que valdría la pena analizar, y esto nos obliga a justificar un nuevo recorte.

Al pensar este proyecto vinieron a nuestra mente decenas de nombre y de obras. Personalidades con producciones relevantes e influyentes en el campo de la epistemología vernácula e internacional como Enrique Marí, Mario Bunge, Rolando García, Thomas Moro Simpson, Esther Díaz, Eduardo Rabossi, Gregorio Klimovsky, Oscar Varsavsky y otros muchos.

No es interés de este trabajo hacer un análisis exhaustivo de la epistemología argentina, sino seleccionar algunos autores y obras que fueran representativas de aquellas corrientes más influyentes. Centramos esa representatividad en la capacidad para imprimir y modelar las *ideas* y las *prácticas* en el campo. Su influencia es detectable en las formas en que se reprodujeron y en el modo en que determinaron perfiles institucionales, educativos, de políticas científicas. La elección no era sencilla y siempre existiría el riesgo de pensar, ¿por qué unos y no otros?

Entendimos que el mejor criterio de selección era tener en cuenta a aquellos que realizaran consideraciones y expusieran en polémicas públicas abiertas sus diferencias, así como los que resultaran más claramente referentes de posturas con fuerte presencia en el campo. Surgieron entonces con claridad los nombres de Gregorio Klimovsky y Oscar Varsavsky. Ninguno de ellos tiene una producción tan prolífica como la de Mario Bunge, o tan diversificada como la de Rolando García, o tan novedosa como la de Esther Díaz, pero los consideramos como de los más representativos de corrientes antagónicas, que a pesar de haber pasado varias décadas todavía atraviesan de modo muy influyente nuestras instituciones educativas, nuestros institutos y centros de investigación, el imaginario social general, e incluso el imaginario de la comunidad científica cuyos miembros son legos en materia de epistemología. Ellos han dejado marcas en nuestras ideas y prácticas científicas y se encuentran en el fondo de toda discusión, no solamente en relación a discusiones teóricas, sino en todas aquellas polémicas que hacen a la discusión de los modelos de políticas científicas que el país debe seguir y que son determinantes del lugar que ocupa la investigación científica en el proyecto social argentino.

Más allá de todos los matices y diferencias entre las numerosísimas corrientes epistemológicas, siempre nos ha parecido que una de las más ricas páginas sobre las polémicas y controversias epistemológicas, de las que expresan modos radicalmente opuestos de concebir a la epistemología es la famosa polémica Popper Adorno en torno a la disputa del positivismo. La polémica se produce en ocasión de Congreso de Tubinga que en 1961 se dio en la Sociedad Alemana de Sociología y que luego se publicara en un voluminoso tomo titulado *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, (1969).

Hacemos referencia a esta polémica porque no es una más, sino que es la que divide aguas entre las corrientes ortodoxas de la epistemología y las corrientes críticas. Habida cuenta de que ni las corrientes ortodoxas ni las corrientes críticas son homogéneas, sino que, por el contrario, despliegan matices que llegan en ocasiones a producir acercamientos insospechados.

Por supuesto que la polémica Popper Adorno subyace en los numerosos escritos de ambos pensadores, pero los artículos del congreso de Tubinga del '61, exponen de manera *descarnada*, abierta, sin concesiones las diferencias. No son una íntima reflexión sobre ideas, fueron escritos para el combate cara a cara, para exponer públicamente la pulseada entre ambos autores y ambas corrientes y en ese sentido dejan ver aquellas ideas que en otros escritos más *cuidados* aparecen más discretamente. Aquella polémica fue trascendente y todavía tiene una dramática actualidad.

La epistemología argentina tuvo su propia polémica, no con motivo de un congreso, sino de la publicación de una entrevista realizada a Gregorio Klimovsky por la revista Ciencia Nueva, Revista de Ciencia y Tecnología, a principios de 1971 y cuyos dichos fueron respondidos por Oscar Varsavsky en un número posterior. Esa polémica fue posible por el cambio de condiciones políticas tras la caída de Onganía y la transición hacia la democracia del gobierno de Lanusse.

Se consigna que las apreciaciones de Klimovsky provocaron gran revuelo entre otros intelectuales y hombres de ciencia del momento, lo que suscitó una serie de entrevistas posteriores que finalmente fueron publicadas en 1975 por la misma revista en un libro que llevó el título de *Ciencia e ideología, Aportes polémicos*, del que participaron Jorge Schvarzer (Ingeniero),

Manuel Sadosky (Doctor en Matemática) Conrado Eggers Lan (Doctor en Filosofía), Rolando García (Doctor en Física), Tomás Moro Simpson (que carece al igual que Klimovsky de títulos académicos).

Ciencia Nueva era una revista mensual, de cerca de 70 páginas, que salió entre 1970 y 1974. Publicó 29 números sobre temas de ciencia, epistemología, políticas científicas, tecnología y otros, por el que pasaron más de 300 personalidades de los ámbitos científicos, académicos e intelectuales de aquel momento.

El considerar una polémica que tuvo lugar hace tantos años puede parecer anacrónico, pero, como se ha dicho, se justifica en el hecho de que en ella encontramos el origen de posturas que hasta la actualidad siguen afectando las ideas y las prácticas en torno a la ciencia, la educación, el rol de la universidad, las políticas científicas y la relación entre la producción de conocimiento científico y el modelo de sociedad al que se aspira. Y por supuesto, cuales son los métodos que hacen posible un conocimiento científico “*estimable*”. Una es la clásica de que la ciencia produce un conocimiento neutro, objetivo, que no debe contaminarse ideológicamente y que es garantía de verdad y de progreso del conocimiento, representado por Klimovsky. La otra es que la ciencia no puede separarse de la ideología y que por ello debe tener claro cuáles son los proyectos políticos con los que se ve comprometida.

Si bien el libro recoge las entrevistas realizadas a todos los mencionados, el centro temático está dado por las diferencias entre Klimovsky y Varsavsky, a partir de la cual el resto de los autores toma posición, de allí el nombre de la polémica.

Es de considerar que Klimovsky y Varsavsky tuvieron por lo menos una relación muy cercana. En su autobiografía *Mis diversas existencias*, Klimovsky refiere a la muy estrecha relación que ambos supieron tener, la que llegó incluso a una frecuentación familiar. Pondera Klimovsky la gran inteligencia de Varsavsky y dice que aprendió mucho de él, aunque también pone énfasis en las muy ríspidas discusiones entre el grupo que Rolando García, Gino Germani, Manuel Sadosky, el mismo Varsavsky y otros tenían, a la hora de la discusión sobre temas de política y filosofía que los convocaba. Fueron justamente los artículos publicados en la revista Ciencia Nueva, los que produjeron el distanciamiento definitivo. Klimovsky entiende que la prédica *anticientificista* de Varsavsky no sólo perjudicó a la ciencia sino a él personalmente. Este tipo de situaciones se puede explicar a partir de las consecuencias que producen los modos de luchar y las lógicas que los impulsan.

Varsavsky tuvo mucho éxito en cuanto a su prédica y a su punto de vista. Mucha gente simpatizaba con su posición, de modo que influyó en muchos investigadores de cierto sector del ambiente científico y, sobre todo, en estudiantes. De manera que durante algún tiempo fui bastante mal mirado por los muchachos anticientificistas. Alguna vez me ocurrió que, caminando por alguna vereda, advertí que dos chicas me miraban y decían en voz lo suficientemente alta como para que yo escuchara: "Ese es el científicista Klimovsky". Es una acotación para mostrar que tomar posiciones intolerantes a veces hace que gente que se ha querido mucho se distancie. (Klimovsky, 2008, p.99)

Cuando el péndulo político no fue favorable para las ideas de Varsavsky consecuencias similares surgieron pero en contra de éste, desde los sectores “*cientificistas*” que dominaban el campo, principalmente desde los niveles de autoridad de las instituciones educativas, científica y de investigación.

Si bien el centro de la polémica gira en torno a los artículos mencionados, traeremos a colación algunos otros textos que nos ayudarán a completar el análisis.

II Klimovsky

Klimovsky en las ideas

Klimovsky (1922-2009) se dedicó al estudio de la matemática y sin haber obtenido título de grado alcanzó el cargo de decano de la Facultad de Ciencias Exactas de la UBA por méritos equivalentes. Realizó algunos aportes en teoría de conjuntos y luego pasó de la lógica matemática a otras disciplinas filosóficas como la filosofía de la ciencia. Publicó muy poco, pero consiguió gran predicamento entre sus colegas. En el año 1966, en la llamada *Noche de los Bastones Largos*, cuando el dictador Juan Carlos Onganía intervino la universidad se vio obligado a renunciar. Fue en 1972 fundador del SADAF (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico) que todavía funciona.

Muy brevemente se podría decir que Klimovsky es uno de los máximos representantes de la filosofía analítica y de la tradición del positivismo lógico, aunque con algunos matices. Próximo a Popper y a Bunge proclama la neutralidad de la ciencia y en más de una declaración o entrevista a manifestado su opción por una tecnocracia que sustituya a la clase política. Su pequeño libro *Corrientes Epistemológicas Contemporáneas* es una breve síntesis de las posturas más conocidas. Su obra *Las desventuras del Conocimiento Científico*, es más amplia y dedica extensos capítulos a ponderar las virtudes de los sistemas axiomáticos y las visiones de corrientes neopositivistas. Si bien dedica un poco más de espacio, en este libro, a eso que denomina “*epistemologías alternativas*” dedica a Kuhn un par de breves capítulos y a Lakatos, Feyerabend, Piaget, Bachelard y Althusser los despacha sintéticamente con observaciones generales y críticas peyorativas y descalificadoras. El libro es de 1995 y no son mencionados pensadores de las corrientes post-estructuralistas como Foucault o Deleuze de larga trayectoria para ese momento, a los que podría haberle dedicado una atención crítica en la que estableciera sus diferencias, dada la difusión que alcanzaron esos autores.

Entendemos que todo epistemólogo, tiene la responsabilidad de pensar críticamente todas las propuestas de su área disciplinar, sobre todo aquellas más antagónicas a la suya, o incluso de otras áreas externas en las que se pudieran encontrar cuestiones que merezcan ser pensadas en la propia.

¿Tiene valor que la ciencia se interese por otras producciones discursivas, incluso no científicas, como por ejemplo provenientes del arte o de las de las creencias comunes o de otros saberes? ¿Cuál debería ser el motivo para que Klimovsky se ocupe por ejemplo de Feyerabend? Desde nuestro punto de vista porque es el mejor modo de enriquecer las propias posturas y de beneficiar al campo debatiendo con los opositores. Pero el argumento de Klimovsky no atiende a estas razones epistemológicas, sino que apunta a motivos de orden político considerados por él como espurios. Dice Klimovsky “... *debemos referirnos en Particular a la obra de Paul Feyerabend especialmente en virtud de la amplia difusión que han tenido sus ideas entre ciertos sectores culturales.*” (Klimovsky, 1995, p. 380). Similar argumento establece

Klimovsky en 1971 en relación a quienes afirman que la ciencia no puede sustraerse de determinaciones ideológicas. Los sectores culturales que le prestan atención a Feyerabend son aquellos que forman parte de los ámbitos científicos, de educación, investigación, intelectuales e institucionales que podrían modificar los criterios o “paradigmas” que orientan esas actividades y que para Klimovsky no representan adversarios en las ideas, sino enemigos de la ciencia, es decir, de su concepto de ciencia y que responden a su parecer a conductas “*patológicas*” (en palabras de Klimovsky). La consideración sobre las ideas de Feyerabend por parte de Klimovsky, son por disputas en torno a la posesión del campo.

En una sociedad libre a la Feyerabend, se pondrá coto a las investigaciones científicas (lo cual supondría una liberación) y se redistribuirían los recursos nacionales para que magos, mentalistas, médicos alternativos y otros ciudadanos pudiesen tener su oportunidad gnoseológica y práctica. Como el lector puede advertir, queda plenamente justificado el título de un artículo publicado recientemente por la revista *Scientific American*, que hace referencia a Feyerabend llamándolo “el peor enemigo de la ciencia”, o bien, “el Salvador Dalí de la Filosofía” (Klimovsky, 1995, p. 384)

Este párrafo pone al descubierto la preocupación de Klimovsky, el destino de los criterios de científicidad que podrían incluir a esos epistemólogos que él considera peligrosos, además de afectar la distribución de la renta para ciencia y técnica.

En lo que sigue analizaremos el modo en que Klimovsky presenta en varias obras, una postura defensora de la neutralidad valorativa de la ciencia y de la no contaminación ideológica, pero encara las disputas epistemológicas como verdaderos combates políticos. Como se verá no lo criticamos por ello, sino por negarlo.

La entrevista

En mayo de 1971 la revista *Ciencia Nueva* realiza una entrevista a Gregorio Klimovsky y la publica en su número 10. El tema principal que se tocó fue sobre la relación entre ciencia e ideología. Analicemos los argumentos centrales que sostiene Klimovsky en la entrevista de la revista *Ciencia Nueva*. Para abordar el problema de la relación entre ciencia e ideología Klimovsky establece cuatro definiciones de ideología que afectarían de modo diferente la producción de conocimiento científico.

Un primer concepto de “ideología” es: el de conjunto de conceptos y presuposiciones al que un científico tiene que recurrir para poder expresar y desarrollar sus teorías. (...) Ideología en el sentido de “marco conceptual teórico” es el tipo de concepción general previa que un científico adopta para discutir una disciplina o una teoría. (...) Eso muestra que hay un primer paso en que son conceptos lo que la ciencia necesita presuponer, pues de lo contrario no podríamos pensar ni proponer hipótesis. Ahora bien, este tipo de ideología no tiene mucho contenido político en general, pero está ahí indudablemente y es totalmente cierto que un científico que desarrolla una investigación, debe partir de numerosas presuposiciones. Uno de los “slogans” que por ahí corren, según el cual es imposible que se haga ciencia sin que exista ideología, ya que ella está en los conceptos y presuposiciones que el científico está adoptando, es totalmente cierto; es algo que ni siquiera se puede discutir, es la verdad incuestionable. Lo que ocurre es que todo ello no implica algo que conspire contra la objetividad de la ciencia; después vamos a discutir este punto. (Klimovsky, 1975, pp. 13 a 15)

Aquí se entiende ideología como una cosmovisión, esto es, las ideas que se eligen para abordar y entender el mundo. Pueden identificarse con las teorías científicas mismas y al decir

de Klimovsky este sentido de ideología es *inevitable*. Y desde su punto de vista no tiene “*mucho contenido político en general*” y no conspira contra la objetividad de la ciencia. No profundizaremos aquí sobre la argumentación de que esa concepción de ideología no evalúa los contenidos, por llamarlos de algún modo, ideológicos espurios, que esas cosmovisiones pudieran tener, afectados en su raíz por prejuicios metafísicos o políticos, o emocionales. Son puntos de partida sin más. Creemos que esos criterios ideológicos, para Klimovsky espurios, están presentes en la elaboración de los axiomas, de los términos primitivos y de los fundamentos teóricos, que no son *inevitables*, término con el que el periodista concluye el razonamiento de Klimovsky y éste no contradice, sino que no podrían no estar, porque el pensamiento científico no surge aislado del complejo entorno en medio del que se produce. Esos principios y fundamentos son puntos de partida necesarios como dice Klimovsky, pero no son neutros desde lo que él considera *ideología espuria*. Entendemos que la postura de Klimovsky adhiere a la idea de que son legítimos por evidentes por sí mismos y por lo tanto incuestionables. Pero, ¿qué pasaría si se los cuestiona? Creemos que en principio quedarían expuestos los aspectos considerados por Klimovsky espurios, esto es, *políticamente ideológicos*, lo que para nosotros no sería ninguna falta grave, pero sí lo muy grave es que al negarse la reflexión sobre ellos se imposibilita su revisión y se convalida el prejuicio de los fundamentos incuestionables.

Otra pregunta es: ¿Qué dimensiones entran en juego a la hora de revisar *esa ideología inevitable*? La política, sin dudas, ya que dicho análisis puede revelar los nexos, las motivaciones, los prejuicios, orientados por modos de llevar adelante la investigación científica. Y por otro la *metafísica*, ya que el fundamento tiene dimensiones no sólo gnoseológicas, sino ontológicas. En sus términos primitivos y axiomáticos el científico expresa mucho más que modos de razonar, pone en juego sus convicciones sobre el mundo. Las raíces positivistas de Klimovsky le llevan a rechazar toda injerencia que pueda organizarse en supuestos metafísicos, a los que equipara con las artes de los mentalistas.

Klimovsky produce un *deslizamiento*. La idea extendida y que comienza a permear los ámbitos académicos de que no hay ciencia sin ideología ya no puede ser rebatida *inquisitorialmente*, se la acepta, “*es la verdad incuestionable*”, (aunque no quiera reconocer que es incuestionable por cuestiones políticas) y *trafica* con ella con la *intención* de reconvertirla y *re significarla*. Es como si dijera: Está bien muchachos de esta década revolucionaria, hay ideología en la ciencia, pero yo les voy a explicar cuál es la buena y cuál es la mala. La buena, es la que no afecta los criterios y estándar de la objetividad científica de las corrientes epistemológicas serias, dentro de las que obviamente yo me incluyo. Las malas, las que pretenden sostener un relativismo ideológico que ponga en cuestión los fundamentos de verdad y objetividad del conocimiento científico. ¿En qué medida es reprochable esta asistencia al campo por parte de Klimovsky? No lo es en tanto defiende desde su postura ideológica un modo de entender la ciencia. No lo es, en tanto opera políticamente mediante declaraciones que tienen la intención de *significar* a la ciencia y la epistemología, con el fin de que sus ideas tengan un lugar relevante en el campo, con el objetivo de incidir en él para que las ideas y las prácticas que se producen transiten por aquellos caminos que considera correcto. Tiene Klimovsky todo el derecho a pensar y luchar por sus convicciones. Sin embargo, se advierte una *intencionalidad* que apunta, no al enriquecimiento del campo científico y epistemológico sino a su *dominio*. Veámoslo con mayor

claridad en sus consideraciones sobre lo que denomina segundo y tercer tipo de ideología.

El segundo tipo de ideología es el que hoy se conoce con el nombre de "ideología según la sociología del conocimiento". Ella consiste en el hecho de que toda persona, por estar ubicada en un momento histórico, en un contexto social, en determinado grupo o clase, tiene una determinada perspectiva para recoger información o para ver las cosas. (...) Es muy cierto, creo, que la sociología del conocimiento es un factor importantísimo, muy digno de tenerse en cuenta. Lo que no está muy claro es si realmente es algo más que un mero factor (es decir, si es un obstáculo insalvable) o, por el contrario, es superable en el sentido de que con suficiente adiestramiento y crítica la gente pueda darse cuenta de las limitaciones de su propia información. (Klimovsky, 1975, pp. 15 y 16)

Klimovsky avanza en el proceso de *deslizamiento* en la consideración sobre la ideología. El no cree que sean un "*obstáculo insalvable*" las objeciones puestas por la sociología del conocimiento. Más adelante en el reportaje, y en muchos otros artículos publicados, sostiene que la caída en el *subjetivismo* y el *relativismo*, se debe a una falta adecuada de información, tal como si la información fuera un valor en sí mismo y no estuviera determinada en su consideración por los presupuestos ideológicos (sean del tipo que sean) a partir del cual se evalúa.

La politización creciente de la sociedad en las décadas del 60 y del 70 tiene como uno de sus principales actores al movimiento estudiantil. Los ecos del Mayo-Junio del 68 todavía resuenan con mucha fuerza. La crítica y la polémica están a la orden del día, y lo que aparece cuestionado por los estudiantes no es sólo el orden político general, sino las políticas universitarias, los principios de autoridad, las formas de producción de conocimiento y destino de esa producción. Pero no son sólo jóvenes *imberbes*, los que de modo revoltoso perturban la serenidad de los claustros. Nuevas camadas de intelectuales, de científicos, de profesores universitarios, forman parte de esos vientos de crecientes de renovación. Las producciones teóricas de muchos de estos intelectuales, (pensemos que por estos tiempos salen a la palestra pensadores como Foucault, Deleuze, Chomsky, las nuevas generaciones de la escuela de Frankfurt y algunos un poco más viejos) ocupan el centro de todos los debates relevantes. No se puede decir de hombres de esa talla simplemente que están equivocados, o "*que les falta información*". El clima cultural desequilibra el orden y las jerarquías establecidas e influye en todos los niveles de la cultura. Lo que está en cuestión es la disputa por el campo. Todos reconocen que la batalla por la epistemología es decisiva para el destino de la ciencia y de la sociedad.

Klimovsky, como representante de la ortodoxia se ve profundamente amenazado por las nuevas corrientes, sus declaraciones son una estrategia política, de marketing, un emprendimiento publicitario, para ganar terreno en el campo, la suya es una embestida en contra de las "nuevas ideas". Aunque a los legos les parezcan eruditas, no están formuladas para el debate académico y epistemológico, sino para la disputa política.

Y hace muy bien, las convicciones sobre cómo es y cómo debe ser la ciencia no se pueden separar de la idea de cómo es y de cómo se espera que sea un mundo mejor, al que esas declaraciones esperan realizar algún aporte. Pero hay deslealtad en sus procedimientos, ya que niega la disputa política haciéndola pasar por epistemológica y rehúye de la polémica epistemológica al no tratar en esos términos los argumentos de sus adversarios. El problema radica en que no hay intenciones de dialogar con ellos. No aparece en su discurso la pregunta sobre que hay en el discurso de sus oponentes que le permita reflexionar más profundamente sobre sus propios argumentos. No parece proponer, como nos decía Einstein, un diálogo ami-

gable y fecundo, sino “*algo que nace de la ambición personal y del temor al rechazo*”, una lucha estimulada por *lógica de la voluntad del poder como dominio*.

Klimovsky se inquieta porque sabe que en ese contexto histórico, la palestra pública pertenece a sus adversarios, que el clima cultural los favorece, lo que más le preocupa de Var-savsky es como con simpatía lo siguen los jóvenes y como con recelo lo catalogan a él de “*el científicista Klimovsky*”. Pero también sabe que el orden institucional, las estructuras de producción y reproducción del conocimiento siguen en manos del paradigma que defiende y que es necesario dar la batalla antes de que todo eso se pierda. Esto se pone más claramente de manifiesto en su tercer definición de tipos de ideología.

El tercer tipo de ideología es el que encierra un cierto sentido despectivo; es el que a veces utiliza Marx y también Mannheim, el sociólogo que quizá sea el responsable de llamar la atención acerca del ya discutido segundo tipo de ideología. Este tercer tipo se evidencia en que muchas personas, en virtud de sus intereses espurios, por razones personales egoístas, manifiestan opiniones, creencias o aún actitudes científicas, muy distorsionadas. (Klimovsky, 1975, p.15)

Comencemos con algunas interrogantes. ¿Es importante para el desarrollo de la ciencia, en sus más íntimas producciones, poder distinguir los “*nobles*” intereses del conocimiento científico de los espurios? Sí esta evaluación no es un problema extra-científico, entonces ha de formar parte de la propia tarea de investigación y de la consideración de los métodos, no sólo en su aplicación, sino también en sus implicaciones teóricas. Esto va en contra del postulado de neutralidad de Klimovsky. La consideración de Klimovsky es que no es ético conspirar contra la idea de que la ciencia es objetiva.

¿Es el problema de la objetividad ético o metodológico? Si es metodológico entonces no tiene sentido proponer justificaciones éticas, ya que se encontraría sin más *validado* sin necesidad de argumentos foráneos. Si es ético, entonces la cuestión de validación científica trasciende los argumentos epistemológicos de los que parte, y da, a los metodológicos, connotaciones que él le niega.

Klimovsky usa un criterio para la validación de la ciencia en el que la ética se plantea de un modo para defender sus argumentos y de otro para atacar el de sus adversarios.

Se puede advertir además en lo referente al tercer tipo de ideología un nuevo *desplazamiento*. Es verdad que Marx y Mannheim “*a veces utilizan...*” el sentido de ideología para referirse a ella como formas de engaño, pero otras muchísimas veces lo utilizan de un modo mucho más amplio, complejo y con connotaciones muy diferentes.

Es grande la astucia de Klimovsky, invoca “*los nombres sagrados*” que pertenecen a sus adversarios, los trae a su terreno, los agita como banderas y avanza hacia una descalificación del concepto de ideología. Recuerda el discurso de Marco Antonio frente al pueblo romano en ocasión de la muerte de Cesar, de la obra de Shakespeare, *Julio Cesar* (1599).

Hace todo lo que critica, se sale de las pautas de su propio discurso, regido supuestamente por el rigor científico y los criterios lógicos y metodológicos de científicidad y avanza sobre juicios morales, los que de acuerdo a sus ideas no se deben mezclar con la neutralidad valorativa de la ciencia. Invoca la ética científica, pero, mediante un *deslizamiento*, produce un *tráfico* en el que *infiltra* una reconceptualización de la ética acorde con la *intención colonizadora*, reduce a la ética en el campo de la ciencia a la búsqueda del conocimiento objetivo. ¿Es can-

dor positivista o mala fe?

Por otra parte Klimovsky separa las actividades, las formas de inserción, las actitudes de los científicos, de las ideas, como si fueran cosas escindidas. El ejemplo que pone de los profesores, que en un concurso serían capaces de sostener posturas contrarias a sus convicciones si esto les permitiera ganar los favores del tribunal, ilustra su propia posición con respecto a sus adversarios y, como se verá, con el psicoanálisis. De este modo, en todo caso, son los científicos o los profesores, los que tienen un comportamiento reprochable desde el punto de vista ético y la ciencia y las instituciones quedan libres de culpa y cargo. Como cuando se dice que la institución policial no es responsable de los malos policías. Tal como si esos miembros de las instituciones no fueran un producto, una fabricación de esas instituciones.

... un cuarto sentido de la palabra, no muy distinto quizá del segundo pero que tiene suficiente importancia, sobre todo en nuestro medio, tendríamos lo que Lucien Goldman y otros han llamado "ideología por escasez o imposibilidad de información". Es lo que ocurre cuando, por el peculiar desarrollo histórico de un lugar determinado, no se ha recibido la información que en otro lugar ha llegado. (Klimovsky, 1975, p. 17)

Nuevamente aquí para Klimovsky la ciencia se puede ver afectada pero no por su propio desarrollo metodológico, sino por factores que tienen que ver con la falta de actualización de la información a tiempo. En la medida en que eso se resuelva, la ciencia debería tener el mismo desarrollo objetivo en todas partes y todos los científicos deberían por ende llegar a las mismas conclusiones, esto es, a las mismas proposiciones objetivas.

No todos tienen intereses espurios, muchos tienen para él un problema de "*información*". No poseen *la información que en otro lugar ha llegado*. La pregunta es: ¿llegado de dónde? Bien, llegado de los lugares en el que la información, el conocimiento, se produzca objetivamente. Desde ésta lógica, el problema no debería radicar en cómo se desplaza la *información*, sino en cómo se llevan adelante los procesos científicos objetivos. Si el proceder en la investigación es científico, de acuerdo a los parámetros de Klimovsky, entonces tiene que producirse conocimiento objetivo en todos lados. En un lado podrían estar más avanzados que en otros, pero de ninguna manera equivocados en uno y ciertos en otro como, piensa Klimovsky que ocurre.

Aquí ratifica Klimovsky la dependencia cultural, un criterio *colonialista* del conocimiento. Si no se ha obtenido la información correcta y objetiva es porque no se han estrechado los vínculos con aquellas *mecas* de las que la información tiene que venir.

El ejemplo con el que quiere ilustrar esta situación es más que obvio.

Por ejemplo, es indudable que nuestra burguesía industrial posee mucha menos información económica que la burguesía industrial norteamericana. En general, ha realizado menos investigación y está mucho menos actualizada con respecto a lo que pasa en nuestro medio (y, en general, en cuanto a economía y política) que aquella en el suyo. Esto lleva a sus miembros a sostener con frecuencia tesis tales como la de la libre competencia, la libre empresa, la libertad de mercado o la libertad del régimen aduanero y a sustentar la opinión de que ellas son lo que define la libertad, la democracia, y la de que el proteccionismo o el estatismo es pernicioso, totalitario, etc. Esto ocurre evidentemente por falta de información y no por la forma en que se manejan los conceptos o por la perspectiva en que ellos están, ni tampoco debido a intereses espurios (pues se están perjudicando a sí mismos al decir eso). Porque efectivamente, falta de proteccionismo, libre empresa, ausencia de barreras aduaneras significa, en un país en situación neocolonial como es el nuestro, el fin liso y llano de la burguesía industrial. Lo que ellos tendrían que propugnar es precisamente todo lo contrario. Por lo cual es evidente

que no han recogido información al respecto o la han recibido de fuentes interesadas. Este es un tipo de ideología que tiene para nosotros especial importancia; por ejemplo, mucho de lo que se ha discutido con respecto a si hay que encarar o no una intensa enseñanza de las ciencias básicas en Argentina, está tocando esa dificultad. (Klimovsky, 1975, p. 18)

Esa *información* que la burguesía industrial argentina *recibe* la más de las veces la recibe de las producciones que en ciencia, en tecnología, en investigación producen los países centrales, principalmente EEUU. No comprende Klimovsky que esa información viene en el mismo paquete que los valores que la sostienen y se *venden* a cambio de la compra del combo completo, el cual incluye las políticas educativas y científicas.

La dependencia radica en el prejuicio de que la información, el conocimiento, deben llegar de alguna parte, sea de la que sea. Parece *ingenuo* al afirmar que: “*Esto ocurre evidentemente por falta de información y no por la forma en que se manejan los conceptos o por la perspectiva en que ellos están, ni tampoco debido a intereses espurios (pues se están perjudicando a sí mismos al decir eso).*”

¿Cómo es posible que esa burguesía se perjudique a sí misma? Las burguesías de los países dependientes tienen dos opciones, o se plantean políticas económicas para competir con los países centrales o se someten al rol que se les asigna. En el primer caso se enfrentarán a economías muy poderosas contra las que será muy difícil salir victoriosas, si plantean la lucha de forma aislada y el escenario más evidente es la ruina. La segunda opción nunca les permitirá tener los niveles de ganancias y desarrollos que las burguesías de los países centrales, pero les garantizarán un lugar cómodo bajo el sol, aunque esto signifique la dependencia política y la miseria de las clases bajas. Esta situación no es un problema que radique en recibir información equivocada o de fuentes interesadas, tiene que ver con las formas que adquiere el ejercicio del poder.

Klimovsky piensa como Kant, que una buena ilustración, una educación que les permita a los políticos, a los científicos, reconocer las fuentes confiables de la información y el conocimiento, soluciona el problema de fondo, por ello el diálogo con el periodista pasa al campo de la educación.

Klimovsky se muestra muy hábil al confrontar con sus adversarios. Primero produce una minimización de los que se oponen a sus ideas: “*(...) a pesar de que muchos círculos estudiantiles consideran como "cientificismo reaccionario" toda teoría de que la educación universitaria tiene que comenzar por centrarse en el desarrollo de las ciencias básicas (...)*” No son nuevas corrientes de pensamiento las que en todo el mundo son respaldadas por intelectuales, científicos y académicos de renombre, presenta las críticas al cientificismo como pronunciadas por *círculos estudiantiles*, muchachos revoltosos inmaduros y desinformados, que ya aprenderán si se los informa adecuadamente. Esa información les ha de llegar a través de la educación universitaria, en la que se pregona la formación en ciencia básica como la más importante. Por un lado porque es la que garantiza el conocimiento objetivo y por el otro porque ese tipo de conocimiento es la base de todo desarrollo económico y social. Por lo menos así cree que ocurre Klimovsky en los países que desarrollan la ciencia básica. Pero, ¿qué es la ciencia básica? Para esta visión es la ciencia que produce el conocimiento, por el conocimiento mismo, sin ningún otro fin. Como si la riqueza de los países desarrollados se sustentara en

sus investigaciones científicas y no en las aplicaciones *colonialistas* e imperialistas de esos conocimientos.

¿Cuáles son las fuentes interesadas que les han llenado la cabeza de errores a esos jóvenes estudiantes? No lo dice abiertamente, pero se trataría de aquellos que piensan que la producción científica no puede ser evaluada sin más con los criterios de científicidad, de objetividad, de universalidad, que sostienen las corrientes positivistas y neopositivistas. Serían responsables aquellos que hacen *política* en donde hay que hacer *investigación básica*. Aquellos que suponen *ideológica* a la ciencia desde intereses ideológicos espurios. Y la única solución a ese problema ideológico preocupante es el fortalecimiento de la educación para ciencia básica, no contaminada por intereses ideológicos espurios.

Klimovsky parte de una falacia de atinencia, la llamada falacia de la pregunta compleja. El ejemplo clásico es: ¿Ha perdido usted los cuernos? Y frente a la negación como respuesta, la conclusión que surge es: Entonces usted es un cornudo. El clima de época tenía entonces términos y conceptos que invadían el discurso. *Colonialismo*, neocolonialismo, imperialismo, revolución, liberación y otros tantos. ¿Quiénes son los *colonialistas* o neocolonialistas? Los que impiden el desarrollo del país, sin que se aclare bien en que consiste ese desarrollo, pero dando por supuesto que es eso que han logrado los países desarrollados.

Los países *colonialistas* son los países desarrollados, pero al mismo tiempo son los países de los que debe llegar la información, los que producen de modo correcto la ciencia objetiva, los modelos a imitar. Klimovsky oculta el segundo sentido y hace la pregunta compleja, que no está explícitamente formulada, pero que podría ser la siguiente: ¿Ustedes, jóvenes estudiantes, revolucionarios, anticolonialistas, están dispuestos a dejar en manos del neocolonialismo y sus representantes comerciales, así como de los latifundistas, la ciencia básica que es el principio de toda emancipación? Hecha así la pregunta la ciencia básica se propone como una bandera de la independencia nacional. Quién responda que sí, se convierte en aliado del neocolonialismo. Quien responda que no se convierte en aliado del modelo de la ciencia básica. No da lugar para pensar otras opciones. Porque no parte de la idea de un debate en el que el disenso es defender las propias convicciones, pero al mismo tiempo considerar, reflexionar, tener en cuenta, el argumento del que piensa diferente, para iluminar autocríticamente el propio discurso. No es *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* lo que motiva su discurso. El otro, no es alguien que piensa diferente y que sustenta su discurso en argumentos con sus propios fundamentos, el otro es alguien que está equivocado porque carece de la información correcta que él sí posee.

Pero su discurso se enreda en las limitaciones de sus conceptos. Nuevos deslizamiento en el manejo del discurso intentan *infiltraciones* con el propósito de producir un tráfico con intenciones de *colonizar* el discurso opositor y conseguir el dominio del campo.

Para la parte retrógrada del país, el "cientificismo" vendría a ser "insurgente" y "terrorista" en virtud de una concepción ideológica del segundo o tercer tipo. Para la parte progresista, o para algunos de sus representantes solamente (para ser más exactos), en virtud de un factor ideológico basado en falta de información, ese mismo "cientificismo" se hace reaccionario. (Klimovsky, 1975, p.18)

Ahora la falacia es de ambigüedad, se trata del equívoco. Aquí el equívoco radica en

jugar *maliciosamente* con los significados de varios términos como: “*retrógrado*”, “*insurgente*”, “*terrorista*” y “*reaccionario*”.

El término *retrógrado* tiene significación política, se aplicaba, y todavía hoy se lo hace, a conservadores y enemigos de los cambios sociales. En aquel contexto eran considerados como enemigos por los jóvenes revolucionarios *desinformados*. Klimovsky piensa equívocamente que los términos “*insurgentes*” y “*terroristas*” son caros a los admiradores del Che Guevara. Pero esa terminología no les era propia. “*Terrorista*”, siempre fue un término propio de la derecha y los militares. La militancia política, incluso la armada no se consideraba terrorista. En todo caso preferían llamarse “*combatientes*”, “*guerrilleros*” o “*revolucionarios*”. Con el *deslizamiento* que realiza, identifica a los *retrógrados* con los que odian al *cientificismo*, y de ese modo quedan aunados la derecha *retrograda* y *reaccionaria* con la izquierda joven y desinformada que no puede ver con claridad las cualidades revolucionarias del *cientificismo*.

Por ello es que la actitud de ciertos sectores culturales y políticos evidencia un factor ideológico de falta de información, pues combaten lo que ya es un hecho conocido en casi todo el mundo y que en todas partes es considerado una variable importante (aunque no única) de liberación y progreso. Pero no hay que asombrarse, pues la falta de información es, por desgracia, un fenómeno bastante típico de nuestro desarrollo cultural. (Klimovsky, 1975, p.19)

Del mismo modo opera con el término la “*parte progresista*”. Todavía al día de hoy la vaguedad y la ambigüedad del término “*progresista*” lo diluye en una indefinición no sólo semántica, sino política. Pero Klimovsky identifica a la “*la parte progresista*” como aquella que se opone al *cientificismo*, son esos desinformados incapaces de entender las verdades objetivas de la ciencia y que identifican *cientificismo* con *reaccionario*. Pero la prueba del argumento se invierte y finalmente son ellos los que quedan definidos como los verdaderos reaccionarios al no comprender el ímpetu *revolucionario* y *emancipador* del *cientificismo*. Que además obrarían de *mala fe* confundiendo a los jóvenes desinformados. Lo mejor para estos últimos sería abandonar las filas *del progresismo de mala fe* e ingresar en las aulas y en los laboratorios en los cuales van a ser informados *con la verdad objetiva*.

El *deslizamiento* no se produce en el único nivel de un concepto, sino que arrastra consigo a otros conceptos y se extiende en su aplicación a *infiltrar* otras categorías.

Klimovsky no distingue niveles de aplicación del concepto de *objetividad*. Mientras que en el discurso de sus opositores considera que nada es objetivo, que todo es relativo y subjetivo, resguarda para el discurso propio, que lo que puede ser *objetivo* en su aplicación a ciertos asuntos, lo puede ser extensivamente para todos los de su propia jurisdicción. Así desplaza la *objetividad* (con la que podemos coincidir) de ciertas proposiciones a otras de naturaleza diferente. Por ejemplo, el tipo de proposiciones *verdaderas* y *objetivas*, sobre la composición química de ciertas sustancias, no puede extenderse a las proposiciones sobre las políticas científicas por ejemplo; no porque consideremos que no exista la posibilidad de alcanzar proposiciones objetivas en este terreno, sino porque los elementos que la pueden hacer objetiva son diferentes en unas y en otras. Klimovsky extiende el *deslizamiento* y, de las verdades objetivas que pueden aceptarse sin mayores inconvenientes por todo el mundo, ejemplo, el agua hierve a 100 grados centígrados dadas determinadas condiciones de presión, realiza un *tráfico* hacia otros que no se pueden considerar objetivos en el mismo sentido. *Tráfico* que es capaz de

identificar en el discurso de sus adversarios, pero frente al que no tiene la misma indulgencia que con el suyo propio.

“*Ahora que las cosas están claras*”, es hora de ocuparse de las actividades de la ciencia y de los contextos en donde ella opera. Para ello convoca las manidas categorías de “*contexto de descubrimiento*”, “*contexto de justificación*” y “*contexto de aplicación*”.

Para Klimovsky el contexto de descubrimiento además de ser la cantera de las hipótesis en donde casi todo está permitido, es donde tienen lugar la sociología, la psicología, la política del conocimiento; es un ámbito permisivo donde nada está probado, en el que se realizan afirmaciones que no se sabe si son ciertas; luego, es el contexto de justificación en el rol de juez quién legitima a través del rigor del método científico cuales son argumentos válidos y serios y cuales charlatanería barata. No entraremos aquí en disquisiciones metodológicas, ni en el modo en que se controlan las hipótesis; pero la concepción de Klimovsky de éste contexto se sostienen como un monismo metodológico, el hipotético-deductivismo, el cual es puesto como juez y parte de toda justificación. Como se verá estos criterios tienen consecuencias calamitosas cuando Klimovsky pretende aplicarlos al psicoanálisis.

A la hora en que se pide cuentas acerca de su idoneidad, el contexto de justificación pone las reglas que determinan la línea de separación entre lo científico y lo no científico. La justificación se sostiene en que la razón y las consecuencias observacionales que permiten el control de las teorías carecen, según Klimovsky, de injerencia ideológica. Complementan el antídoto contra la ideología la lógica y la base empírica, que brindan las herramientas de control para saber *lo que realmente pasa*.

Luego vincula esos factores ideológicos, que pueden ser controlados, con el contexto de descubrimiento, que es simplemente fuente de hipótesis, pero no ve que ellos incidan en el contexto de justificación, en el cual, el método hipotético deductivo, que es para él el único método científico, es garantía de testeo de las hipótesis y por lo tanto, donde se asegura la objetividad de los enunciados científicos y el progreso del conocimiento científico hacia la verdad. Dirá Klimovsky:

Resumiendo, no encuentro aspectos ideológicos que afecten la objetividad del conocimiento desde el punto de vista del contexto de justificación. (...) Creo que la ciencia es objetiva, que nos da conocimiento y que ese conocimiento es incluso un importante arma política porque permite mostrar objetivamente la diferencia que hay entre buenas y malas políticas y entre justicias e injusticias, de modo que tomando los mismos argumentos que emplean algunos sectores “ideológicos”, diría que hay un cierto carácter reaccionario en las posiciones contraria a la concepción “objetivista de la ciencia. (Klimovsky, 1975, p. 28)

La inversión ha sido consumada, quien se oponga a la concepción objetivista de la ciencia no es alguien que piensa diferente, que tiene otra idea que merezca ser analizada, es “*un reaccionario*”. Y los argumentos sobre el alcance ético y político, que tanto ha criticado a sus adversarios por encontrarse por fuera de los criterios de objetividad del contexto de justificación, se convierten en su propio discurso en “*un importante arma política*”, y agregaríamos que ética, porque permite: “*mostrar objetivamente la diferencia que hay entre buenas y malas políticas y entre justicias e injusticias*”.

Se advierte en su discurso además de claras connotaciones políticas (cuya forma de uso critica en sus adversarios), no simplemente por los *deslizamientos, tráficos y contrabandos*

que realiza, sino en las contradicciones e inconsistencias con sus propias tesis, al usar el argumento de sus opositores sobre las múltiples implicancias entre lo ético, lo político y lo científico. Para ser coherente debería distinguir los problemas epistemológicos y metodológicos de los políticos e ideológicos como ordena su postura y no utilizar argumentos epistemológicos para hacer juicios sobre políticas, ni argumentos políticos para hacer juicios sobre la ciencia. De este modo cae en lo que critica, lo mejor del caso es que sin hacerse cargo, ni someterlo a revisión.

¿Por qué y de qué modo su propio discurso también es una expresión de lo que critica?

Las ideas de Klimovsky tienen claras connotaciones que pertenecen a la filosofía tradicional de la ciencia. Mantiene algunas diferencias con Popper, pero no sustantivas en cuanto al método, sino en relación al análisis de algunas concepciones del marxismo y del psicoanálisis.

Los modos de elaboración de los datos siguen los parámetros hipotético-deductivos y no cree que haya diferencias entre las ciencias naturales y las sociales, salvo cuestiones específicas como las técnicas de recopilación de datos y el uso de la estadística. La garantía de objetividad se encuentra para Klimovsky en el método, incluso más que en las teorías, las cuales podrían, si no se es fiel al método, producir errores graves al interpretar los “*hechos*” o fenómenos en el lenguaje y los términos de la misma teoría creando inadvertidamente la base empírica que confirma la teoría, produciéndose de ese modo un círculo vicioso de retroalimentación.

La polémica no se da exclusivamente en las controversias epistemológicas y metodológicas, sino entre éstas concepciones y el papel de la ciencia en la sociedad. La idea de que es necesario un cambio social abarcaba prácticamente a todos los sectores “*pensantes*” de la sociedad argentina de aquella época. En el lenguaje de Klimovsky hay expresiones como “*colonialismo*”, “*cambio social*”, “*imperialismo*”, que podrían suponerse como manifestación de un discurso politizado. Recordemos que varios años más tarde Klimovsky formó parte de la CONADEP, comisión que investigará, tras el advenimiento de la democracia en 1983, la desaparición de personas y los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura militar. Klimovsky forma parte del espíritu de una época en la que el cambio social se ve como una necesidad. Sin embargo, aunque no ha expresado partidismo políticos en estos escritos, entiende que el mejor modo que existe de contribuir a una buena política es desarrollando la ciencia básica, valorativamente neutra. No como algunos de sus adversarios, los cuales realizan una división entre la ideología “*espuria*” de la *ciencia burguesa* contraponiendo el socialismo científico. Tampoco queda en una postura en donde el desarrollo científico por añadidura contribuirá a formar una buena sociedad espontáneamente. En realidad, proclama la neutralidad ideológica del conocimiento científico y un cambio social que debe estar “*orientado*” por los científicos como *vigilantes*. Lo que no queda claro es a cuento de qué se justifica tal vigilancia, o dicho de otro modo, ¿cómo parámetros científicos que se deben entender como apolíticos pueden controlar a la actividad política? La respuesta *mágica* es mediante la objetividad y la tecnología social. En esto se ve claramente la influencia popperiana, el científico deberá dar las indicaciones “*tecnológicas*” acerca de cómo se puede contribuir a ese cambio. Su rol es de fiscal y policía de los procesos de transformación. La tarea de la ciencia entonces se presenta como idónea para producir el cambio social, pero de modo desideologizado y apolítico. Habiendo comenzado con un deslizamiento de los *significados* de ideología, de “*política*”, de

“*cambio social*”, de “*reaccionario*”, Klimovsky intenta contribuir a un cambio en el que la política no es el escenario del conflicto de intereses, sino, la administración científica de la sociedad mediante los paradigmas de verdad y objetividad científica, empleando a la tecnología social como el modo de aplicación de esas “políticas”.

Creo, para resumir, en tres tipos de actividad para científicos e investigadores que atañen a su responsabilidad social y en los que los factores ideológicos intervienen de manera esencial. La primera es su papel de vigilantes científicos para descubrir las fallas sociales y tecnológicas actuales y también su papel de denunciantes no temerosos. La segunda consiste en estudiar las características, condiciones y factibilidad de un cambio social así como los procedimientos técnicos para lograrlo. La tercera se relaciona con los problemas a resolver luego del cambio y acabamos de discutirla en detalle. Pero, para que toda esta actividad pueda tener éxito, es preciso que se cumpla una condición y es la necesidad de poseer buenos conocimientos y estudiar e investigar con calidad. Por ello, el deterioro de nuestra educación superior y de nuestros consejos de investigaciones no constituye meros accidentes políticos; son verdaderas puñaladas políticas atestadas contra el porvenir de nuestro país. Por ello es que insisto, y perdonen que lo mencione una vez más, en el carácter reaccionario de cierto “anticientificismo”. (Klimovsky, 1975, p. 33)

Al ser interrogado Klimovsky sobre la relación más específica entre ciencia y política afirma que ella es una relación poco conveniente para la objetividad de la ciencia y que históricamente se puede apreciar que no ha sido provechosa. Desvincula entonces dos actividades en la vida del científico, su trabajo como investigador y su actitud ciudadana, en donde tiene lugar su preocupación por los problemas políticos de su país. Analicemos muy brevemente estas posturas.

Con respecto a la última señalada, se hace difícil entender cómo se concilia esta separación entre política y actividad científica, cuando el científico debe intervenir como “*vigilante*” de las políticas científicas para orientar el cambio social. En realidad Klimovsky se encuentra muy preocupado por la *politización* en los ámbitos universitarios y de investigación en relación con la intervención de la militancia política partidista; esto le impide entender el conflicto que plantea el hecho de que los científicos que deben cumplir la función de “*vigilancia*” no pueden separar dentro de sí, de modo esquizofrénico, al científico y al ciudadano y que la política en el nivel de las decisiones de políticas de Estado, políticas educativas y científicas, tiene diferentes modos de ser planteada con múltiples actores confrontando distintos modelos. El hecho mismo de que existan científicos con una preocupación necesaria por la sociedad, por el cambio social, desde su dimensión “*ciudadana*”, implica una ideología que no hace solamente a la militancia partidaria que debería, según Klimovsky, estar escindida de la ciencia, sino también a una cosmovisión necesariamente ideológica, y unas convicciones sobre qué papel debe desempeñar la ciencia en el seno de la sociedad que la hace posible.

Antes que reconocer que la suya es una postura más, que rivaliza con otras por establecer un modo particular de hacer ciencia, pone a su propia postura como parámetro universal que mide la científicidad, honestidad, y pertinencia de las demás posturas a partir de lo que considera la correcta aplicación de los métodos estándar de las tradiciones neopositivistas, sobre la base teórica del empirismo lógico, que permitiría, según sus ideas, alcanzar la objetividad científica.

Los problemas ideológicos se encontrarían para Klimovsky de modo más perturbador en el contexto de descubrimiento que en el de justificación. Eso no sería grave desde el punto

de vista que él sustenta, porque la ciencia encuentra su antídoto contra el ideologismo en el contexto de justificación, pero a su parecer afectaría los aspectos políticos que tienen que ver con las decisiones sobre política científica. El ejemplo del especialista japonés, que viene a asesorarnos en materia pesquera y nos recomienda no invertir en ésta área, porque tenemos muchos recursos proteínicos provenientes del ganado, y a la postre resultó tener intereses comerciales con las compañías pesqueras japonesas, pondría en evidencia las injerencias maliciosas de elementos ideológicamente espurios. Pero Klimovsky desplaza esta cuestión de los ámbitos propiamente científicos y los relaciona con la “*aplicación de la ciencia*”.

Para Klimovsky todo trabajo de investigación científica debe quedar a resguardo de la política y en consecuencia externaliza la relación entre política y ciencia. El científico se convierte en principio, y hasta que la clase política no éste lo suficientemente formada e informada como para ser una auténtica tecnocracia, en asesora técnica de los cambios necesarios. Este sería su aporte al cambio social. “*Aquí el científico deberá dar las indicaciones "tecnológicas" acerca de cómo se puede contribuir a ese cambio.*” (Klimovsky, 1975, p. 31)

En lo que refiere a la separación entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento, puede ser discutible ese tipo de clasificación. Klimovsky los separa sin tener en cuenta las múltiples determinaciones que ambos contextos tienen uno sobre el otro. Como otros epistemólogos, al modo de Reichenbach o Popper, Klimovsky considera al contexto de descubrimiento como una especie de cantera en la cual no importa demasiado el modo en que las hipótesis se producen, sólo que no sean metafísicas y deberíamos agregar, que no sean ni ideológicas ni políticas, para poder ingresar en el contexto de justificación, que luego, por añadidura, se convierte en un control de las teorías científicas, que prístinas y no contaminadas, marchan seguras por el camino del conocimiento objetivo, universal y necesario, bastión del progreso de la ciencia y de la humanidad.

Esta postura no advierte que las hipótesis, al surgir del campo caótico y conflictivo del llamado contexto de descubrimiento, se encuentran ya impregnadas de una “*ideología*” que es determinante a la hora de poner en marcha los mecanismos metodológicos de contrastación y justificación. No simplemente porque puedan llegar a caer en el *subjetivismo*, sino porque no hay un solo modo de entender la *objetividad*.

Es inevitable para cualquier postura epistemológica caer en enfoques sesgados. Esos sesgos pueden ser más débiles o más fuertes en relación al a su mayor o menor capacidad autocrítica. ¿Ello debería significar el renunciamiento a la ciencia como una actividad que ha dado a la humanidad elementos de emancipación de los dogmas, porque no es capaz de alcanzar la tan ansiada objetividad, universalidad y necesidad con que quisieron dotarla los neopositivistas y los empiristas lógicos? Entendemos que no, que el gran mérito de la ciencia ha consistido en el propósito, no siempre respetado, de que sus *ideas* y sus *prácticas* sean permanentemente repensadas con espíritu crítico y teniendo en cuenta las consecuencias, positivas o negativas que esa actividad pueda tener sobre el conjunto de la sociedad. Los mejores frutos de las ciencias han surgido del diálogo fecundo entre concepciones antagónicas y no de la reafirmación obstinada de las propias ideas.

Hemos hecho referencia en pasajes anteriores a las críticas del monismo metodológico hipotético deductivista. Al igual que el monismo metodológico inductivista, que los primeros

tanto han criticado, como todo monismo, atenta contra la apertura del pensamiento y la superación de los errores. Entendemos que esta crítica es atinente en relación a la confianza que Klimovsky deposita en los recursos metodológicos que levanta, no tanto por la propuesta metodológica en sí, que tiene incluso muchos valores, sino por querer convertirla dogmáticamente en juez de la cientificidad. Es verdad que lo hace en contra de algunas propuestas entre las que se encuentra la desacreditación lisa y llana de la ciencia, o enfoques dogmáticos de posturas irracionistas de extravagancia mística, pero el problema es que mete “*a todos los gatos en la misma bolsa*” y esto no es inocente. Cae al proceder de ese modo en un grave problema, el dogmatismo ideológico que tanto critica, y convierte así a la posibilidad de diálogo en una polémica estéril donde hay supuestos vencedores y vencidos, pero quienes irremediablemente pierden y son vencidas, son la ciencia y la sociedad.

Sus acusaciones de irracionalismo a sus adversarios no son casuales. Con ellas no pretende sólo excluir a la charlatanería mistificante, sino a todos sus opositores, vinculándolos con la locura, la demencia, el desvarío; en definitiva, algo inconveniente para el bien pensar y peligroso para la sociedad.

Cuando es interrogado acerca de si en el contexto de justificación se produce algún otro tipo de injerencia indeseada de la ideología, salvo recordemos el que define como primer tipo que no *ocasionaría problemas*, usando una metáfora de la cibernética, dice que hay un “*pecado*” que se comete que podría denominarse de “*autoalimentación*” y es allí donde se pueden producir “*errores*” e infiltraciones ideológicas espurias.

Porque si la ciencia o la teoría científica se controlan mediante la base empírica, es totalmente inadmisibles que los datos de ésta se tomen interpretados a la luz de la propia teoría que se está queriendo testar o controlar, pues se llega al círculo vicioso de hacer sustentar el valor de las hipótesis en los hechos empíricos, pero éstos a su vez se valoran con el auxilio de las mismas hipótesis de las que estamos dudando. (Klimovsky, 1975, p.25)

¿No es acaso esto lo que sucede en toda contrastación? ¿Tendría sentido que a la teoría einsteniana le pidiéramos que evalúe a sus hipótesis con los procedimientos de contrastación de la teoría newtoniana? ¿Por qué el contexto de justificación hipotético-deductivista es garantía de objetividad respecto del control de las hipótesis y los ejemplos que pone Klimovsky de las epistemologías de Althusser y Bachelard caerían en el círculo vicioso de la retroalimentación?

Entendemos que hay un “*error*” epistemológico en Klimovsky, que consiste en poner a sus propios criterios epistemológicos como garantía para los procesos metodológicos. La metodología hipotético-deductivista ha sido sacada de toda sombra de duda y discusión, es la base del método científico correcto que permite la objetividad, luego toda otra metodología que no cumpla con ella es catalogada de “*errónea*”.

Lo que queda en evidencia es que Klimovsky analiza la corrección o incorrección metodológica a partir de principios epistemológicos que no son sometidos a ningún tipo de *contrastación*. Se trata de un dogma, una evidencia incuestionable, un principio inamovible.

La objetividad y el valor de la investigación científica no se relativizan, eso es lo que vale la pena señalar. (Klimovsky, 1975, p. 25)

¿Cómo deberían salvar los althusseriano y bachelardianos el error? Según Klimovsky revisando los procesos metodológicos: “*precisamente una buena crítica metodológica demostraría que existió una delimitación equivocada de la base empírica*” (Klimovsky, 1975, p.25).

¿A dónde conduciría esa “buena crítica”? A entender que el error de aquellos consiste en utilizar otros métodos que no sean el hipotético-deductivo. Con claro espíritu popperiano Klimovsky afirma:

El dato observacional, el que nos ofrece la experiencia, la experimentación o la investigación controlada y sistemática, es lo que permite corroborar o descartar teorías; si ese dato a su vez es recogido mediante instrumentos de observación o presuposiciones teóricas, es importante darse cuenta que la teoría con la cual se está interpretando la observación no debe ser la misma que la que se está testeando. (Klimovsky, 1975, p. 25)

Esta afirmación es un absurdo metodológico. ¿Le pediremos a la teoría psicoanalítica que obre de control de la base experimental conductista, o a la conductista que lo haga de la psicoanalítica? No responderíamos negativamente sobre la base de la incontrastabilidad e incompatibilidad de los paradigmas, pero sería un argumento en contra. Lo hacemos desde principios epistemológicos elementales. La construcción metodológica es inseparable de los principios epistemológicos de la teoría. Por ejemplo, no tiene sentido pensar la metodología del materialismo histórico y del materialismo dialéctico del marxismo sino como derivada de la teoría marxista. Es más, cuando se considera la consistencia de las teorías a partir de la eficacia metodológica para explicar y predecir, la teoría se debilita precisamente cuando el método pierde esas capacidades. Salvo, claro está, que derivemos a la metodología no de la teoría, dentro de la cual cobra vida y con la que corre un destino común, sino de un cielo *metafísico* de verdad universal. Un método autónomo de toda teoría, evidente por sí mismo, incuestionable, garantía absoluta de objetividad, para Klimovsky el método hipotético-deductivo.

Las teorías testean sus hipótesis, no a sí mismas como teorías de modo directo y allí su madurez y honestidad intelectual permite conservarlas o refutarlas. El problema de la polémica estéril en torno a juzgar una hipótesis con el aparato crítico de otra es lo que conduce a Kuhn a hablar de la incontrastabilidad de los paradigmas rivales. Como hemos sostenido y a diferencia de este autor, creemos que el diálogo “*fecundo*” entre teorías ocurre y que eso pone en evidencia las fallas de las teorías. Pero no como sostiene Klimovsky, a causa de *controles metodológicos sistemáticos*, sino de confrontaciones teóricas, que se dilucidan en el campo y que responden en parte a las controversias teorías alimentadas por motivos científicos y extra-científicos propios de los vínculos en los que se constituye la ciencia como *totalidades discretas*.

Las teorías nacen y mueren, pero no porque sean verdaderas o falsas, (sólo las proposiciones son verdaderas o falsas, según hemos aprendido de Klimovsky). Nacen y mueren a consecuencia de las luchas en el campo, de los espacios institucionales que ganan, de la inserción que logran en la educación para promoverse, de los recursos para la investigación que consiguen se le asignen a sus proyectos. Todo esto no sucede en el ámbito del contexto de justificación, sino a partir de las políticas científicas llevadas adelante por gobiernos de diferente signo ideológico.

La pérdida de consenso es una consecuencia de la pérdida de inserción en el campo. A nuestro entender, ella no ocurre como sostiene Kuhn a causa del surgimiento creciente de las anomalías y del surgimiento de un paradigma rival, sino de los avatares políticos en el que se insertan las teorías científicas. Son más *seductoras* las teorías que cuentan con recursos y dan más lugar a los científicos a ganarse la vida. Un claro ejemplo se ha dado en el campo de la antropología. Para los antropólogos sudamericanos ha sido y es imposible, conseguir financiación de instituciones norteamericanas para proyectos de investigación que tuvieran como hipótesis la existencia de presencia humana en América más allá de los 14.000 años, tal como sostienen las teorías antropológicas norteamericanas. A pesar de los muchos trabajos propuestos que datan presencia humana en América desde hace 30, 40 mil años, e incluso más, la teoría imperante, oficial, que se enseña en las escuelas es la que determina la antropología norteamericana. ¿Es verdadero y objetivo ese conocimiento que enseñamos en las escuelas y se encuentra científicamente comprobado por procesos metodológicos experimentales y sistemáticos? Cuando en el terreno mismo de la antropología aparecen otras hipótesis, esa verdad y objetividad debería ser puesta entre paréntesis, por lo menos hasta que se pueda tener evidencia concluyente de una u otra.

Cuando hemos hecho referencia a la necesidad de una investigación científica interdisciplinaria, lo hicimos pensando que esa actividad implica un escenario nuevo y distinto para los “combates”, un lugar en donde no se trata sólo de participar resultados o realizar investigaciones en común, sino también de confrontar *amablemente* teorías y por supuesto alternativas metodológicas.

Es interesante ver en Klimovsky y también en Popper, una serie de principio que ideológicamente se emparentan con doctrinas políticas. Por ejemplo, el principio de racionalidad popperiano que conduce a la maximización de los propios fines, se emparenta claramente con la mano invisible de Adam Smith y con los principios del liberalismo. Pero su filosofía de la ciencia, en lugar de rescatar lo mejor del liberalismo, paradójicamente deriva en una especie de autoritarismo estalinista, en donde el método correcto se lleva finalmente adelante en el “*contexto de aplicación*”, en el campo social, a través de la ingeniería social y de la tecnología social fragmentaria. Es verdad que Klimovsky no sigue en todo a Popper, sobre todo en lo que refiere a ciertas consideraciones sobre el psicoanálisis, pero entendemos que las concesiones que realiza a ésta disciplina, como las que Popper realiza a la economía no marxista, son concesiones de compromiso extra-científico, determinantes de los modos en que las teorías progresan en el campo, y eso debe ser considerado como un problema intra-científico.

En relación a la distinción que Klimovsky realiza de ideología, es cierto que el término mismo “ideología” es controversial, que puede interpretarse de múltiples modos y que cuenta con una tradición conflictiva. Sin embargo, se pueden advertir ciertos aspectos poco claros en su postura. Hay quienes proclaman la neutralidad total de la ciencia con respecto a la ideología. Más allá de que esto sea discutible, esa postura es coherente en la medida en que se ve y se propone, a lo ideológico vinculado a lo político, y a lo científico vinculado al conocimiento, sin ningún tipo de contacto. Pero la coyuntura histórica y personal le impide a Klimovsky asumir lisa y llanamente esa postura, si quiere al menos ser oído por el público de jóvenes que progresivamente vacía sus aulas y llena las de sus adversarios. Por ello propone una posición

que se ve obligada a establecer algún tipo de vínculo entre el cambio social, indefectiblemente político, con la tarea de la ciencia de producir conocimiento neutro y objetivo y creemos que lo hace de modo poco feliz.

El rol de *vigilante* de los cambios sociales que le asigna a la ciencia es además el de asesor de los políticos para “*que hagan las cosas bien*”, suministrándoles la *información* que necesitan. Esta es una posición que sostiene en muchas partes. Para él, la burocracia política, que según sus palabras, siempre estará, debe recibir la información que la ciencia objetiva le puede suministrar y de este modo el cambio social y el orden social será mucho mejor. Este argumento se apoya en el concepto de que los políticos obran “*mal*” porque son ignorantes y qué, teniendo la información correcta entonces no cabría sino que obren bien y eficazmente.

Concedámosle a Klimovsky por un momento que la ciencia pueda cumplir con el rol de vigilante y tenga las capacidades para evaluar científicamente las condiciones y factibilidad para resolver los problemas del cambio social. ¿Cómo y quién determinan la dirección y los contenidos de ese cambio? En esto Klimovsky sigue una línea popperiana. El cambio social del que habla Klimovsky no responde a cambios de estructuras, sigue la línea de la tecnología social fragmentaria basada en la lógica de la situación y las reformas graduales.

La tecnología social fragmentaria parte del principio o método cero, el cual consistiría en construir un modelo en base a una suposición de que todos los agentes se han de comportar de acuerdo a una completa racionalidad, para luego estimar la desviación de la conducta real de los individuos con respecto a la conducta modelo, usando esta última como una especie de coordenada cero.

Este enfoque pone entre el juicio del científico y la realidad social al modelo, el cual es modificable o criticable, en tanto que la sociedad, sus formas, sus estructuras permanecen ajenas a todo cuestionamiento. Quizá alguien podría decir que este “*realismo*” de Popper puede ser considerado objetivo, porque no se pone a considerar cómo debería ser la realidad social, sino que toma la realidad social como es. Pero aquí hay una grave dificultad, la cual está relacionada no con la mera postura metodológica, sino con la homologación entre lo natural y lo social. No se reconoce que mientras que la naturaleza es el ámbito de la necesidad, porque todo en ella ocurre necesariamente y esta categoría le puede ser aplicada, el ámbito humano es el de la libertad, porque en ella nada está determinado, nada puede ser de un solo modo, nada es inexorable. Resulta paradójico que justamente en su reivindicación por la libertad se niegue a aceptar los factores extra-científicos y luego plantee una forma instrumental, acrítica de encarar los problemas sociales. De este modo, la tecnología social fragmentaria permitiría instrumentar las reformas haciendo funcionar lo que no funciona, sin entrar en detalles acerca de la naturaleza de las instituciones. La ingeniería social, al aplicar a través de la política la información correcta estaría resolviendo, desde esta concepción, los problemas de ineficacia de las políticas gubernamentales. Los graves problemas que se suscitan en el contexto de aplicación, se solucionan a partir del conocimiento y la información que provienen, del no contaminado política e ideológicamente, contexto de justificación.

El supuesto de neutralidad de la ciencia, y de que ésta puede ser usada para un fin u otro dependiendo de la correcta información de quien la utiliza, piensa también a la técnica como una herramienta neutra, cuando en realidad existen técnicas que son intrínsecamente

perversas independientemente de quien las use.

Klimovsky echa por la puerta todos los aspectos ideológicos que deberían estar sentados a la mesa de discusión para confrontar y permitir una democrática elección de las alternativas, permite de este modo que se le cuelen por la ventana todos los aspectos espurios de la ideología. No advierte que junto con la razón y la información se encuentran intereses: legítimos o ilegítimos, corporativos o comunitarios, mezquinos o solidarios, que afectan no solo a la posibilidad de *objetividad*, sino a la razón misma que provee de formas argumentativas “*convincentes*” a todos los discursos. No tiene en cuenta qué, motivaciones que no son necesariamente racionales, también forman parte legítima de los elementos que constituyen la realidad social. Esto implica considerar aspectos y dimensiones, *extra-racionales* y *extra-científicas* constitutivas de la complejidad del fenómeno social.

Algunos de los argumentos que evidencian el sesgo y el enfoque parcial de Klimovsky los traen a raudales a la polémica no solo los que se le oponen, sino también aquellos que lo defienden. Tomás Moro Simpson, en sus artículos Irracionalidad, ideología y objetividad e Ideologismo y Tradición y cultura nacional, en *Ciencia e Ideología*, tomando como ejemplo las maliciosas consecuencias de la relación entre ideología, política y ciencia en la antigua Unión Soviética, realiza críticas al anticientificismo cuestionando los elementos *espurios* de aquella ideología. No tiene en cuenta que esa convergencia “*espuria*” no es patrimonio exclusivo de aquellos países, sino de un cientificismo con otro signo ideológico. Será por eso que las ideas de Klimovsky han despertado cierta simpatía también entre sectores del marxismo positivista.

Es verdad que la ciencia soviética fracasó en muchos aspectos, pero fue exitosa en otros, como los que hicieron posibles que durante muchos años llevaran ventajas en la carrera espacial. En las “*sociedades abiertas*” de los países de Occidente hay también sobrados ejemplos en donde la ciencia, la ideología y la política se combinan de los modos menos “*felices*” bajo el supuesto amparo de la imparcialidad, objetividad y neutralidad valorativa de la ciencia. No es necesario acudir a la ciencia soviética, o a la nazi, para encontrar todo tipo de aberraciones, tanto en el campo de las disciplinas naturales: la biología, la medicina; como sociales: la antropología, la psicología o la sociología. Simpson hace referencias entre otros al biólogo soviético Lysenko, que despreció la teoría genética mendeliana produciendo gran daño, no solo en la investigación científica, sino también a la agricultura, teniendo como consecuencia grandes hambrunas que causaron la muerte de miles, pero, no se menciona, por ejemplo, al médico y criminólogo italiano Cesare Lombroso quién siguió los procedimientos metodológicos del positivismo, dando lugar al positivismo criminológico, que establecía que la criminalidad se encontraba determinada por factores genéticos que se podían observar en los rasgos físicos de las personas, tales como formas del cráneo, las orejas o los ojos, las zonas geográficas en las que se ha nacido y características raciales, creando una práctica que criminalizaba a las personas por su apariencia, sobre todo a las que no correspondían con el tipo blanco europeo.

Por otra parte, no vamos a defender aquí a la clase política, pero sí la idea de que la política es algo que incumbe a todos, porque afecta a todos los miembros de la sociedad, y más que un derecho debería ser un deber que la gente se ocupe e involucre sobre aquellos temas que tienen incidencia determinante sobre sus vidas. Para Klimovsky la política, insisti-

mos, entendida por él como administración de la sociedad y no como ámbito de manifestación de la conflictividad de los distintos intereses en juego, debe ser arrebatada de la mano de los *desinformados, incultos* y torpes políticos. Como entiende que el mal radica en la falta de conocimiento y en tener la información correcta, en principio plantea, “*educar al político*”, pero en realidad, por educación o por desplazamiento, lo que plantea es una sustitución de la clase política por una tecnocracia.

Klimovsky, al igual que Popper, rechaza de plano las tesis marxistas, no sólo en cuanto a su enfoque holístico, historicista y en algún sentido determinista, contrapone a la idea de revolución la idea de cambio gradual mediante la introducción de reformas. Esto es una consecuencia de su concepción acrítica de las estructuras sociales dadas, para él siempre existirá la burguesía.

Si bien en ningún pasaje de la entrevista Klimovsky habla de ingeniería social, o de la tecnología social fragmentaria, son estos conceptos de fuerte influencia popperiana los que subyacen en su discurso. Referido a Popper Ricardo Gómez (1995), señala algunas de las consecuencias de la aplicación de éstas concepciones.

La primera de dichas cuestiones es el reemplazo de la política por la ingeniería social. Más claramente, es la propuesta de la tecnocratización de la política, junto a la pauperización del orbe de lo práctico, o sea de la ética, con la consiguiente eliminación de la discusión crítica de fines y valores. Todo problema de las ciencias sociales deviene problema técnico; las discusiones democráticas de problemas prácticos son reemplazadas por decisiones de personal técnico adiestrado, pues no otra cosa es el ingeniero social. El resultado es la despolitización de la política. (Gómez, 1995, p. 129)

La idea sobre a qué se debe dedicar la ciencia de Klimovsky es consecuente con su idea del propósito de la epistemología. Lo que Klimovsky plantea abiertamente es la despolitización de la ciencia. El objetivismo científicista es para él garantía de ecuanimidad. Pero no solamente se encontraría librando una batalla por la despolitización de la ciencia, sino que de ese modo también reafirma la separación de la filosofía, que, como hemos sostenido, contiene las fuerzas implosivas de la ontología, de la metafísica y de la política, las que a todas luces atemorizan a Klimovsky. El científicismo se convierte así en un reduccionismo filosófico que excluye a las disciplinas mencionadas y comprime a la filosofía de la ciencia a cálculo lógico matemático. Si el gobernante de la utopía platónica era el rey filósofo, el de la utopía de Campanella el rey teólogo y el de la de Tomás Moro el rey científico, el de la de Klimovsky es el rey matemático.

Entendemos lo que quiere decir Ricardo Gómez cuando dice que la ingeniería social es la despolitización de la política, en cuanto que la política sea concebida como el ámbito comunitario de construcción política de lo social, pero pensamos que en realidad lo que subyace no es la despolitización, sino una forma de politización autoritaria, tecnocrática, de pensamiento único.

Si bien el “*clima político*” de la época obligó a Klimovsky a entablar polémica con sus adversarios, y a consecuencia de ello a la frecuentación de una serie de términos y conceptos que la situación le imponía, con el correr del tiempo, y nuevos climas culturales autoritariamente despolitizados por las dictaduras, le permitieron a Klimovsky reafirmarse en un *científicismo* que podía poner todo el énfasis en el contexto de justificación, en la neutralidad valo-

rativa de la ciencia y dejar atrás los politizados y convulsionados sesentas y setentas.

Finalmente, Klimovsky no ignora cuales son las condiciones favorables para un buen debate.

Me parece que esto es un caso donde hay que aplicar lo que muchos filósofos y críticos llaman el "principio de caridad". Cuando uno se encuentra con algo difícil de comprender, o que en primera instancia parece un disparate, lo primero que hay que hacer es ver qué interpretación positiva se puede hacer de lo que se está diciendo, ponerse en la posición de que lo que tenemos delante podría estar acertado y que el error podría encontrarse en la interpretación que se está haciendo. Siempre he sido un escrupuloso observador de ese principio. (Klimovsky, 1997, p. 234)

Es verdad que intercambiar opiniones es algo muy positivo si se realiza en condiciones favorables. Es evidente que en los dos casos citados estas condiciones no están presentes. Pues me parece que una condición necesaria para que una discusión sea útil es la de que los participantes tengan sinceros deseos de aprender y una auténtica disposición a corregir sus errores si estos existen. Debe haber una verdadera humildad, la que en general está reñida con la omnipotencia o con pretendidas pero inexistentes omnisciencias. La marcha del conocimiento y de la ciencia, como cosas distintas de la teología, o del fanatismo, impone como metodología sistemática la clara conciencia de la provisoriedad de la mayoría de las opiniones humanas. (Klimovsky, 1997, p. 234)

Lamentablemente no se incluye entre aquellos que con humildad deben aprender y tener disposición para corregir sus errores. El tono de la crítica es sentencioso, intransigente, despectivo, humillante. Entre otras cosas acusa a sus críticos de desinformados, ignorantes, incautos, de epistemólogos aficionados; de citarlo fuera de contexto, pero no pone sobre el tapete una sola idea central desde la que es criticado, se queda en los lugares comunes del debate de pasillo.

Como hemos sostenido, toda epistemología esconde una ontología en la medida en que hay una concepción del ser. Esa ontología también está en Klimovsky, aunque no planteada en los términos clásicos de la pregunta por el ser, pero sí a través de las connotaciones políticas que son promotoras de *estrategias de instalación del hombre en el mundo* y que derivan de supuestos metafísicos no explícitos, pero que dan fundamento al modo en que se pueden entender a la lógica y a la matemática.

El universo de la matemática encierra una serie de temas "especulativos". Pensemos por un momento en todas las implicancias entre matemática y metafísica desde Descartes, pasando por Leibniz y llegando a Gödel. Esto no quiere decir que homologuemos una con la otra, simplemente advertimos que no es difícil que se produzcan inadvertidos *desplazamientos*, así como se producen entre metafísica y física, como hemos ejemplificado que sucede en teorías como la de cuerdas.

En su libro *Corrientes epistemológicas contemporáneas* (1997) Klimovsky distingue la matemática como un sistema axiomático, de las matemáticas como un sistema aplicado, pero incluso refiere las consecuencias de connotaciones ontológicas en la propia lógica:

La lógica de orden 1 es la que emplea constantes y variables para individuos, propiedades, relaciones entre individuos, y cuantificadores ("todos", "algunos") aplicables únicamente a variables de individuos. Es conocido que esta lógica es consistente y no implica presuposiciones ontológicas más allá de la existencia de individuos, ya que como las propiedades y relaciones no se cuantifican, pueden interpretarse como "modos de hablar", conocida tesis nominalista. Las lógicas de orden superior en cambio, admiten propiedades y relaciones de orden superior, es decir, propiedades de propiedades, propiedades de relaciones, relaciones de relaciones. Estas lógicas entrañan en principio más compromisos ontológicos, porque es claro que cuantificar en un dominio de propiedades, podría implicar

el otorgar un "status" ontológico a tales presuntas entidades. Esto explica la tendencia de los lógicos a no ir más allá de la lógica de orden 1. (Klimovsky, 1997, p.79)

No entraremos en éstas “*sutilezas*” lógicas, pero se puede deducir fácilmente que entre más nos desplazamos de las ciencias formales hacia la aplicación de éstas en el campo fáctico, mayores son las implicancias ontológicas.

Decir, como lo hace Klimovsky, que la ciencia tiene la capacidad de conocer objetivamente el mundo, no sólo tiene implicancias gnoseológicas y ontológicas. La lucha por *significar* gnoseológicamente a las entidades ontológicas no es, por lo menos en el contexto de las *redes de totalidades discretas* inmediatas al hombre, una mera enunciación, implica modos de incidir *intencionales* en el *devenir* de esas *redes de totalidades discretas*. Buena parte de los argumentos de estas significaciones son “*incontrastables*”, “*especulativas*” e incluso *metafísicos*, cuando involucran dimensiones ontológicas. Y cuando involucran a las *estrategias de instalación del hombre en el mundo* en lo que refiere a los modos y las formas de llevarse adelante son *políticas*.

Klimovsky las ciencias sociales

La formación de Klimovsky remite a las ciencias formales y particularmente a las matemáticas. Sus consideraciones epistemológicas también remiten a esas fuentes, se podría decir que poner todo el énfasis en los aspectos lógico metodológico, en privilegiar el “*contexto de justificación*” es coherente con todo su esquema conceptual. Pero esa coherencia se revela como un rasgo de dogmatismo epistemológico y de monismo metodológico, que lo lleva a reconocer como legítimas, sólo a aquellas ciencias que desde la perspectiva metodológica son variantes del hipotético deductivismo.

Como se verá en el siguiente subcapítulo, que dedicaremos a la relación entre Klimovsky y una de las disciplinas sociales más controversiales, como es el psicoanálisis, que la deuda que tiene Klimovsky con él, no lo conduce a replantearse algunos de sus fundamentos epistemológicos, sino que, cual Bruto con Julio Cesar, asesta la puñalada hipotético deductivista que quiere reafirmar muchos de los puntos de partida positivistas del psicoanálisis rechazando, negando y descalificando, todas aquellas rupturas que lo convirtieron en una ciencia auténticamente nueva, con presupuestos epistemológicos y metodológicos revolucionarios. Allí nos ocuparemos más puntualmente de su postura con relación a las ciencias sociales. Pero es en el libro *La inexplicable sociedad* (1998) que escribe en colaboración con la antropóloga Cecilia Hidalgo, que pretende dar cuenta de los problemas epistemológicos y metodológicos en las ciencias sociales en general. Llama la atención el sugestivo título, que aparentemente podría llamar a la reflexión sobre las dificultades científicas para abordar los problemas de índole social desde la ortodoxia de la que proviene y que luego se despache con siete capítulos, que ocupan la mitad de la obra, referidos a la explicación científica. De hecho tres de los siete llevan ese título y los otros cuatro refieren a cuestiones teóricas y metodológicas de las variables hipotético deductivistas como explicaciones científicas. Recién en el octavo capítulo y bajo el título: Problemas metodológicos de las ciencias sociales, comienzan a aparecer los

problemas de tipo epistemológico y metodológico, pero el modo en que son tratados pone el énfasis en los ventajosos modos afines al hipotético deductivismo para resolver los problemas de experimentación y de objetividad, frente a los enfoques *sui generis*, subjetivistas e ideológicamente interesados de las *pequeñas escuelas de los aventureros intelectuales* con que califica a otras posturas epistemológicas.

El modo en el que en esa obra se despliega su discurso, permite apreciar el conjunto de *deslizamientos, tráficos e infiltraciones* a través del cual presenta aquello que debería ser un reconocimiento de los conflictos, de las polémicas, de las similitudes y diferencias entre las distintas orientaciones epistemológicas, sobre todo porque no se trata de un texto destinado a polemizar sobre esos conflictos en el máximo nivel epistemológico, sino que se encuentra dirigido a estudiantes que recién inician sus estudios. En relación a esto, hay dos problemas. Uno, que refiere a la intención colonizadora, de ganar adeptos para su visión de las ciencias. Esta actitud que revela la lógica de *la voluntad del poder como dominio* que impulsa sus planteos pedagógicos es contradictoria con la de *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros*, que no renuncia a ganar espacios en el campo, pero que espera que la adhesión que logre esté fundada en la convicción profunda y en la libre elección.

La intensión y la intención que subyacen a este discurso no es meramente epistemológica, es política e ideológica, pero no lo es en el sentido de la política como el ámbito de la institución misma de lo social, ni de la ideología como una cosmovisión que se presenta a la crítica y a la autocrítica, ni siquiera lo es en el mismo sentido extra-científico que Klimovsky le atribuye en otros textos, como relación extrínseca entre producción científica y políticas científicas, o ideología como ejercicio de la ciudadanía, lo es en el sentido más espurio con que el mismo Klimovsky denuncia y rechaza en sus adversarios. Su obra es un manual de adoctrinamiento epistemológico. A partir de las lógicas de la voluntad señaladas, creemos que no se justifica este tipo de prácticas a partir de la premisa: *todos hacen lo mismo, o, de lo que se trata es de conseguir el poder*. Aquí no hay sólo implicancias éticas o morales. La especie humana necesita desarrollar formas de poder sustentables y que den satisfacción a todos sus miembros. Un poder que se construye sobre la base del dogmatismo y la carencia de espíritu crítico puede llegar a ser poderoso, pero por despótico, y no por tener la capacidad de ensanchar los espacios de asistencia al campo y de libertad para *ser* dentro de él.

Sólo a modo de ejemplo véase la manera en que Klimovsky plantea las supuestas “*diferencias*” con respecto a los criterios de aplicación del hipotético-deductivismo.

El método hipotético deductivo tiene muchos adeptos pero también enemigos, y esto se debe a diferentes razones. Si se entiende que las investigaciones sociales deben seguir el patrón de los estudios de sociología empírica, donde lo habitual es la formulación de hipótesis estadísticas acerca de una población, es evidente que el empleo de deducciones no parece de gran interés y aplicabilidad. La deducción queda reservada a casos donde no se usan probabilidades o porcentajes estadísticos sino formulaciones universales, que pueden ser verdaderas o falsas. En tal sentido, el método hipotético deductivo podría emplearse muy poco en la sociología empírica, ya que, si trabajamos con hipótesis estadísticas, las consecuencias observacionales respecto de lo esperable en las muestras deberán interpretarse también en términos probabilísticos. El problema en estos casos es que los hechos que aducimos sobre las muestras son probabilísticos, por lo cual estamos tratando con una determinada probabilidad de que ocurra cierto hecho en la muestra, o bien con una propiedad que aparece con una frecuencia probabilística determinada. (Klimovsky, 1998, pp.114, 115)

Reducir los “*enemigos*” del hipotético deductivismo a los enfoques metodológicos estadigráficos descalifica un sin número de otros enfoques críticos. Pero además, este análisis está homologando hipotético deductivismo con falsacionismo popperiano, ya que éste, rechaza toda instancia de generalización inductiva como forma de corroboración empírica, en cambio el hipotético deductivismo confirmacionista hempeliano acepta la introducción de un principio inductivo que sería compatible con los estudios estadigráficos. Klimovsky presenta los criterios de elección del enfoque probabilístico en término de “*simpatías*”, con la elección de porcentuales, poniendo de este modo una fuerte dimensión “*subjetiva*” en ella. A esto se agrega la imposibilidad de la deducción formal. ¿Cuál es la salida que da Klimovsky a la “*imprecisión*” probabilística? La respuesta lo conduce a plantear una alternativa que nuevamente lo remite a la ortodoxia popperiana:

Esta estrategia evita tener que recurrir a modelos de forma probabilística: en lugar de enunciados acerca de las propiedades estadísticas, que nos hablarían de las tendencias de la muestra de una población, vuelven a tomarse afirmaciones generales, que aseveran que todos los individuos que tienen ciertas características se comportan de tal o cual manera. Así, entonces, se deja de trabajar con probabilidades. (Klimovsky 1998, p. 117)

Esa estrategia alternativa que “*supera*”, los déficits probabilísticos, es la lógica situacional popperiana basada en el principio de racionalidad. La lógica situacional establece que en determinada circunstancia es racional hacer algo, esto es, la situación impone obrar de determinado modo. Este principio de racionalidad no tiene que ver con las condiciones psicológicas de los sujetos –algo que Popper no acepta como parámetro epistemológico– sino que se tiene que adecuar a lo que establece el criterio de racionalidad. Como el eje principal está puesto sobre el individuo es éste el agente que pone en juego dicho principio. Obrar de acuerdo al principio de racionalidad es obrar de modo tal que se puedan maximizar los fines que se persiguen, pero tal maximización se da dentro de los límites de la lógica de la situación. Popper establece una analogía entre las situaciones sociales concretas y lo que serían las condiciones iniciales en las ciencias naturales. Los modelos describirían para las ciencias sociales esas situaciones iniciales a las que Popper, sin saber cómo, ni de dónde vienen, considera típicas. La situación social típica es para Popper la categoría fundamental de las ciencias sociales.

No queremos extendernos mucho más en este punto, pero resulta obvio, que el título *La inexplicable sociedad*, es un giro retórico para exponer las formas científicas y metodológicamente *correctas* de “*explicar*” la complejidad de los problemas sociales bajo el mandato del paradigma epistemológico hipotético deductivista. No se puede cuestionar su intención, ya que está convencido de estos postulados y asiste al campo en su defensa. Pero a la hora de entablar un diálogo o una polémica, o un ataque frontal frente a posturas epistemológicas adversas, lo hace de modo similar a como ha procedido en otras obras, minimizando el valor de esas posturas y sin analizar el núcleo central de sus ideas.

El último capítulo del libro es: Historicismo, ingeniería social y utopismo. El término historicismo da cuenta de una larga y rica tradición que se remonta a fines del siglo XIX y llega hasta nuestros días. En un sentido general el historicismo da lugar a un rechazo de las pretensiones universalistas y absolutistas que naturalizan los conceptos de una época. Su acepción va de un relativismo amplio, hasta un historicismo filosófico. En relación a la ciencia, el

historicismo tiene un importante representante en Wilhelm Dilthey, quien a través de su concepción *interpretativista* formula la distinción entre ciencias de la naturaleza o ciencias del espíritu o sociales. Klimovsky hace referencia a Dilthey cuando habla de las ciencias sociales, pero no dice mucho más. Al tratar el historicismo en ese capítulo, olvida aquella rica tradición y lo hace desde la crítica popperiana, en la que se respalda, si bien no de un modo absoluto, ya que introduce algunas críticas a Popper, pero siguiéndolo en casi todo. Que reduce el historicismo a la crítica popperiana queda demostrado en sus palabras.

Generalmente, un historicista es una persona cuyas afirmaciones sobre el futuro tienen más carácter de profecía que de predicción. Podemos resumir del siguiente modo la posición historicista, tal como la ve Popper: 1) historicista es una denominación inventada por Popper para aludir a este tipo de intelectual o de estudioso que centra la clave de su concepción en la formulación de leyes de tendencia o de proceso, no universales; 2) sus anticipaciones sobre el futuro tienen carácter de profecía; 3) sus afirmaciones tienen cierto carácter fatalista, porque hágase lo que se haga, como la tendencia está dada, el final es concebido como inevitable, y 4) el proceso o la tendencia puede acelerarse o retardarse, pero no puede corregirse el resultado. (Klimovsky, 1998, p. 265)

La conclusión final, de la mano de Popper y suscribiendo en un todo sus palabras, es que las posturas historicistas son pseudocientíficas, falaces, ideológicas, que no respetan el verdadero método científico.

Del mismo modo trata lo inherente a la ingeniería social, la tecnología social fragmentaria y lo que denomina utopismo. A partir de la lógica situacional y el principio de racionalidad Popper piensa los cambios sociales regidos por la necesidad de resolver problemas concretos y a corto plazo. Ricardo Gómez sintetiza con claridad en qué consisten las posturas de Popper referidas a las ciencias sociales a las que adhiere fervientemente Klimovsky:

La ingeniería social es el tercer componente importante de la metodología que Popper propone específicamente para las ciencias sociales. La ingeniería social es el conjunto de las aplicaciones de la tecnología social fragmentaria; su propósito es proyectar instituciones sociales – que son a las ciencias sociales lo que los objetos físicos a las ciencias naturales- a la vez que manejar y reconstruir aquellas que ya existen. De acuerdo a Popper sólo una minoría de instituciones se proyectan conscientemente; la mayoría ha nacido como el resultado imprevisto de las acciones humanas.

El ingeniero social utiliza un método no holista, pues no cree en el método de rehacer a la sociedad totalmente; los fines son llevados a cabo por ajustes y reajustes, sugeridos por la tecnología social fragmentaria, e implementada por el ingeniero social. La estrategia fundamental es combatir males concretos, más que establecer un bien ideal.

Además del gradualismo tibiamente reformista ya comentado, la concepción popperiana de la ingeniería social implica dos cuestiones de fondo con fuertes y no muy positivas resonancias en el todo de su metodología y en su teoría de la racionalidad, la tecnocratización de la política, así como de la opinión pública, y la adopción de un individualismo metodológico extremo.

La primera de dichas cuestiones es el reemplazo de la política por la ingeniería social. Más claramente, es la propuesta de la tecnocratización de la política, junto a la pauperización del orbe de lo práctico, o sea de la ética, con la consiguiente eliminación de la discusión crítica de fines y valores. Todo problema de las ciencias sociales deviene problema técnico; las discusiones democráticas de problemas prácticos son reemplazadas por decisiones de personal técnico adiestrado, pues no otra cosa es el ingeniero social. El resultado es la despolitización de la política. (Gómez, 1995, p. 129)

En muchos artículos y entrevistas Klimovsky ha manifestado abiertamente la necesidad de *educar*, como un eufemismo de sustituir, a la clase política por una clase de expertos capaces de introducir las reformas necesarias para administrar mejor a la sociedad, con el fin de ir solucionando progresivamente los problemas concretos que se presenten,

sin reflexionar en ningún caso en que medida la misma estructura social es la causante de aquellos problemas que se intentan resolver. En todo esto sigue a pie juntillas a Popper.

En cuanto al utopismo es más *benevolente*.

En este sentido, los utopistas son más humildes que los historicistas, porque aceptan que, si no se llevan a cabo las acciones debidas, la casa puede no construirse. En consecuencia, un utopista posee características más constructivas y orientadoras para la acción humana. (...)

En lugar de ingeniería social, el utopista vislumbra procedimientos constructivos orientadores de la acción humana que conducen del estado actual al modelo utópico. Un utopista es alguien mucho más simpático que un ingeniero social, porque prevé a largo plazo, es más ambicioso e intenta conseguir resultados más abarcadores. La propuesta de Popper, aunque en cierto sentido es muy sensata y constituye una verdadera introducción a las posibilidades de la ciencia social frente a los problemas prácticos, es una "filosofía castradora", porque inhibe la creación y las acciones que apuntan al cambio social. (Klimovsky, 1998, p. 268)

¿Por qué le resultan más "*simpáticos*" los utopistas que los historicistas? ¿Qué categoría epistemológica es la simpatía? La propuesta de Popper "*es más sensata y constituye una verdadera introducción a las posibilidades de la ciencia social frente a los problemas prácticos*". Los utopistas son apenas simpáticos, gente bien intencionada que quiere cambiar el mundo, su actitud es "*orientadora de la acción humana*", especie de consejeros espirituales cuya actuación tiene valor en el mundo externo a la ciencia, el de los ciudadanos, el de la buena política, el de los jóvenes idealistas, pero que no tiene un lugar significativo dentro de la ciencia. A partir de ello surge el juicio crítico a Popper:

En síntesis, el rechazo al utopismo por parte de Popper no es acertado y no se puede sostener con sus argumentos. Quizá sea posible que, finalmente, la acción humana transforme la historia, y esto es algo digno de destacar. (Klimovsky, 1998, p. 270)

Para Klimovsky Popper es "*castrador*", porque hace mal en cuestionar el utopismo del modo en que lo hace, esto es, no reconocerle la simpatía y las buenas intenciones. En cuanto a darle un lugar en la ciencia no hay discusión, piensa igual que Popper.

Lo que resulta un *deslizamiento* de su idea científicista es el modo en que refiere al cambio social. "*Quizás sea posible que, finalmente la acción humana cambie la historia ...*" ¿Si no es la acción humana la que cambia la historia, qué la cambia? La historia es una sucesión de cambios producido por las acciones humanas. La idea de Klimovsky es que el mundo humano es un mundo en el que el hombre se encuentra determinado del mismo modo que el orden natural. Las acciones humanas son apenas algunos elementos, y no de los más importantes, que participan de cambios determinados por fuerzas externas. Así como los objetos caen porque están sujetos a fuerzas gravitacionales, del mismo modo los hombres actúan porque se encuentran sujetos a aspectos que no controlan, pero pueden conocer para adaptarse mejor a ellos. Ese uso potencial, "*quizás sea posible*", "*eso digno de destacar*", es algo que a Klimovsky le cuesta considerar, el hecho de que la sociedad no sea una *cosa* sujeta a leyes universales y objetivas.

Klimovsky y el psicoanálisis

Como hemos visto, Klimovsky se esfuerza por separar lo que considera los aspectos propiamente científicos y epistemológicos, de los que se relacionan con las políticas científicas y las posturas personales de los científicos como hombres y ciudadanos. Como en el título de su autobiografía, para él las existencias son diversas.

... como decía el psicoanalista Stuart Sullivan, en realidad uno no es una sola persona. Tal como él sostiene, según el contexto y las circunstancias, uno desarrolla una particular constelación de comportamientos, emociones y formas de ser. No es lo mismo una persona en su casa que en el trabajo, en el club, en casa de un amigo o ante una situación política complicada. Siguiendo esa idea de Sullivan, advertí que uno viene a tener algo así como varias personalidades distintas o, mejor dicho, varias existencias. (Klimovsky, 2008, p.8)

Interesante comentario que amerita algunas sesiones de psicoanálisis, aunque en una entrevista publicada en la Revista Transparencias, de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (Aeapg) en el año 1999, realizó una declaración que sospechamos puede despertar la sonrisa de más de un psicoanalista.

Le voy a decir una cosa que puede ser un poco fuerte. El psicoanálisis nació como una terapia y estaba destinada a aliviar o curar, si se puede decir, cierto tipo de padecimientos. Y, como yo no los tuve, de la misma manera que no me hice operar del hígado porque no tenía enfermedades del hígado, no me hice tratamiento psicoanalítico porque no tenía ninguna enfermedad o padecimiento que lo justificara. Hay quien podría decir que no, que hay otra cosa, que el psicoanálisis es un método con el cual uno puede conocerse a sí mismo, lo cual es bastante posible. No niego que me hubiera venido muy bien en una época de mi vida, pero en general creo que soy depositario de tanta curiosidad intelectual como para haber hecho una especie no de autoanálisis psicoanalítico, sino por lo menos de una vigilancia bastante cercana, tanto de mis actos personales como de mis actos éticos.

¿Cuáles fueron los motivos que aproximaron a Klimovsky al psicoanálisis? La tradición epistemológica a la que pertenece Klimovsky de ningún modo reconocería al psicoanálisis como ciencia. ¿Qué lo impulsó a producir ese cambio, que incluso le valió un distanciamiento de otros epistemólogos amigos? Hemos hecho referencia al “popperianismo” de Klimovsky, sin embargo parecería disentir en lo que refiere al psicoanálisis, claramente identificado por Popper como una pseudo ciencia, por no ofrecer ninguna instancia de contrastación empírica y rechazado también por Mario Bunge con similares argumentos. En cambio Klimovsky, se reconoce como un investigador del psicoanálisis y dice encontrar en ésta disciplina elementos que permitirían considerarla como una ciencia. ¿Vendió el rico patrimonio hipotético deductivista, al bajo precio de la necesidad?

A veces la vida nos empuja por caminos insospechados y nos vemos en circunstancias embarazosas. No es un argumento menor tener que ganarse la vida y no es fácil sobre todo en momentos difíciles conjugar la necesidad con la dignidad. No se puede estar en desacuerdo con todo el mundo, sobre todo con aquellos que aplauden y pagan las clases que nos permiten comer. Pero hay un límite para todo. Klimovsky también se podía haber congraciado con aquellos poderes oscurantistas que lo expulsaron de la universidad en nueve oportunidades y no lo hizo.

Cuando se analiza el tratamiento del psicoanálisis que realiza Klimovsky, se advierte que no se traiciona a sí mismo y que no abandona su estricta concepción epistemológica, en

cambio desarticula al psicoanálisis para encontrar, a nuestro entender de un modo forzado, la estructura *hipotético deductivista* que permita, según su concepción, rescatarlo para el campo de la ciencia.

Entre las cosas que aprendí hubo una cosa que no olvidé nunca más en mi vida era que al hacer la lectura de los trabajos de Freud uno debía hacer una distinción. Lo que uno primero encuentra es, desde el punto de vista literario, una obra maestra muy interesante, muy vivaz, aparentemente muy desordenada, llena de ideas y de cosas arbitrarias, pero me di cuenta de que detrás de eso había un modelo científico muy riguroso, con teorías, hipótesis, deducciones, inducciones, discusiones acerca de lagunas, discusiones acerca de teorías que habían fallado y de cómo se las podían arreglar, de modo que se dio la curiosa convicción de que el psicoanálisis estaba muchísimo más cerca mío, tal como Freud lo formulaba, porque él después de todo era un hombre que había pertenecido a la escuela de los médicos fisicalistas, y se había formado como neurólogo, como científico, era un investigador científico.

Me di cuenta de que Freud no era el que uno había pensado y que de alguna manera había que modelizarlo. Y eso lo hicimos en algunos grupos de estudio, y después yo solo con muchos de los artículos. Recuerdo algunos que son realmente muy interesantes desde el punto de vista metodológico. Está la etapa inductiva, la etapa hipotético-deductiva, la etapa de las aplicaciones, como por ejemplo El carácter del erotismo anal, que es un pequeño artículo, pero es una perla. También estudiamos muchos otros textos más dificultosos, como el capítulo 7 de La interpretación de los sueños, o El narcisismo, Mas allá del principio del placer, que nos dio bastante dolor de cabeza, pero donde aprendí hasta qué punto Freud era sagaz no solamente para aplicar los cánones del método hipotético-deductivo, sino los cánones del método hipotético-deductivo en versión compleja, con hipótesis presupuestas, hipótesis colaterales sobre el material de trabajo, etc.

De este modo, empecé a tener la percepción de que aquello que yo siempre había pensado alrededor del psicoanálisis estaba mal y que debía reconstruir mi pensamiento, por lo cual llegué a la conclusión de que lo que Freud dice en el artículo Múltiples aplicaciones del psicoanálisis, que el psicoanálisis fue descubierto como una nueva ciencia natural, era cierto. (Entrevista de la Revista Transparencia, Buenos Aires 1999)

Como se puede advertir en sus declaraciones, en realidad lo que lo atrae a Klimovsky al psicoanálisis freudiano, no es el interés de revisar sus propios presupuestos a la luz de otra concepción de la ciencia muy diferente a la suya. Independientemente de las necesidades personales que lo aproximaron a esa disciplina, no parece que el descubrimiento de Freud le hubiera permitido revisar su propio pensamiento, sino que produjo en él la idea, de que después de todo, el psicoanálisis no era algo tan malo, pues tenía una raíz en las ciencias naturales y era en el fondo, si se lo interpretaba correctamente, un hipotético deductivismo.

¿Se dio entre Klimovsky y el psicoanálisis una suerte de síndrome de Estocolmo, en el que no se sabe a *ciencia cierta*, quién tuvo el papel del víctima y quien el de victimario, ya que si bien Klimovsky obtenía a través del psicoanálisis un medio de vida, determinadas corrientes del psicoanálisis obtenían una justificación epistemológica se de sus prácticas? Este acercamiento seguramente no se hubiera producido si Klimovsky, al igual que Bunge, hubiera emigrado hacia destinos donde la forma de ganarse la vida no lo hubiera obligado a separarse de las tradiciones que cultivaba.

A diferencia de otros autores de los que ha hablado sin conocimiento, sin haberlos leído en profundidad, como en el caso de muchos de los que consideró *aventureros intelectuales*, Klimovsky se muestra bastante exhaustivo en su lectura de la obra de Freud, aunque no podemos decir lo mismo con respecto a otros pensadores eminentes del psicoanálisis.

La aproximación entre el psicoanálisis y otras concepciones epistemológicas, metodológicas e ideológicas no era novedad. En las décadas del sesenta y setenta, de las filas del marxismo crítico de la Escuela de Frankfurt, con exponentes como Erich Fromm y Herbert

Marcuse se produce un fenómeno de acercamiento entre el marxismo y el psicoanálisis de gran difusión, que se conoció con el nombre de freudomarxismo. El mismo Klimovsky señala que el psicoanálisis en la Unión Soviética era algo cuya difusión estaba prohibida y la lectura de los textos de Freud en las bibliotecas públicas muy restringido. Las posturas del marxismo ortodoxo y del marxismo crítico diferían radicalmente en su consideración sobre el psicoanálisis. Los frankfurtianos dieron obras que trascendieron y convocaron a la reflexión durante casi dos décadas a los intelectuales de todo el mundo, traían nuevas perspectivas que daban valor al psicoanálisis desde el marxismo y que polemizaban con la ortodoxia. Era una oportunidad más que interesante para debatir epistemológicamente con los marxismos y con las corrientes estructuralistas y post estructuralistas que habían cobrado mucha fuerza en aquellos años. Pero estas discusiones no ocuparon ningún lugar en la reflexión de Klimovsky, apenas algunas referencias aisladas.

El pensamiento de Lacan, y las corrientes lacanianas, tuvieron también una trascendencia que dejó sus huellas en el psicoanálisis, pero en su obra apenas se hacen referencias muy generales a esa importante corriente psicoanalítica.

El mismo campo epistemológico argentino fue prolífico en pensadores y en debates. No hay ni siquiera referencias a hombres que fueron importantes en la reflexión de esta disciplina en Argentina, como Oscar Masotta, Arnaldo Rascowsky, Ángel Garma; apenas aparece alguna referencia a Enrique Pichón-Riviére y a quién se alude y cita en algunas ocasiones es a José Bleger.

Es verdad, Klimovsky no era psicólogo ni psicoanalista, ni estaba empapado de los sentidos más profundos de las polémicas en torno al psicoanálisis, pero es él quien recomienda la necesidad de profundización en los temas antes de expedirse sobre ellos, y ésta es una de las cosas que más ha criticado en sus oponentes, sobre todo cuando se expiden superficialmente sobre lógica o matemática.

Quizás una explicación de ese “*olvido*”, pudiera radicar en que el *gueto* de psicoanalistas de clase media alta, vinculados a costosas universidades privadas, no estaba interesado en tratar temas que ocupaban la atención de *jóvenes militantes desinformados*, que en la década del 70 mezclaban discusiones sobre peronismo, marxismo y psicoanálisis entre otras cosas.

Por otra parte, se podría pensar que algunos de esos olvidos pudieran tener que ver con las pujas que, desde la década del 50, se venían produciendo en los ámbitos psicoanalíticos, pero entendemos que si bien Klimovsky no era ajeno a esos climas, su propia visión de la ciencia lo condujo a las lecturas y los análisis que realizó.

Es indiscutible que Freud es el padre y fundador del psicoanálisis, pero el psicoanálisis no es sólo la obra de Freud, sin embargo, Klimovsky indaga sobre el psicoanálisis apuntando casi exclusivamente a este autor.

Freud fue un hombre del siglo XIX, que rompió con los esquemas epistemológicos y metodológicos tradicionales, aunque sin embargo, y dando la razón a Klimovsky, conservaba la matriz decimonónica del positivismo. Pero el gran aporte de Freud a la ciencia, y también a la filosofía, no radicó en fortalecer las tesis positivistas, sino en crear una nueva forma de producir conocimiento y de hacer ciencia. No es tema para desarrollar aquí, pero coincidimos con Marcuse sobre el hecho de que la teoría freudiana no es simplemente una ciencia de la

psiquis, sino que tiene connotaciones ontológicas que la convierten en una filosofía.

Pero las implicaciones metapsicológicas de la teoría de Freud van inclusive más allá del marco de la sociología. Los instintos primarios se refieren a la vida y la muerte —esto es, a la materia orgánica como tal—. Y ellos unen otra vez la materia orgánica con la materia inorgánica, y más adelante con sus más altas manifestaciones mentales. En otras palabras, la teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas de ser: contiene implicaciones ontológicas. Este capítulo intenta mostrar que estas implicaciones son más que formales, que pertenecen al contexto básico de la filosofía occidental. (Marcuse, 1969, p.106)

Las implicancias filosóficas, ontológicas, metafísicas, gnoseológicas, más allá de las sociológicas que derivan de la teoría freudiana ameritan una reflexión que contemple esas dimensiones. Sobre todo si se las ha de considerar desde la epistemología. Klimovsky permaneció ajeno a esas voces y prefirió realizar un “*rescate*” del psicoanálisis poniendo el énfasis en las raíces positivistas de Freud antes que en sus aportes revolucionarios. Si hubiera sido más amigo de los sociólogos o los economistas quizás podría haber emprendido la misma tarea con la obra de Marx, pero allí hubieran sido mucho más notorias sus diferencias ideológicas.

No discutimos el derecho de Klimovsky a defender sus puntos de vista sobre la producción del conocimiento científico, incluso compartimos con él la importancia y el valor que tienen algunos procesos metodológicos. No somos anti hipotético-deductivistas. Creemos que hay momentos de una investigación en la cual la lógica deductiva y los modos de evaluar nuestros supuestos pueden ser muy útiles. Pero entendemos que la complejidad de la ciencia, y de los asuntos de los que se ocupa, no pueden reducirse a una concepción hipotético deductivista y menos todavía desde la perspectiva excluyente con que Klimovsky la plantea, evidenciando de ese modo una *voluntad de dominio* sobre el campo de la epistemología.

Klimovsky había enseñado durante varias décadas epistemología y metodología a varias generaciones de psicoanalistas, pero también había trabajado en grupos de estudio la cuestión acerca de la científicidad del psicoanálisis. Ello dio lugar a escritos, apuntes, conferencias, artículos. Como bien se refiere en el prólogo Daniel Biebel, editor, a la obra en dos tomos, *Epistemología y psicoanálisis*, todo ese material ameritaba su ordenada publicación. Fue así que se fueron recopilando los materiales y Klimovsky los ordenó y revisó. Finalmente, en el año 2004, fueron publicados en dos importantes volúmenes de más de 300 páginas cada uno. El primero de ellos da cuenta de algún modo de los contenidos de los cursos de epistemología que Klimovsky impartía a sus alumnos psicoanalistas. Toda la primera parte es un desarrollo escolar de las principales corrientes epistemológicas que no difieren demasiado de algunos de sus libros de divulgación para estudiantes como: *Corrientes epistemológicas contemporáneas*, (1992) o *Las desventuras del conocimiento científico*, (1994). La segunda parte tiene continuidad con el segundo tomo y trata particularmente la relación entre epistemología y psicoanálisis.

Sería largo y tedioso hacer un análisis pormenorizado de todo lo que expone en esas 627 páginas y de los múltiples ejemplos que se pueden detectar en las ideas de Klimovsky, desfases que evidencian *deslizamientos*, *tráficos* e *infiltraciones* que ponen de manifiesto lo referido, las lógicas subyacentes que atraviesan tanto a las *ideas* como a las *prácticas*.

Como se ha expuesto en lo referente al artículo que suscitó la polémica con Varsavsky, Klimovsky tiene una concepción epistemológica estrecha, para él esta disciplina no es el ámbito de discusión en torno a las distintas visiones sobre la ciencia y sobre las visiones mismas,

es el ámbito de control de cientificidad de las teorías bajo las normas hipotético deductivistas. No hay distinción entre los niveles epistemológicos 1 a 4 que hemos planteado. No distingue entre reflexión de la ciencia sobre sí misma, de la reflexión de los epistemólogos sobre la ciencia y sobre la reflexión de los epistemólogos sobre las reflexiones de otros epistemólogos sobre la epistemología. Reduce a la epistemología a una función *vigilante* de la pureza metodológica.

La epistemología es el estudio de la estructura, validez y producción del conocimiento científico. (Klimovsky, 2009, tomo I, p. 35)

Así es como ha surgido una especialidad que se llama "epistemología", cuyo fin es precisamente establecer qué es la ciencia, cómo se la debe desarrollar correctamente y cómo se puede juzgar cuándo sirve y cuándo no. ¿Es esta una disciplina nueva o la epistemología tuvo existencia e importancia durante toda la historia de la ciencia? Es esencialmente una disciplina de nuestro siglo. Si bien siempre ha habido filósofos, como Aristóteles en el siglo cuarto antes de Cristo o como Kant en el siglo dieciocho de nuestra era, que se ocuparon de estudiar el fenómeno científico desde el punto de vista lógico, filosófico o social, la epistemología, como disciplina sistemática, se integró aproximadamente hace unos 50 años. Y se enseña en pocas universidades, lo cual demuestra, entre otras cosas, que en el campo de la cultura es una recién llegada. ¿Se trata de una disciplina acerca de la cual hay unanimidad de criterios? ¿O es que existen distintas escuelas epistemológicas? Realmente, puede decirse que en la actualidad hay alguna posición "ortodoxa" acerca de lo que es la ciencia pero que además existen escuelas discrepantes, alternativas o "heterodoxas". (Klimovsky, 2009, tomo I, p. 162)

Y ya que en esto estamos, no puedo menos que señalar con preocupación un fenómeno negativo que se da en nuestro país y en toda América Latina. Es el del florecimiento de pequeñas "escuelas epistemológicas" en manos de aventureros intelectuales que transforman esta disciplina en actividad literaria o en discusión política de inferior calidad. En general no poseen la menor idoneidad científica ni competencia metodológica alguna, pero constituyen un acentuado factor de retraso y distorsión. Por alguna razón sociológica o cultural que vale la pena examinar, la existencia de esos grupos está ligada a corrientes vinculadas a la epistemología francesa, especialmente a la de las tendencias estructuralistas o afines. Acerca de lo que sucede en el lado oriental de Europa no poseo información detallada, pero veo que, independientemente de posiciones "oficiales" que a veces se es llevado a sostener por diversas razones históricas, el interés por la epistemología allí está aumentando y son muchos los especialistas que se encuentran también en esas latitudes. ". (Klimovsky, 2009, tomo I, p. 169)

Como científico, y fiel a sus concepciones epistemológicas, Klimovsky debería dar cuenta de aquellos aspectos teóricos que ameritan considerar a las "*pequeñas escuelas*" epistemológicas y a las corrientes de la epistemología francesa, para demostrar epistemológicamente el por qué son aventureros carentes de idoneidad científica y metodológica. Ni siquiera sería necesario que cuestionara esas posturas desde una lectura política, bastaría con que entablara una polémica con los supuestos epistemológicos y metodológicos de aquellos que critica. Argumentos no le hubieran faltado, pero prefiere incursionar en una falacia ad-hominem, que ataca a los hombre y a las escuelas sin revisar sus razones.

Klimovsky parece creer que repitiendo una y otra vez las virtudes del hipotético deductivismo, que reafirmando los supuestos que sostienen su idea del contexto de justificación, que apelando a la lógica subyacente de lo que considera la esencia del método científico, o de los distintos métodos que se puedan considerar como científicos, será suficiente. Aunque en reiteradas oportunidades refiera a que la objetividad, universalidad y necesidad de la ciencia no son eternas, sino que cambian, aunque adopte en muchas oportunidades la consigna popperiana de que el conocimiento es provisorio, de que las hipótesis nos dicen como el mundo no es, y de que las teorías resultarán finalmente refutadas, en muchas otras sostiene una concep-

ción más positivista que neopositivista sobre el valor de la estructura de las ciencias y de sus objetivos.

Como especialista en lógica teórica, llegué a la epistemología con una preocupación fundamental: la de conocer con exactitud la estructura de las teorías científicas. Al decir estructura, involucro no solo los aspectos internos que atañen a la sintaxis lógica formal de estas teorías, sino también su configuración semántica y su articulación gnoseológica, o sea las condiciones necesarias y suficientes para que ellas puedan considerarse conocimiento verdadero. (Klimovsky, 2009, tomo I, p. 247)

Quiero aclarar que la epistemología no tiene nada que decir sobre si el psicoanálisis se tiene que ocupar forzosamente del inconsciente o no; la epistemología se ocupa de si las teorías son buenas o malas y de cómo surgen. El que los psicoanalistas convengan que el tema en cuestión tenga o no que estar presente, eso parece más bien una cuestión de política institucional. Lo que la epistemología puede preguntarse es si esas teorías sobre el inconsciente son buenas o son malas. (Klimovsky, 2009, tomo I, p. 273)

¿Qué hace que una teoría científica sea buena o mala? ¿Qué importa analizar sobre el surgimiento de las teorías? ¿A partir de qué parámetros se puede establecer la bondad o maldad del psicoanálisis? A esta altura resultan obvias las respuestas que podría dar Klimovsky. Pero este autor, no desconoce que hay otros elementos extra-científicos que pueden ser perturbadores, tales como las disputas institucionales o las luchas por ganar terreno en el campo. Ese mismo tipo de luchas que el enfrenta en su propio campo en contra del “*florecimiento de las pequeñas escuelas epistemológicas en manos de aventureros intelectuales*”. Sabe que se trata de un terreno fangoso que lo compromete, ya no sólo con las disputas dentro del psicoanálisis, sino con las disputas en el contexto más amplio de la psicología. Con un *pase de capa*, minimiza entonces uno de los problemas determinantes para el psicoanálisis, el lugar que ocupa el *inconsciente* en la teoría y en la investigación.

En reiteradas oportunidades refiere al psicoanálisis como una terapia, como una práctica. También los eventos sociales son prácticas en las que pone el ojo el sociólogo, pero en tanto que sociólogo, debe poner en cuestión las teorías, las hipótesis, las definiciones que permiten vislumbrar para la disciplina los problemas a investigar y no encarar la investigación como una red inconexa de eventos. Sorprende el argumento. Aquello en lo que exige tanta precisión en el terreno de las ciencias naturales, se torna de una sospechosa laxitud en el campo del psicoanálisis. ¿Cómo establecer si las teorías sobre el inconsciente “*son buenas o malas*”, si no aparece una definición del lugar del *inconsciente* en la teoría y en la investigación psicoanalítica? Diera la impresión de que ahora somos nosotros lo que exigen la aparición del “*objeto*” de investigación. Ya hemos manifestado que rechazamos la idea de *objeto* propia de las ciencias naturales, en las ciencias sociales, por sus connotaciones cosificantes, pero nos sorprende el modo en que Klimovsky escamotea el problema frente al dilema de una cuestión, un asunto, tan central para el psicoanálisis.

Como una estrategia de ocultamiento, Klimovsky pondrá en escena lo que considera el problema central y que es la respuesta a todos los problemas del psicoanálisis y de todas las demás ciencias. Klimovsky busca encontrar en el psicoanálisis indicadores de científicidad, pero lo hace como si no fuera relevante la cuestión de qué es lo que se trata, sino dando importancia sólo al modo en que se lo trata. Sin embargo, no tiene la misma postura para con otras “*actividades*” que aspiran a producir conocimiento, desde el estructuralismo y el marxismo hasta la alquimia y la hechicería. Por supuesto que Klimovsky no tiene la obligación de ocu-

parse de ellas, pero cualquier alusión a ellas debería comportar algo más que una descalificación llena de los lugares comunes.

En un mundo en el que la superstición, el ocultismo, la charlatanería ganan tantos adeptos, sería importante que la ciencia se ocupe de ellas de un modo “científico” y no mediante una denostación a priori. Es bien sabido que Mario Bunge en reiteradas ocasiones ha puesto al psicoanálisis en el mismo lugar que el chamanismo, o la superchería, también sin dar explicaciones. Sus intenciones han sido descalificadoras y destructivas, porque no espera rescatar nada del psicoanálisis. No lo disculpamos porque es obligación de todo epistemólogo profundizar en aquello que critica, pero no se advierten contradicciones entre sus posturas y la descalificación del psicoanálisis. En cambio Klimovsky *necesita* encontrar en el psicoanálisis aquellos rasgos de cientificidad que le permitan rescatarlo. No pretende emprender la tarea de formular una epistemología psicoanalítica, pero sí dar cuenta de los modos, “científicamente” apropiados, con que ha generado hipótesis, desarrollado inferencias, construido conceptos. Esto es, establecer si el psicoanálisis cumple con las reglas epistemológicas generales. Tal como si esas reglas fueran universales y estuvieran aceptadas sin excepción.

Es importante reiterar que la obra de Klimovsky *Epistemología y psicoanálisis* no es un trabajo de investigación unitario que ha madurado como un todo, es una recopilación de: artículos, entrevistas, notas de mesas de debate, ponencias y otras. Las correcciones de Klimovsky y el trabajo de los editores, le ha dado una unidad y un hilo conductor muy bien llevado. Pero resultan inevitables las repeticiones de argumentos y de las referencias contextuales para las diversas presentaciones. En este sentido, los argumentos epistemológicos que establecen los criterios de cientificidad son monocordes y sin que se presenten interlocutores o voces disidentes. Apenas aparecen de vez en cuando referencias generales a lo incorrecto, inadecuado, equivocado, inconsistente, que son las posturas contrarias a las suyas, pero que se producen de un modo peyorativo y superficial, sin que se entable un *amable* diálogo o una ríspida polémica.

Como estrategias para ganar el campo nos resultan torpes e insulsas. No está planteada una pelea emocionante que nos permita reflexionar e incluso poner en duda nuestros argumentos, como puede ocurrir con otros epistemólogos positivistas o neopositivistas, como por ejemplo Russell o Popper.

Klimovsky establece el molde del modelo epistemológico que usará. Un molde que ya es antiguo y estrecho en las propias filas del cientificismo.

Es posible caracterizar de manera general al método científico como aquel que proporciona investigación sistemática, controlada y nítida. La primera condición, "sistemática", alude a los nexos inferenciales que ligan a las proposiciones científicas y que permiten operaciones tales como "predicción", "explicación" y "fundamentación"; estos nexos tienen varias fuentes, entre ellas principalmente dos: la teoría de la deducción en lógica formal y la teoría de la inferencia estadística en lógica inductiva y en matemática probabilística. "Controlada" alude a los criterios y procedimientos que impiden que el discurso científico sea mera especulación, al obligar a algún tipo de confrontación con la realidad; esto se logra mediante la constitución de una "base empírica" y la comparación entre los rasgos de esta con las predicciones observacionales y experimentales que es posible obtener con auxilio de los ya aludidos aspectos "sistemáticos". La tercera condición, "nítida", se refiere a la exacta integración de los aspectos semánticos de las proposiciones científicas; aquí interviene la teoría de la definición de los conceptos científicos así como la de las condiciones de verdad, contrastabilidad y contenido empírico de los enunciados empíricos y teóricos. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 9)

Klimovsky no ignora el “*tembladeral*” sobre el que se encuentra la epistemología. Las *pequeñas escuelas epistemológicas* ganan cada vez más espacios, si bien no en el orden institucional que sigue siendo decimonónico en casi todas partes, por lo menos en lo que ocupa, a veces como modas transitorias, a intelectuales, filósofos y epistemólogos descarriados.

Reconoce que no hay unanimidad en los criterios de cientificidad de la epistemología, sobre los criterios “*adecuados*” para producir conocimiento “*garantizado*”. Establece que prima, como evidentemente ocurre, lo que algunos llaman la “*concepción heredada*” a la que define cómo: “*una especie de combinación de empirismo operacionalista con el método hipotético deductivo*” (2009, p.10). ¿Algo más? Nada que merezca ser tenido en cuenta. Pero, para evitar que, eso que no merece ser tenido en cuenta, pueda filtrarse como modo de problematización de los distintos temas, introduce la diferencia entre *matices* dentro de la “*concepción heredada*”, las posturas “*empírico-operacionalista*” y “*teórico-sistemático*”. De ese modo todas las posibles objeciones, *útiles* al desarrollo de la ciencia, son sustraídas de los delirios de los “*seudo-epistemólogos*”. Su forma de argumentar connota un arte que podría envidiar más de un político.

Sobre el psicoanálisis

No es el centro de este trabajo indagar sobre las posturas de Klimovsky sobre el psicoanálisis. Correspondería en realidad a un psicoanalista analizar en profundizar sobre el cuidado o la falta de cuidado con que Klimovsky trata el tema. Como se puede ver, nuestro interés radica en hacer evidente, algo que resulta evidente, a poco de analizar las ideas de Klimovsky, pero, que sin embargo, no se ha puesto de manifiesto desde la epistemología. Somos ignorantes de estudios en profundidad al respecto. Hemos leído algunos artículos que ratifican las posturas del Klimovsky surgidas de su “*área de influencia*” y otros críticos desde posturas antagónicas a las visiones epistemológicas de éste autor. No nos atrevemos a hilar más fino en las problemáticas específicas del psicoanálisis, tan sólo pondremos el énfasis en los criterios a partir de los cuales Klimovsky relaciona epistemología y psicoanálisis y analizaremos el modo en que presentan sus argumentos.

¿Es el psicoanálisis una disciplina científica? Esta pregunta encierra, sin duda alguna, un interés especial. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 20)

Las posturas de Klimovsky respecto del psicoanálisis siguen en buena medida las consideraciones que realiza Laurent Assoun en su obra *Introducción a la epistemología freudiana* (2001). Allí Assoun inscribe a Freud en la tradición físico-química de la época y en el concepto de que para Freud, no se trata de una elección entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, sino que habría un solo tipo de ciencia que se corresponde con las ciencias de la naturaleza. Otro argumento que toma Klimovsky de Assoun refiere al uso abrumador en la terminología psicoanalítica que tiene sus raíces en el lenguaje de la física y de la química. Como se ha dicho, términos como “*fuerza*”, “*represión*”, “*sublimación*”, encuentran en la termodinámica y en la química de su tiempo claras connotaciones que son tomadas por el lengua-

je psicoanalítico. De igual modo no son pocos los términos, además de los utensilios e instrumentos, que pasaron por ejemplo de la alquimia a la química y la física. Términos como “*destilación*”, “*sublimación*”, “*calcinación*”, “*fermentación*”, “*separación*”, “*purificación*”, con otros de carácter simbólico para guardar secretos, pasaron del lenguaje y de las prácticas alquímicas al lenguaje y las prácticas de los científicos modernos. Ejemplos como los de Robert Boyle, el alquimista, padre de la química moderna y de los métodos experimentales en química, de Antoine de Lavoisier, o de Isaac Newton, manifiestan que la producción de conocimiento es un fenómeno *complejo* que forma parte de una *totalidad discreta* compleja, en donde las tradiciones se cruzan, se influyen, se interdeterminan; en donde hay continuidades y rupturas. Resultaría no sólo inadecuado, sino violento y falto de respeto, tomar los orígenes e influencias alquimistas que pesan sobre Boyle, Lavoisier y Newton, como lo más valioso de sus obras y desconocer las rupturas a partir de las cuales fundan nuevas ciencias, nuevas teorías y nuevos métodos científicos. Entendemos que esto es lo que hace Klimovsky al darle un valor determinante, a los innegables antecedentes *positivistas* de Freud, sin considerar, con una intención reduccionista y colonizadora que lo más valioso de este autor son los quiebres y las rupturas con la tradición, que lo conducen a la creación de una nueva ciencia con un nuevo método científico.

El psicoanálisis plantea un problema dentro de otros problemas. La pregunta sobre si el psicoanálisis es una ciencia se encuentra enmarcada en la pregunta sobre si las disciplinas sociales pueden ser consideradas científicas, ésta última está inscrita en la interrogante acerca de cuáles son los criterios de científicidad para discriminar lo científico de lo no científico y ésta temática se halla sujeta a las discusiones en torno a la legitimidad de esos criterios. Como hemos señalado al principio, todos estos problemas se plantean en diferentes niveles epistemológicos.

Hemos hecho referencia a estos niveles y a cuales son las problemáticas epistemológicas que los afectan. Klimovsky tiene muy claro que no hay unanimidad respecto de estos temas, ni en lo que refiere a la epistemología ni en lo que refiere al psicoanálisis.

Expresiones tales como: “*entendemos*”, “*pensamos*”, “*creemos*”, “*sospechamos*”, “*estamos convencidos*”, “*dudamos*”, “*a diferencia de...*”, “*en oposición a...*” marcan en el discurso la idea de que se está asistiendo a una “*charla*”, a un “*debate*”, a una “*polémica*”, en la que las diferencias pueden ser radicales, y la *intensión* de *significar* y ganar espacio en el campo no dejan de estar presentes. Todo discurso formulado en esos términos no pierde ni su *intensión*, ni su *intención* hegemónica, pero puede perseguir fines diferentes de cómo ubicarse en el campo. El discurso deja traslucir las *lógicas de la voluntad* que subyacen en él.

Muchos psicoanalistas se defienden de los ataques en contra de su disciplina afirmando que el psicoanálisis no es una ciencia sino un “*arte de la cura*”. Por supuesto, si aceptamos que los criterios de validación establecidos por las corrientes dominantes son correctos, entonces el psicoanálisis queda excluido. Es evidente que no puede ser considerado como una ciencia bajo los estrechos parámetros del positivismo decimonónico y del neopositivismo del siglo XX. Pero lo que debe ser discutido, sobre todo a la luz de los logros de psicoanálisis, son los criterios mismos de científicidad. Aquellos que se defienden de las acusaciones de falta de científicidad o de inmadurez del psicoanálisis, reconociendo como científicos los criterios de

las corrientes epistemológicas dominantes, no están teniendo en cuenta el ejemplo de Freud, que partiendo de una formación positivista estricta fue capaz de desarrollar una teoría y un método que rompiera con los esquemas reduccionistas y estrechos del positivismo.

Menudo favor le hace Klimovsky al psicoanálisis cuando desacredita las enriquecedoras rupturas que éste produce con respecto a la tradición de la que proviene y pone todo el énfasis exclusivamente en las continuidades. Cuando quiere identificar lo que él entiende como desorden y caos en los conceptos, con una inmadurez que se superará cuando ese material sea ordenado de acuerdo al hipotético deductivismo. Cuando no tiene en cuenta que el mismo Freud está abonando con nuevos criterios de científicidad esas posturas que él considera como pseudocientíficas. Qué así como Boyle era un alquimista que fundó la química moderna, Freud es un positivista que está rompiendo con el positivismo y fundando no sólo una nueva ciencia y un nuevo método, sino principalmente una nueva manera de entender la ciencia y un nuevo modo de producir conocimientos.

Al interrogarse Klimovsky acerca de la científicidad del psicoanálisis, anticipa la posibilidad de la respuesta en función de una definición que se encuentra en otro nivel temático. Baja el criterio de científicidad sin cuestionamiento alguno, *infiltra* la idea de que la ciencia es aquello que ha:

... remplazando los sistemas filosóficos por cosmovisiones exactas acerca de la estructura y evolución del mundo y de la ubicación del ser humano en él, a lo que hay que añadir las consecuencias tecnológicas y sociales del método científico, que han permitido actuar con enorme eficacia sobre la realidad y modificarla drásticamente. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 20)

¿En qué sentido se puede sostener la “*exactitud de las teorías científicas y la ubicación del ser humano en él*”? ¿Cómo ponderar sin más “*las consecuencias tecnológicas y sociales del método científico, que han permitido actuar con enorme eficacia sobre la realidad y modificarla drásticamente*”? ¿Cómo no tener en cuenta la diferencia entre los aspectos *benéficos* y las atrocidades producidas por “*el método científico*” y las tecnologías que derivan de la producción de conocimiento científico?

Los *tráficos* y las *infiltraciones* atraviesan el discurso mediante un juego del lenguaje que busca persuadir con la intención de *colonizar* el campo. Lo que subyace en este mensaje es que los sistemas filosóficos son sinónimo de ignorantes especulaciones metafísicas y que la ciencia es un conocimiento exacto del mundo y del hombre.

Toda disciplina que quiera ser científica tendrá que abandonar las especulaciones filosóficas y cumplir rigurosamente con el *método científico* canonizado para la eternidad. Obsérvese, que si bien en muchos lugares hace referencia a que hay *varios métodos*, en realidad se trata de variaciones del único método, el método científico, que es el que luego presentará como un corsé para evaluar al psicoanálisis.

Otro juego de “*mosqueta*” se presenta cuando deriva las eficaces, ya como sinónimo de buenas, consecuencias tecnológicas y sociales del método científico. Esos aspectos benéficos de la tecnología son presentados como el resultado de la ciencia y del método científico. La postura de Klimovsky con respecto a la tecnología no difiere de la de Mario Bunge. La ciencia básica tiene el propósito de producir conocimiento por el conocimiento mismo, en tanto la ciencia aplicada se vale del uso de la tecnología, pero para producir nuevo conocimiento que permita mejorar las condiciones de investigación tanto de la ciencia básica como

de la ciencia aplicada; luego la tecnología tiene otras aplicaciones fuera del campo de la ciencia, las que son de carácter sociológico y político. En el campo puro de la ciencia sólo debe primar la intención de obtener conocimiento y esto es todo lo que la ciencia produce. En la concepción de Klimovsky el conocimiento no es ni malo ni bueno, no se le puede aplicar adjetivos morales, es más, el conocimiento es verdadero, sino no sería conocimiento. En consecuencia, la tecnología como producto que permite actuar con “*enorme eficacia*” sobre la realidad y modificarla “*drásticamente*” pertenece al ámbito de la sociología y de la política, dentro del cual sí se pueden producir consecuencias espurias.

Ahora bien, este cambio de máscaras establece que si la tecnología produce resultados *benéficos*, entonces es producto del método científico, en cambio, si produce resultados *indeseados*, se deben a la mala utilización que de ella hacen políticos, militares o empresarios, ya que la ciencia no tiene responsabilidad alguna sobre su utilización. Este juego de ocultamientos es el que le permite también desentenderse de los problemas que origina la práctica psicoanalítica como terapia. Separa también aquí lo que son las prácticas de lo que es la teoría, reservando para la epistemología sólo el tratamiento de esta última.

Tiene presentes también las diferencias epistemológicas en relación al modo en que se puede concebir la teoría.

Pero no existe unanimidad acerca del estatus epistemológico del psicoanálisis. Entre los epistemólogos pueden encontrarse posiciones totalmente adversas, como la de Mario Bunge, hasta las totalmente simpatéticas como las de John O. Wisdom o la de Louis Althusser (y estos dos ejemplos son interesantes, pues Wisdom es representante de una concepción anglosajona y metodológica de las teorías científicas, en contraposición con Althusser que implica una postura más afrancesada, afín al estructuralismo y al materialismo dialéctico).

Entre los psicólogos se advierte una situación semejante cuando consideramos un hostil adversario del psicoanálisis como Hans J. Eysenck, frente a un conductista que adopta una actitud muy positiva como es el caso de Ernest R. Hilgard. En el propio campo psicoanalítico la situación no es más clara. Entre los especialistas franceses domina la idea de que el psicoanálisis no es una ciencia sino una disciplina especial, mezcla de estrategias semióticas y filosóficas cuyo sentido se capta especialmente ejerciendo su peculiar práctica “desde dentro”. En particular la interpretación psicoanalítica constituiría un acto de aprehensión y comprensión con características *sui generis*, totalmente irreducible a cosas tales como la aplicación de leyes o teorías; sería más bien un totalizador que reuniría armónicamente en el entendimiento un sentido parcial con una estructura significativa total, algo parecido a entender el significado de una palabra en una dada situación en un momento del aprendizaje de una lengua nueva en que ya se posee cierto conocimiento estructural del idioma. Pero frente a este modo de ver encontramos una concepción como la de Frank J. Sulloway, para quien Freud tiene el mérito de haber producido una revolución científica que transformó a la psicología, convirtiéndola de una mera disciplina filosófica en una ciencia de verdad, en la que el cuerpo y sus peculiaridades biológicas y energéticas volvían a hacerse presentes en esa totalidad indivisible que es la individualidad humana. En otro sentido cabe mencionar a Ricardo Horacio Etchegoyen, para quien la utilización de las normas y concepciones metodológicas de la epistemología ortodoxa constituye un auxiliar invaluable para comprender el alcance, valor y propiedad de las tácticas terapéuticas del psicoanálisis. (Klimovsky, 2009, tomo II, pp. 20, 21)

La cita precedente muestra una serie de referencias sobre epistemólogos y psicoanalistas que remiten a un tratamiento superficial sobre sus posturas, generalidades sobre las corrientes a las que pertenecen, pero prácticamente en ningún lugar presenta reflexiones más profundas y específicas, no entabla diálogo o polémica con estos autores.

Como hemos señalado, sólo parece interesarse con mayor profundidad en la obra de Freud y su análisis se empeña en realizar un sondeo que indaga los aspectos positivistas, los cuales son innegables, pero descalifica, como ideas literarias y juicios desordenados, todo

aquello que no encuadra en el corsé hipotético deductivista con el que pretende revelar el carácter científico del psicoanálisis y echar por tierra un modo, una forma y un método muy distintos de hacer ciencia.

Klimovsky atenúa las falencias “*cientificistas*” de Freud cuestionando miradas *superadas* del siglo XIX y trata de poner al psicoanálisis bajo la mirada de una epistemología más actual, así como revelar que detrás del aparente desorden y falta de rigor de ésta disciplina se pueden descubrir las “*estructuras capaces de ser descritas mediante predicados lógicos y conceptos topológicos*”.

El psicoanálisis es un terreno muy promisorio en esta dirección, como puede demostrarlo un examen lógico formal del modelo que Freud desarrolla en el "Proyecto" (un modelo muy atractivo para simularlo cibernéticamente) o en el Capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. De paso, cualquiera que examine la esencia metodológica de los programas para ordenadores observará que la clave no es tanto de naturaleza cuantitativa como de carácter algorítmico y lógico. No tenemos la menor duda de que estos modelos serán de suma utilidad para el psicoanálisis y para el entendimiento de sus teorías, del propio modo que están siendo eficaces para los problemas de inteligencia artificial o para los del conocimiento científico en general vía "sistemas expertos". (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 24)

Klimovsky no puede pasar por alto las críticas de las posturas epistemológicas ortodoxas a las que él mismo pertenece. Los ataques sobre la incapacidad contrastadora, la imposibilidad de deducir consecuencias observacionales, la vaguedad, ambigüedad, falta de precisión y clara definición de los términos de la teoría, de acuerdo a los patrones ortodoxos, no son fáciles de rebatir. Klimovsky intentará dar argumentos *a favor* del psicoanálisis, pero hay uno que llama la atención.

Una objeción más, esgrimida por Mario Bunge en *La investigación científica*: el psicoanálisis es insteable pues siempre puede mantenerse una hipótesis mediante hipótesis ad hoc de carácter interpretativo convenientemente urdidas. Pero esto es una confusión: el uso de hipótesis auxiliares es un recurso científico habitual totalmente compatible con el método hipotético deductivo, como bien lo ha mostrado Imre Lakatos en su descripción del método hipotético deductivo en lo que él llama "versión sofisticada". Sin duda, el manejo de tales hipótesis debe hacerse con prudencia metodológica y con lo que Popper indica como "investigación independiente" del valor gnoseológico de estas. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 24)

La crítica de Bunge al psicoanálisis tiene la misma base que la crítica que el mismo Klimovsky realiza a la mayoría de las ciencias sociales consideradas por él como no “*cientificistas*”. Pero afirma que Bunge se confunde. Resulta increíble el *desplazamiento* que realiza, ya no con los términos de los críticos del cientificismo, sino con aquellos con los que tiene afinidad epistemológica. Reivindica las hipótesis auxiliares y se apoya para su defensa en el papel que les otorga Lakatos en el esquema de los programas de investigación.

Es importante decir que, para los enfoques “*ortodoxos*”, las hipótesis auxiliares pueden ser entendidas en un sentido amplio, como aquellas hipótesis que perteneciendo a un cuerpo teórico legitimado lógicamente, metodológicamente y empíricamente, dentro de una teoría, prestan utilidad en otro cuerpo teórico para respaldar hipótesis de éste. Por ejemplo, algunas hipótesis de la biología se sostienen, muchas veces de modo implícito, en hipótesis de la física y particularmente de la óptica. Ciertas propiedades, que sólo se pueden descubrir mediante la observación microscópica, suponen la confiabilidad de estos instrumentos, cuya legitimidad no deriva del simple uso, sino de las explicaciones teóricas de la física. Esto no sólo pasa entre ciencias fácticas, también ocurre entre ciencias fácticas y formales, como muy claro lo tiene Klimovsky cuando reivindica a la matemática y a la lógica, como propedéuticas indispensables

para cierto tipo de investigaciones.

El uso que da Lakatos a las hipótesis auxiliares es diferente. Este autor llama auxiliares a las hipótesis que pueden crearse de acuerdo a una heurística, que establece de forma positiva o negativa los criterios que permiten formularlas y que de ningún modo se las puede crear antojadizamente para salvar un fenómeno. Las hipótesis auxiliares cumplen en un programa de investigación lakatosiano el papel de proteger, como “*cinturón protector*” en la denominación de Lakatos, a las hipótesis del núcleo firme de los “*tenaces intentos de refutación*”, también el de ayudar a proponer nuevas hipótesis del cinturón protector. Si las hipótesis del núcleo firme caen, cae toda la teoría, en cambio si las hipótesis auxiliares caen, pueden ser remplazadas por otras. La intención de Lakatos es rescatar a las teorías científicas de la inconsistencia del falsacionismo popperiano, libéralas del uso abusivo de la refutación, sin perder el criterio popperiano de refutación como una estrategia para él valiosa. Su idea de un *falsacionismo sofisticado* pretende rescatar al falsacionismo de Popper del problema de una provisoriedad de las hipótesis. La refutación radical impediría sacarles todo el provecho posible dentro de una teoría. Lakatos quiere construir un corpus teórico que permita decir algo más que como las cosas “*no son*”. Lakatos, mediante este recurso, quiere establecer criterios para dotar a las teorías de capacidades afirmativas, como son la explicación y la predicción. De ese modo sería posible establecer cuando una teoría es mejor que otra. Las hipótesis auxiliares son contrastables para Popper y para Lakatos. Todo esto es algo bien sabido.

Las hipótesis auxiliares se encontrarían legitimadas dentro de una teoría de otra ciencia, aunque sea de modo provisorio, y vienen en auxilio de la teoría en la que se trabaja. Como por ejemplo, la hipótesis biológica que se respalda en hipótesis de la óptica.

Pero las hipótesis ad hoc no tienen legitimación teórica, porque no derivan ni deductiva, ni empíricamente de teoría alguna, y por otra parte, su principal defecto es que son incontrastables, no pueden ser puestas a prueba de ningún modo. Las hipótesis ad hoc no son tenidas por científicas. Esto es de manual.

Si bien no compartimos la posición de Mario Bunge con respecto al psicoanálisis, (y con respecto a otras muchas cosas) cuando critica a Klimovsky respecto de las hipótesis ad hoc, presenta una serie de ejemplos que no permiten dudar del sentido en el que lo que está diciendo. Hace referencia a hipótesis que no pueden ser científicas porque no pueden ser contrastadas de ningún modo. Otra cosa es suponer que el conocimiento científico no necesariamente debe estar fundado en todos los casos en hipótesis contrastables. Pero ese no es el argumento que usa Klimovsky en contra de Bunge, sino que extrañamente sostiene que las hipótesis ad hoc son científicas, lo cual no sólo va en contra de Bunge, sino de los más elementales principios de la epistemología “ortodoxa”.

Klimovsky produce un grosero *deslizamiento* al criticar la postura de Bunge equiparando hipótesis ad hoc con hipótesis auxiliares. ¿Por qué lo realiza?, ¿por ignorancia?, ¿por confusión?, ¿por oportunismo?, ¿porque necesita convertir las numerosísimas hipótesis incontrastables del psicoanálisis en contrastables para otorgarles el estatus de científicas? Creemos que la confusión es demasiado grosera para un epistemólogo. De cualquier manera Klimovsky podía no saberlo. Perfectamente podía haber hecho alusión a las hipótesis auxiliares, como instancias que encontraba como legítimas en el psicoanálisis, sin necesidad de nombrar a

Bunge y a las hipótesis ad hoc. Pero Bunge resultaba un pez demasiado gordo como para ignorarlo, y alguien a quien no podía no referir a causa del conocido distanciamiento entre otras cosas por este tema. Pero además, la distinción entre hipótesis ad hoc y auxiliares era una sutileza para el público de psicoanalistas al que estaba dirigido, *después de todo se trataba de un artículo publicado en una revista de psicoanálisis* y no para epistemólogos.

Nos detenemos ante esta inconsistencia de Klimovsky en relación a las hipótesis ad hoc, porque consideramos que no es algo menor, ya que su defensa del psicoanálisis en buena medida tendrá que consistir en rescatarlo, de las severas críticas de sus propios aliados, sobre la falta de contrastabilidad de las hipótesis psicoanalíticas y sobre el carácter ad hoc de las mismas.

Klimovsky cree ampararse en Popper cuando hace referencia a la apelación a las hipótesis ad hoc. En su análisis del psicoanálisis las defiende como tentativas para producir puntos de partida de la teoría. En *Las desventuras del pensamiento científico* afirma:

El propio Popper admite que, a veces, puede estar fallando alguna hipótesis auxiliar y que sería posible introducir una hipótesis ad hoc, resultante de modificar la anterior, con la finalidad de impedir la refutación de la teoría. Pero esto sólo sería lícito, según Popper, a condición de que se hallen luego corroboraciones independientes que apoyen a la nueva hipótesis; no basta, por tanto, con formular la hipótesis ad hoc y alegrarse de haberle salvado la vida a la teoría. (Klimovsky, 1997, 219)

En *La lógica de la investigación científica* Popper refiere en varias oportunidades a los usos que suelen hacer los científicos al apelar a este tipo de hipótesis, pero siempre considerándolo como algo indebido. Precisamente, tanto las hipótesis ad hoc, como las hipótesis de carácter metafísico, no resistirían para este autor el criterio de *demarcación*.

Más grave puede parecer una tercera objeción. Podría decirse que, incluso admitiendo la asimetría, sigue siendo imposible —por varias razones— falsar de un modo concluyente un sistema teórico: pues siempre es posible encontrar una vía de escape de la falsación, por ejemplo, mediante la introducción ad hoc de una hipótesis auxiliar o por cambio ad hoc de una definición; se puede, incluso, sin caer en incoherencia lógica, adoptar la posición de negarse a admitir cualquier experiencia falsadora. Se reconoce que los científicos no suelen proceder de este modo, pero el procedimiento aludido siempre es lógicamente posible; y puede pretenderse que este hecho convierte en dudoso —por lo menos— el valor lógico del criterio de demarcación que he propuesto. (Popper, 1980, 41)

Desde mi punto de vista, debe decirse que un sistema tiene el máximo grado de complicación si —de acuerdo con la práctica convencionalista— se aferra uno a él como a algo establecido de una vez para siempre y que se está decidido a rescatar, en todo momento en que peligre, introduciendo hipótesis auxiliares: pues el grado de falsabilidad de un sistema protegido de tal modo sería igual a cero. Así pues, nuestro concepto de sencillez nos lleva otra vez a las reglas metodológicas del apartado 20: especialmente a la regla o principio que nos sujeta para que no demos a las hipótesis ad hoc y auxiliares —el principio de parquedad en el uso de hipótesis. (Popper, 1980, p.136)

En el mencionado “apartado 20”, Popper hace referencia a las hipótesis auxiliares y a los criterios para poder introducirlas en las teorías con el fin de fortalecerlas o de apuntalar alguna debilidad. De modo consistente con sus supuestos epistemológicos, reafirma que los criterios para su aceptación o rechazo son los tan mentados de falsabilidad de las hipótesis. Quienes introducen subrepticamente hipótesis auxiliares, sin controlarlas mediante el criterio de demarcación, incurren en lo que denomina: “*estratagema convencionalista*” y señala: “*tentación a la que el psicoanálisis, por ejemplo, sucumbe frecuentemente.*”.

De todo esto se infiere que una cosa es la utilización ad hoc de hipótesis auxiliares, las que deberán pasar por la prueba de los criterios de demarcación y otra es, sin más, como lo hace Klimovsky, referirse a la utilización de hipótesis ad hoc como un procedimiento metodológico válido. La cuestión es que las hipótesis auxiliares pueden ser o no falsables, en tanto que las hipótesis ad hoc, al no tener asidero ni lógico, ni empírico, no pueden considerarse nunca falsables.

Resulta sorprendente que Klimovsky no sea capaz de reconocer estas diferencias. Entendemos que confunde introducir ad hoc, en el sentido llano del término, para apuntalar mediante una hipótesis auxiliar una teoría, con la introducción directa de una hipótesis ad hoc.

Popper advierte que la introducción de las hipótesis auxiliares debe estar legitimada por el criterio de demarcación. Acepta que se introduzcan hipótesis auxiliares, pero no de modo ad hoc, porque de ese modo: “... *el grado de falsabilidad de un sistema protegido de tal modo sería igual a cero.*”

Otra cuestión que también sorprendente es el modo en que dispensa la catarata de términos teóricos incontrastables del psicoanálisis, que sublevan a Bunge, con la disculpa de la contrastabilidad de la teoría en su conjunto.

Una objeción que también se formula al psicoanálisis es su profuso uso de "términos teóricos". Es verdad que el empleo exagerado de términos teóricos, si no hay prueba de contrastabilidad de las hipótesis o teorías que los emplean, constituye un hábito peligroso y aun deleznable. Pero si la teoría está construida de tal manera que las hipótesis con términos teóricos configuren un conjunto contrastable, no hay objeción alguna que hacer. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 25)

¡!!!¿Cómo no hay objeción alguna que hacer?!!! Este tipo de afirmación puede justificar perfectamente la indignación de Bunge, que ve como uno de los suyos no solamente sucumbe ante las tentaciones de esta “*pseudociencia*”, sino que además hecha por tierra los más sagrados fundamentos ortodoxos. Para el buen entendimiento *cientificista*, un conjunto contrastables de hipótesis se llama teoría y a nadie se le ocurriría pensar que las teorías son contrastables. Es más, sólo son contrastables, como Klimovsky lo sabe perfectamente, sólo aquellas hipótesis que han permitido derivar deductivamente consecuencias observacionales, como establecen las más elementales normas del hipotético deductivismo. Luego, la confirmación, contrastación, (según la versión) o refutación de las hipótesis tendrá consecuencias sobre la teoría. Si son favorables, se fortalece, si son desfavorables, hacen avanzar a la ciencia en el conocimiento de cómo las cosas “*no son*” para Popper, o convertir un programa en regresivo para Lakatos.

Como ejemplo, baste recordar la química, disciplina con la cual, en cuanto al estatus lógico, el psicoanálisis tiene analogía en lo relativo al empleo de términos no observacionales. El uso de términos como “molécula”, “átomo”, “ion”, “valencia”, “órbita o nube electrónica”, “núcleo”, “covalencia”, etcétera, no constituyó impedimento alguno sino, por el contrario, es la fuente de increíbles y maravillosos descubrimientos de valor filosófico y técnico. No vemos por qué no puede suceder lo propio en el terreno del psicoanálisis. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 25)

Es sorprendente ver estos argumentos, propios de “*anticientificistas*”, en boca de uno de los máximos defensores del *cientificismo* y de un opositor acérrimo de otras disciplinas sociales, que ha realizado críticas tan duras como Bunge o como Popper, sobre la base de los

mismos argumentos y que en este caso relativiza. Pero su corazón no lo deja traicionarse del todo. En la analogía entre química y psicoanálisis, sobre los términos no observacionales, “*la fuente de increíbles y maravillosos descubrimientos*” no habla de *valor científico*, sino “*filosófico y técnico*”. Recordemos que lo filosófico es definido en varias oportunidades por Klimovsky como sinónimo de literatura cuando no refiere estrictamente a temas de lógica.

Hemos visto como Klimovsky mantiene una férrea separación entre los ámbitos del arte y de la ciencia, eliminando toda posibilidad de su integración a la investigación interdisciplinaria como algo más que una inspiración externa. Esta es una línea que Freud atraviesa permanentemente y alumbra a la ciencia desde el arte. No ve en ello ninguna traición a su cientificidad, pero la tradición ortodoxa ha visto en esto uno de los grandes defectos del psicoanálisis. Klimovsky lo pasa por alto. Para él las alusiones de Freud al mito, la leyenda, la literatura, son apreciaciones subjetivas, propias de las condiciones culturales del investigador que complican la cuestión, pero que no impedirían ver el trasfondo “científico” de la disciplina si se las desbroza y separa adecuadamente.

Pero, entonces, no sería posible probar (corroborar) las teorías psicológicas; la actividad científica del psicoanalista y en general del psicólogo sería sí hacer teorías en gran medida, pero el empleo que de ellas se haría se acercaría más a la tarea de inventar ejercicios literarios o mitos y tratar de ver en qué medida estos pueden ayudarnos o no a la comprensión de un momento de la historia. Así como la comprensión significativa de un mito puede revelar realmente qué es lo que en verdad pasaba detrás de los hechos superficiales que caracterizan una época, la comprensión de los mitos y significaciones propias de una persona pueden ayudar a comprender lo que le pasa. Este es el sentido en que una teoría psicológica parecería ser algo así como una estructura hermenéutica o estilística más que una teoría científica de las que la física o la biología ofrecen.

Y, ¿qué hacemos con este tipo de afirmaciones? Bueno, esto es lo que en general me cuesta bastante discutir. Estoy totalmente convencido de que estas tesis tienen, indudablemente, su grano de verdad; pero ellas no constituyen el menor impedimento para que el método científico actúe. Lo complican, sin duda, pero no lo impiden. Y que hay situaciones complicadas para el método científico, no cabe duda. Los biólogos se habían planteado en su momento esa complicación; ellos siempre decían: “Y cómo se puede investigar al ser vivo para encontrar las leyes naturales si generalmente esa investigación termina con la muerte de ese ser y, por consiguiente, en pleno divorcio con el fenómeno in vivo”. Y bueno. (Klimovsky, 2009, pp. 222, 223)

¿“*Un grano de verdad*”? ¿Una “*estructura hermenéutica o estilística*”? ¿“*Y bueno*”?

¿Qué decir del complejo de Edipo, del modo en que literatura y psicoanálisis se cruzan para revelar una estructura profunda? Klimovsky no arriesga al hipotético deductivismo en las aguas *turbulentas* de la literatura. Su estrecho esquematismo falsacionistas le impide ver siquiera la posibilidad que Popper ofrece en relación a las hipótesis audaces y al vínculo que éste establece entre ellas y el criterio de demarcación. Klimovsky podría haber considerado las “*locas*” hipótesis freudianas como tentativas de explicación que tienen que atravesar la prueba de la contrastación empírica. Podía haber tratado de demostrar que detrás de lo alegórico, metafórico, mítico, simbólico, imaginario, fantástico, de esas hipótesis se encontraban contenidos contrastables. Ese hubiera sido el modo de rebatir parte de las acusaciones en contra del psicoanálisis desde el hipotético deductivismo. Pero él no cree que esto sea así. Desestima completamente todo recurso que no provenga de los datos duros. Toma una frase de Freud que hace alusión a la fragilidad de las hipótesis del psicoanálisis y los desarrollos biológicos que quizás, en el futuro, echen por tierra “*nuestra artificial estructura de hipótesis*”. Nos preguntamos, ¿por qué Freud entonces no se dejaría de joder con el psicoanálisis y esperaría o contri-

buiría desde la biología a formular las hipótesis correctas y las corroboraciones correctas? La respuesta es, porque para Freud el psicoanálisis es la nueva ciencia capaz de integrar interdisciplinariamente a la biología, la medicina, la psicología y el arte. Porque esto es lo que el psicoanálisis produjo, un sentido superador de los estándares epistemológicos y metodológicos decimonónicos, en los que Klimovsky quedó estancado.

No insistiremos más en el análisis de las muchas instancias en que Klimovsky muestra estas inconsistencias epistemológicas. Un último ejemplo lo encontramos en la siguiente cita, en la cual todos esos términos “*insustanciales*”, en el sentido de que no son hechos contrastables, del psicoanálisis, pero cuyas significaciones se podrían apresar de algún modo mediante “*leyes de regulación*” o “*reglas*” que permitan el pasaje de lo semiótico a la modelización hipotético deductiva.

Una objeción final: el psicoanálisis trata con significados y no con hechos (o “meros hechos”). Esto es en parte cierto. Pero el análisis de las significaciones y del fenómeno semiótico, agrega solo dos cuestiones metodológicas a las anteriores. Cuando se trata de símbolos aislados naturales o convencionales, lo que debe saberse es cuál es la ley de correlación o cuál es la regla de convención implícita. Y es bien claro que esto es cuestión de hipótesis (por ello es que las interpretaciones deben “testarse”). Si se trata del sentido de un signo en un contexto estructural que le da valor semiótico, es evidente que hay que construir el “modelo” de la estructura o descubrir las reglas algorítmicas o de deducción (o definición, o de formación, en fin, todas las de carácter sintagmático). De cualquier manera, tal cosa implica hacer hipótesis o teoría. De modo que lo que esto muestra es que además de las hipótesis centrales psicoanalíticas, hay que tener en cuenta todas las hipótesis y teorías subsidiarias y auxiliares que se requieren para manejar epistemológicamente el material de trabajo. Lo cual no aparta al psicoanálisis de la metodología hipotético deductiva en versión sofisticada. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 26)

La idea del psicoanálisis como un proceso complejo de elaboración teórica y de aplicación práctica; en el cual elementos afectivos, intelectuales, irracionales, racionales, subjetivos, culturales, son puestos en juego en una tarea que permita reflexionar con miras a la comprensión y superación de fenómenos tales como eliminar una compulsión, asimilar un trauma, atenuar una angustia, le resultan a Klimovsky algo cercano a la brujería. Para él la tarea psicoanalítica es similar a la del maestro y el alumno. Se trata de “... *corregir en el paciente un conocimiento y lograr un conocimiento nuevo, ya sea del material oculto o de las estructuras del aparato psíquico, de la personalidad.*”

No estamos diciendo que el psicoanálisis no produzca “*conocimiento*” creemos que sí lo hace, tanto en la teoría psicoanalítica, como en la práctica terapéutica, pero más que un conocimiento como una “*forma bien formada*”, o como *una estructura enunciativa portadora de verdad*, tal como Klimovsky entiende el conocimiento, se trata de alcanzar una especie de “*saber*”, de una *sapiencia*, una que se puede formular enunciativamente, pero que no requiere necesariamente de esa instancia para alcanzarse. Incluso en ocasiones no se trata de descubrir algo “*oculto*” que se escondía en el inconsciente y que ahora se presenta como una *proposición* que revela el problema, sino de *experimentar* un cambio en los modos de sentir, en las formas de estar en el mundo, en el modo de relacionarnos con uno mismo y con los demás.

Otro aspecto al que se enfrenta Klimovsky son los otros desarrollos en el campo de la psicología. Corrientes como la reflexología, el conductismo, el cognitivismo, las neurociencias son “modelos” de psicología para las corrientes científicistas. En ellas se plantea incluso la reducción de la psicología a la biología. Es interesante advertir como la perspectiva científicis-

ta mantuvo al desarrollo de la psicología con más coincidencias que divergencias entre las corrientes anglosajonas y el marxismo soviético. Infortunadamente para Klimovsky, las corrientes marxistas de la Argentina, con las que Klimovsky mantenía ríspidas diferencias, en este caso tampoco le acompañaban, ya que las concepciones del marxismo crítico y los althusserianos habían llegado a tener gran predicamento en estudiantes e intelectuales de la década del 60 en adelante.

Tampoco puede encontrar ese reduccionismo biologicista en Freud a pesar de que no se cansa de repetir que Freud pertenece a la tradición fisicalista y fisiologista.

Veamos el argumento que nos presenta a Freud como un hombre de “*las ciencias duras*”. Luego de enumerar los conocidos ataques que no reconocen al psicoanálisis como ciencia, Klimovsky afirma:

Pero hay otros adherentes al psicoanálisis que consideran que sí, que esta disciplina proporciona un conocimiento científico basado en una metodología totalmente análoga a la que se emplea en otros campos de la ciencia. Entre los que piensan de este modo se halla nada menos que Freud, quien, pese a admitir que los métodos terapéuticos prácticos del psicoanálisis son un tanto sui generis, sostiene que, en cuanto a las teorías psicoanalíticas y al tipo de conocimiento que proporcionan sobre el ser humano, ha creado una auténtica ciencia. En “Múltiple interés del psicoanálisis”, uno de sus trabajos, señala que se trata de una nueva ciencia natural y que, como tal, tiene las mismas pretensiones y metodologías de conocimiento que muchas otras disciplinas del mismo talante. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 58)

Bueno, no llamarse científico en el siglo XIX y no estar afectado por la impronta del positivismo es como ser ateo en la Edad Media y no encontrarse bajo la influencia de alguna religión. El mismo argumento que usa Klimovsky para sostener la científicidad de Freud se podría usar para sostener la científicidad de Hegel o de Marx, “*filósofos*” que Klimovsky no tiene en la misma consideración.

¿Qué distingue a un filósofo de un científico? El supuesto que subyace en la distinción de nuestro autor remite a cuestiones ontológicas y metodológicas que traslucen un *esbozado materialismo ingenuo*. Si las entidades de las que se ocupa son metafísicas entonces es un filósofo, si las entidades son materiales entonces es un científico.

Freud había sido influido, en su formación médica por la tradición médica de sus maestros “fisicalistas” y que creemos que nunca abandonó esa posición. Lo que ocurre es que advierte que su teoría acerca de los componentes y el funcionamiento de la psiquis es independiente de que se adopte previamente la tesis dualista o la monista. Como comprueba que no es necesario tomar posición al respecto, hace compatible su monismo óntico-ontológicos con su dualismo metodológico, es decir, el tratar lo material y lo mental como ámbitos acerca de los cuales no se toma posición acerca de si son o no reductibles el uno al otro. En su creencia, esa reductibilidad sería en principio posible, pero no ha sido lograda y, si llegara a probarse la imposibilidad de tal empresa, aun así el psicoanálisis sobreviviría.

De modo que el psicoanálisis no fuerza al reconocimiento de la existencia de una sustancia mental y, si es cierto que constituye en su faz terapéutica el descubrimiento de que hay enfermedades cuyo origen está ligado a trastornos o fenómenos mentales, de ninguna manera se descarta que puedan reducirse a otros ligados al cerebro o al sistema nervioso central. En cierto modo, como ya dijimos, la psicología cognitiva, como así también las modernas teorías de las redes neuronales y de la fisiología del cerebro, parecen admitir que una serie de fenómenos descubiertos por el psicoanálisis podrían, finalmente, reducirse o, al menos simularse, mediante estructuras de naturaleza material. Si esto es así, el psicoanálisis podría llegar a ser una teoría derivada de (o reductible a) teorías fisiológicas de naturaleza monista. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 58)

Las categorías ontológico metodológicas de monismo y dualismo suponen a lo científico como anclado o intentando anclar en la materialidad tangible. ¿Por qué se plantea esto? Porque necesita la base observacional empírica como garantía para la contrastación de las hipótesis. De modo que si estas no se logran, o no se está en camino de lograrlo, no habrá ciencia y se estará condenado a naufragar en la metafísica. ¿De qué naturaleza serán para Klimovsky los desarrollos teóricos de las teorías cosmológicas contemporáneas, tan imbuidas de complejos aparatos matemáticos, tan vinculadas a los desarrollos tecnológicos más sofisticados y productora de hipótesis que muy difícilmente lleguen a contrastarse?

Resulta irónico, la indulgencia que muestra al respecto Klimovsky se aproxima a la de un Feyerabend.

... ¿sólo se puede hacer ciencia con toda seriedad cuando se emplean los más nítidos y exactos procedimientos de simbolización y de definición rigurosa? Si se aceptara esta tesis, muy probablemente solo quedarían en pie, en calidad de ciencias, ciertos sectores de la matemática y de las ciencias naturales, pero esto no ocurre ni es conveniente que ocurra. Algunos epistemólogos parecen suponer que, en la actualidad, la matemática y gran parte de la física ya poseen rigor completo, pero el autor de este libro no se cuenta entre ellos. Si consideramos la enorme mayoría de los libros de matemática, veríamos que, aunque se empleen en ellos las formulaciones más rigurosas, gran parte del lenguaje allí utilizado es el ordinario, que no está nítidamente simbolizado y presenta un grado apreciable de vaguedad. Por consiguiente, expulsar del ámbito de la ciencia a todo aquello que emplee conceptos y expresiones lingüísticas viciadas de vaguedad sería como arrojar al bebé con el agua del baño. Dejaría en nuestro horizonte un muy pobre sedimento de teorías totalmente precisas, que ni siquiera serían las más interesantes desde el punto de vista del desarrollo del conocimiento. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 60)

No es ésta fragilidad con la que describe a la matemática y al método científico la que opone a lo que supone como pseudociencias. El mismo Klimovsky se interroga acerca de cómo conjugar esas “debilidades” con el rigor del método hipotético deductivo. La respuesta que nos ofrece, es que no se trata de concepciones que formulan supuestos epistemológicos antitéticos, que las cosas no son como las supone Bunge, pero que tampoco son como las suponen los “*anticientíficos*”. ¿Cómo son entonces? La indulgencia de Klimovsky frente al psicoanálisis se justificaría en dos situaciones básicas. Una que, a diferencia de las pseudociencias, en ésta disciplina habría un trasfondo científico y que al modelizarse, su aparente caos, surge prístino el método hipotético deductivo. La otra, que se trata de una ciencia en estado inicial, una ciencia que todavía no ha madurado, pero que se cometería una injusticia se la rechaza y no se le da el tiempo para que muestre lo que realmente es.

¿Qué pasa entonces con las distintas teorías psicoanalíticas que surgen en el seno del psicoanálisis y que le impiden la unificación que poseen las ciencias maduras? Allí está el criterio metodológico para dirimir el problema, las instancias de control de una teoría. Pero el control sólo puede ser empírico. El primer requisito para comenzar a aceptar la científicidad de una teoría será entonces la confrontación entre las hipótesis y los hechos y para esto se hace necesario partir de una “base empírica”.

... cuando el científico habla de “base empírica”, está queriendo decir, en el sentido cotidiano y práctico de la palabra, aquello para cuyo conocimiento y acceso no necesitamos teorización, no necesitamos el auxilio de la propia ciencia que queremos fundamentar. Y es evidente que eso es mucho menos que querer fundamentar todo el conocimiento humano desde el punto de vista filosófico a partir de sensaciones o percepciones. De modo que, experiencia en general, parece para los metodólogos hipotéticos deductivos referirse a un hecho que es fáctico psicosociológico; es aquello que una comunidad, la comunidad científica, usando el lenguaje ordinario y en una situación de consenso, decide

dar por admitido antes de las discusiones que conducen a la fundamentación o rechazo de las teorías científicas. (Klimovsky, 2009, tomo II, p. 71)

Entonces, ¿lo que hace posible el comienzo de la ciencia no es la consistencia de la teoría, no es lo que el experimento revela, no es la correcta derivación hipotética? ¿Son elementos extra-científicos? ¿Es entonces lo que es evidente por sí mismo? Sin incursionar en los múltiples problemas filosóficos que esto plantea, ¿cómo se establece lo que es evidente por sí mismo? ¿Qué es un *hecho fáctico psicosociológico*? Porque suponemos al sujeto para el que algo es evidente no como cualquier sujeto, sino, en este caso, el sujeto científico. ¿Y cómo tenemos un sujeto científico previo a los actos de la ciencia? Para un delirante, para un religioso, para un drogado, para un hombre común, lo que es evidente por sí mismo pueden ser cosas muy distintas. ¿Quién nos garantiza que la comunidad científica no es productora de una sarta de disparates como las formuladas por absurdas teorías científicas refutadas? Cuando se indaga en la historia de la ciencia se advierte que algunas hipótesis, tenidas por razonables, luego, con el correr del tiempo, no eran demasiado diferentes a las de las distintas *mancias*, ni en la explicación ni en la predicción.

La base empírica se encontraría entonces al principio y al final, comenzando y cerrando el círculo *virtuoso* del hipotético deductivismo. Pero en lo que se refiere a las teorías como factor del progreso de la ciencia Klimovsky se reivindica como un popperiano consumado, como un hipotético-deductivista-empirista-refutacionista. En este sentido, el psicoanálisis como una teoría más se encontraría llamada a ser refutada en algún momento. Un verdadero problema sería si el falsacionismo sufriera la misma suerte.

Klimovsky hace la crónica de una muerte anunciada frente a los factores de refutación, pero poco nos dice de una ciencia naciente capaz de aliviar el sufrimiento. En realidad, piensa que si alivia el sufrimiento, pero como lo puede hacer la religión y que no habría por qué condenarla por eso.

Otro problema radica para él, en que el psicoanálisis no solamente produce multiplicidad de hipótesis dentro de una gran diversidad de corrientes y escuelas como: los kleinianos, lacanianos, freudianos ortodoxos y no ortodoxos, que producen todo tipo de terapias y que muchas veces rivalizan unos contra otros, pero que además a algunos se les ocurre mezclar las teorías y las terapias. Afirma Klimovsky que no ve nada de malo en esto de “*agarrarse de donde se puede*” y nuevamente es algo que disculpa en el psicoanálisis pero no a otras disciplinas.

¿Qué peligros encierran estos cruces que producen las prácticas? Señala que se puede incurrir en contradicciones. Si se incurre en contradicciones estamos en presencia de una “*catástrofe lógica*”. Pero la solución no puede ser exclusivamente lógica. Es necesario articular adecuadamente la “*base empírica*” con los procesos lógico-metodológicos. Ahora bien, ¿a qué apela para que los psicoanalistas y particularmente Freud, que no son lógicos, ni epistemólogos, recorran bien ese camino? Apela a las competencias lógicas que ya poseemos del mismo modo que poseemos competencias gramaticales sin conocer gramática. ¿Se tratará de la *sapiencia* de la que venimos hablando desde el comienzo de este trabajo? Creemos que no, que se refiere a una especie de sentido común lógico, el cual (a excepción de los aventureros) debe ser “*la cosa mejor repartida del mundo*”. Lo que Klimovsky no tiene en cuenta es que las

competencias gramaticales son muy diferentes a las lógicas y que estudios como los de John Laird, habrían establecido que las competencias lógicas en las formas de razonar no surgen espontáneamente, sino que es necesario aprenderlas. Ahora bien, quizás para Klimovsky los psicoanalistas sean los únicos dotados de estas capacidades, porque no ha reconocido esas capacidades en los *anticientificistas* a los que siempre ha tratado de ignorantes y los ha enviado a estudiar.

Klimovsky cree advertir entre el desorden de los escritos de Freud, un hilo conductor que no solo sigue rigurosamente el hipotético deductivismo, sino que establece, como no lo pueden hacer sólo los científicos, la conexión entre las hipótesis y los *aspectos clínicos observables*.

Los trabajos de Freud pueden leerse de diversas maneras y seguramente en todas se aprehende algo real. Mi opinión, sin embargo, es que una manera de leer que ordene sus afirmaciones según sus nexos lógicos mostrará que aquellos se adaptan al modelo hipotético deductivo más de lo que es costumbre sospechar, evidenciando una notable claridad de pensamiento. (Klimovsky, 2009, p.78)

Es evidente que Freud ve bien claro que lo que hace científica a su teoría es el tipo de conexión que ella tiene con aspectos clínicos observables que de alguna manera ya estaban ahí antes de la investigación y que, desde un punto de vista problemático, la están motivando. Lo que se ve realmente es que Freud muestra cómo de sus hipótesis se desprende la explicación de hechos usando deducción. No una deducción formalista y pedante de tipo lógico-matemático como la que podría ofrecer un lógico hoy; porque eso no se lo pedimos a nadie, no hay ningún libro de psicología o de sociología actual — salvo algunas pocas excepciones— que cuando desarrolla sus deducciones lo haga desde ese punto de vista; realmente eso no existe. (Klimovsky, 2009, p.84)

Decir que: “*no se le pide a nadie*”, utilizando la forma impersonal, que no se solicita que el investigar explicita los procedimientos metodológicos, no es lo mismo que decir: “... *no se lo pedimos a nadie*”. ¿Quiénes *no se lo pedimos a nadie*? Si estuviéramos hablando de la ciencia en un sentido abstracto, de la comunidad científica internacional, se utilizaría la primera forma. El enunciado “*no se lo pedimos a nadie*”, evidencia con claridad que Klimovsky se incluye entre aquellos que tienen derecho a pedir y a juzgar quien cumple y quien no con lo pedido. En esa frase se ratifica la idea, que se encuentra presente en todo su discurso, acerca de que la epistemología (excluyendo por supuesto a las “*pequeñas escuelas epistemológicas en manos de aventureros*”) es la instancia fiscalizadora de científicidad bajo el modelo soberano del hipotético deductivismo. Tampoco deben ser *pedantes*, esos atributos los reserva para los lógicos de hoy, es decir, los lógicos como él.

No queremos caer en el mismo lugar común del científicismo, que establece la neutralidad del conocimiento científico como una forma de evadir sus responsabilidades éticas sobre las consecuencias que tiene el “*conocimiento*”. Por otra parte, como ya hemos establecido, la ética no es ni puede ser normativa, sólo la moral lo es. En consecuencia aquello que es bueno o es malo, no puede ser sino permanente objeto de debate para la ética y para la práctica científica, tanto en el ámbito profesional, como en el de la producción de ideas y conocimientos y no debe tener el propósito de establecer un criterio de sobre qué es lo bueno o lo correcto, sino como se dirimen las diferencias de las que todos somos portadores.

La genealogía del “*progreso*”, así como la de ciertas atrocidades llevadas adelante por la psicología, no comprometen a las concepciones epistemológicas y a los procedimientos metodológicos.

Los muy conocidos estudios llevados adelante por Stanley Milgran, en la Universidad de Yale en 1963, y luego los realizados sobre las mismas bases teóricas, por su amigo Philip Zimbardo en la prisión de Stanford, finalizaron dramáticamente.

Los estudios del psicólogo John Money, que manipuló el cambio de sexo en David Reimer, cuando éste era bebé para demostrar que la identidad sexual era un problema genital concluyó en el suicidio de éste a los 38 años.

El llamado “Estudio Monster” de 1939, que llevó adelante el psicólogo Wendell Johnson de la Universidad de Iowa, tomando dos grupos de niños, alababa las capacidades discursivas de unos y maltrataba y menospreciaba las incorrecciones del otro, generando trastornos psicológicos del lenguaje a los niños de ese grupo de por vida.

El experimento llevado adelante por el fundador del conductismo, el psicólogo norteamericano John Watson, que en 1920 realizó un experimento para establecer el origen del miedo, utilizando como conejillo de indias a un bebé, tomado del grupo de huérfanos con que solía experimentar, que se conoció con el apodo de Albert. Familiarizó primero al niño con algunos animales y objetos y luego produjo un ruido muy fuerte cuando el niño los tocaba generando en el terror y “*corroborando*” su hipótesis de estímulo respuesta.

Esto no descalifica los *benéficos* conocimientos que las corrientes conductistas han producido, pero pone en tela de juicio los criterios que presentan, a la producción del conocimiento científico, como externas a los conflictos morales y a la dimensión ética de la producción de teorías y de métodos de investigación.

Más difícil es encontrar ejemplos negativos en el caso del psicoanálisis por las características particulares, tanto de la teoría como de las prácticas terapéuticas. Cómo terapia resulta difícil establecer cuando efectos negativos pueden provenir de la teoría o de la mala praxis, pero la iatrogenia no es ajena a la práctica psicoanalítica. La llamada implantación de falsos recuerdos, puede derivar en que se lleguen a tomar a fantasías y delirios por circunstancias reales, (tanto del analizado como del analista). Equívocas *interpretaciones* pueden tener efectos perjudiciales, tanto en los pacientes, como en las consecuencias del asesoramiento psicológico, por ejemplo en relación a delitos, inculcando a inocentes y liberando a culpables.

No estamos haciendo un análisis de la ética de Klimovsky, sino de algunas consecuencias de sus posturas con respecto a la idea de que el hipotético deductivismo que cree encontrar en Freud es capaz de dotar al psicoanálisis de esa neutralidad valorativa que atribuye al método científico.

Klimovsky aclara que no se encuentra a primera vista en la obra de Freud el método hipotético deductivo, que en realidad ningún científico articula sus investigaciones exponiendo los pasos metodológicos, pero, referido a la base hipotética deductiva nos dice que: “...*si uno la busca la va a encontrar*” (p. 86), pues, si Freud investiga científicamente, entonces lo hace hipotético-deductivamente y en consecuencia es posible encontrar esa estructura subyaciendo.

Bueno, “*si uno lo busca*” también es posible encontrar el método dialéctico hegeliano-marxista en Popper. Pensar el falsacionismo como un proceso dialéctico, *afirmación* (hipótesis), *negación* (contrastación falsadora), *negación de la negación* (resultado) y así sucesivamente en un proceso de *espiral ascendente*, que despliega el conocimiento científico a través de la *historia*, portando como motor la *contradicción* entre las hipótesis y sus refutaciones.

Pero, como resulta absolutamente obvio, fuerza irrisoriamente la intención reduccionista.

Lo que intentamos sugerir con este ejemplo, es qué, si bien todas las *ideas*, y todas las *prácticas*, se intersectan las unas con las otras, porque nacen de un suelo común y es posible encontrar afinidades y similitudes, están presentes también importantes diferencias que nos hacen reflexionar sobre varias cosas que es necesario evitar.

Una, el fanatismo dogmático de quien estigmatiza como enemigo a aquel que no se aviene punto por punto al propio pensamiento, (quién esté totalmente libre de tal comportamiento que arroje el siguiente manifiesto) y quiere en un gesto de *tolerancia*, “*prohibirlo*” o expulsarlo del campo.

Otra, que todo vale lo mismo, que se trata solamente de “*ideas*” que no tienen efectos indeseados como los “*actos*”, perdiendo de vista que no son sólo los actos, sino principalmente las ideas las que promueven el odio y el desprecio por los demás.

Otra más, que si bien no todo vale lo mismo, no todo es igual, y que hay *ideas* y *prácticas* incompatibles, el diálogo es un elemento enriquecedor cuando no se tiene la pretensión de descalificar, o bien reducir y homologar el pensamiento del otro al propio.

El “*progreso*” de la ciencia, como se lo quiera entender, no se ha dado porque todos piensen lo mismo, sino justamente porque hay muchas formas de pensar.

En varias ocasiones Klimovsky refiere al reduccionismo de la psicología a la biología, y vaticina, invocando a Freud, que el psicoanálisis también será algo que, en la medida en que esa disciplina madure, desaparecerá.

El problema que se plantea cuando se habla del futuro del psicoanálisis es si esta teoría que apareció con Freud va a permanecer o no como teoría, en el sentido vivo de la palabra, o está condenada a la desaparición porque nuevas teorías articuladas con conceptos y estructuras lógicas muy diferentes van a tomar la temática desde otro punto. Se podría considerar, por ejemplo, el caso de la psicología cognitiva, que es una artillería bastante diferente para pensar el fenómeno de la conducta humana, y que, respecto del psicoanálisis en el actual momento, tiene la ventaja de que está mucho más próxima a los cambios metodológicos, que citamos recién acerca de la informática, y que quizás tenga asegurado un camino más exitoso. (...)

... una serie de descubrimientos de la psicología cognitiva contemporánea fueron anticipados por Freud, y que habría que considerar a éste —como a veces se dice— como un precursor de algunos hallazgos, investigaciones e ideas que están en éste campo (Klimovsky, 2009, p. 313)

Klimovsky no nos está proponiendo un diálogo *amigable* y *fecundo* entre el psicoanálisis y otras corrientes de la psicología, sino que le resulta inevitable pensar que las verdaderas ciencias son aquellas que como el conductismo, la psicología cognitiva y o la neurociencia se avienen de modo más claro, definido y “*maduro*” al método científico.

¿En qué sentido esas disciplinas “*quizás tengan asegurado un camino más exitoso*”? ¿En el de aliviar el sufrimiento humano? ¿En el de ayudar a resolver conflictos sociales? ¿En el de hacer la vida del hombre más libre y feliz? ¿En el de producir un conocimiento confiable respecto de los fenómenos psíquicos? Es indudable que estas preguntas se pueden responder desde ópticas muy diferentes, de acuerdo a lo que se entienda por “*exitoso*”, por “*alivio del sufrimiento*”, por “*resolución de conflictos*”, por “*libertad y felicidad*”, por “*conocimiento*” y que ninguna de estas cuestiones se allanan desde la perspectiva lógico metodológica que Klimovsky nos propone, pues ella deja afuera, por principio, las dimensiones ontológicas, éticas e ideológicas de la conformación teórico metodológica de esos problemas. Pero no lo hace pres-

cindiendo de ellas, sino que subyacen escondidas detrás de la aparente neutralidad, objetividad y universalidad, otros valores que reivindica.

¿Tiene derecho a reivindicar esos valores? Nadie le puede ni le debe quitar el derecho a que diga lo que se le plazca, pero sí debería haber dado cuenta con honestidad de las críticas que le han sido formuladas.

Volviendo al hipotético deductivismo que Klimovsky atribuye a Freud. Veamos muy brevemente que dice Freud del método, teniendo en cuenta, lo que ya señalamos, el hecho de que la matriz de pensamiento de un hombre del siglo XIX no puede sino estar atravesada por el positivismo. Para leer a Freud desde una perspectiva epistemológica es necesario tener en cuenta no sólo las continuidades, que es más que evidente que están, y que lo convertirían en uno más del montón, sino las rupturas que le dan a su pensamiento un sentido innovador.

En principio digamos que Klimovsky tiene razón al decir que no se encuentra en Freud una explicitación epistemológica sobre el psicoanálisis como teoría y como método. Las muchas alusiones que realiza al método, suelen estar en el contexto de las técnicas de abordaje de problemas, como por ejemplo la histeria. En general refiere al método como terapias, tratamientos, abordajes de la enfermedad y es por ello que el término “*método*” se encuentra relacionado con técnicas, como la “*hipnosis*”, la “*catarsis*”, el “*psicoanálisis*” casi siempre vinculados a los problemas clínicos. También llama *métodos* a técnicas dentro del psicoanálisis como al *método de asociación libre*. Su preocupación sobre el método resulta más de índole pragmático, tanto en lo que refiere a los modos de producción teórica del psicoanálisis como a la posibilidad de un “*nuevo método*” capaz de resolver problemas que los métodos clásicos, tradicionales no resolvían.

En su *Presentación autobiográfica*, Freud señala a la investigación científica tradicional como inadecuada para asir los complejos fenómenos anímicos, presenta al psicoanálisis como un método de investigación que tiene no sólo una concepción terapéutica diferente, sino también componentes teóricos que permiten construir una nueva ciencia.

¿Qué se requiere para juzgar la cientificidad del psicoanálisis? Como ya se ha dicho, por un lado, establecer los criterios de cientificidad con que se lo juzga, pero además, responder la pregunta “*metodológica*” que Freud formula:

¿Cómo podría entonces esperar convencerlo a usted, el juez imparcial, de la corrección de nuestras teorías, que sólo puedo exponerle de una manera abreviada, incompleta y por eso impenetrable, sin que usted las corroborara mediante sus propias experiencias? (Freud, Obras completas, tomo XX, p. 50)

La posibilidad de “*contrastación*” del psicoanálisis no se puede realizar fuera de los presupuestos teóricos de esta disciplina, pero tampoco de modo ajeno a las prácticas psicoanalíticas. En sentido estricto, podemos analizar generalidades epistemológicas y metodológicas sobre el psicoanálisis, como lo hacemos aquí, pero de ningún modo validar o invalidar las prácticas psicoanalíticas y la teoría psicoanalítica de modo externo.

Klimovsky no sólo realiza una crítica externa en relación a la teoría del psicoanálisis encorsetándola con violencia en el hipotético deductivismo, no solamente realiza un análisis de los procedimientos metodológicos del psicoanálisis por fuera de la práctica psicoanalítica,

sino que además no considera la relación entre teoría y práctica, fundamentos teóricos y validación metodológica, como algo inescindible.

Al aplicar el corsé metodológico externo, convalida las críticas de inconsistencia científica, que realizan epistemólogos como Popper o Bunge, al afirmar que el psicoanálisis cae en el círculo vicioso de fundar sus técnicas metodológicas en supuestos incontrastables y esos supuestos incontrastables como derivados de procedimientos metodológicos no científicos.

Klimovsky quiere *rescatar* la científicidad del psicoanálisis pero por fuera de la práctica psicoanalítica, es decir, sin tener en cuenta que la corroboración es intrínseca al método y a la teoría. Lo que no se admite es que las nacientes disciplinas sociales no solamente encuentran en Freud uno de sus máximos impulsores, sino que sus innovaciones ponen en entredicho también los criterios de científicidad de las ciencias naturales. Esto es lo que Klimovsky no admite, y sigue reafirmando el tutelaje metodológico propio de las ciencias naturales sobre las sociales, sin advertir, que desarrollos teóricos y metodológicos de las ciencias sociales comienzan a modificar los fundamentos de las ciencias naturales. No entiende que la ganancia no radica en que las ciencias naturales sigan tutelando a las sociales hasta que éstas maduren, o que las ciencias sociales adquieran total independencia de las naturales, o en su defecto, que incluso los criterios de científicidad de las nuevas ciencias sociales lleguen a imponerse a las naturales, sino que la posibilidad de la interdisciplinariedad modifique el conjunto de criterios de científicidad para cualquier disciplina.

De algunas prácticas

En qué medida Klimovsky, al igual que Voltaire, y para ser coherente con algunas de sus afirmaciones, está dispuesto a defender con la vida el derecho de otros a expresar ideas con las que no está de acuerdo.

Su participación en la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) y las investigaciones con las que colaboró y que derivaron en el libro *Nunca Más*, parecen poner de manifiesto una *lógica de la voluntad de poder ser con los otros*. El esfuerzo de la CONADEP, con el que Klimovsky colaboró, para investigar y denunciar los crímenes de lesa humanidad cometidos contra jóvenes, adultos, ancianos, de las más diversas ideologías, creos, razas, filiaciones políticas, y de los actos aberrantes llevados adelante en contra de los niños y bebés hijos y nietos, cometidos por el terrorismo de Estado en el período 1976 -1982, parece involucrarlo en el compromiso con el derecho universal a la vida y a su respeto.

Todos los miembros de la comisión eran personalidades reconocidas por sus convicciones democráticas, afines en su mayoría al radicalismo, el cuál la creo durante el periodo de gobierno de Raúl Alfonsín.

Las atrocidades cometidas por el terrorismo de Estado no podían merecer más que el repudio de cualquier persona que rechace la tortura, la desaparición, el asesinato de los que piensan diferente y los consideran enemigos que es necesario destruir.

No se le puede restar mérito a la tarea ejercida por la CONADEP y al trabajo realizado por cada uno de sus miembros como proceder ejemplares y probos. Pero esto no les debe otorgar un halo de santidad. Las acciones de los hombres suelen ser ambiguas y contradicto-

rias. Como se ha dicho, *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros y la lógica de la voluntad del poder como dominio*, atraviesan y se encuentran presentes en todas las *ideas* y en todas las *prácticas*.

Klimovsky había participado de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos desde los tiempos de su clandestinidad y no dudó en participar de la CONADEP. Su lugar en el contexto cultural, nacional o internacional, permitía pensar que si bien difícilmente *se meteran* con él, nada garantizaba su futura seguridad, sobre todo en medio de los avatares políticos de un país como Argentina.

Pero esa incuestionable probidad, no se reveló del mismo modo cuando lo que estaba en cuestión eran espacios de inserción y de poder, más estrechamente vinculados a temas próximos a su persona. En otras oportunidades no se mostró tan democrático, amplio y respetuoso de la diferencia.

El caso Díaz

Un viejo chiste anticomunista narraba el diálogo entre dos amigos, uno de ellos comunista y el otro que lo interrogaba sobre qué actitud asumiría cuando llegara el comunismo. – Dime, ¿Cuándo venga el comunismo, si tuvieras dos vacas, me darías una? – Por supuesto hombre, yo soy comunista. – ¿Y si tuvieras dos chancos, me darías uno? – No podría ser de otro modo, porque yo soy comunista. – ¿Y si tuvieras dos gallinas, me darías una? – A no, eso sí que no, de ningún modo. – ¡Pero, cómo! Me darías una vaca, un chanco y no me darías una mísera gallina. ¿Por qué? – Es que gallinas tengo.

Declarar la tolerancia, el respeto por las diferencias, el reconocimiento a los demás y su derecho a pensar y sentir diferente, a tener otras convicciones y plantearse otros modos de estar en el mundo, a querer compartir un espacio bajo el sol, es algo que tiene buena prensa, pero suele plantearse de una manera cuando se trata de declamar principios de modo abstracto y de otra cuando se ponen en juego intereses concretos.

Desde nuestro punto de vista las situaciones de escasez material pueden generar conflictos cruentos cuando lo que se encuentra en juego es la supervivencia. Estas situaciones suelen producir violencia y destrucción, “*más allá de las necesidades racionales*”. La lucha por la justicia no se puede separar de la lucha por la abundancia y por la distribución de la riqueza.

En el campo de los bienes materiales, su condición de limitados, obliga a un justo equilibrio en su distribución. En el caso de bienes no materiales, y por ende ilimitados, como la curiosidad, el pensamiento, el conocimiento, el deseo de saber, la disposición a investigar, no deberían producir enfrentamientos y luchas cruentas; son tan inagotables que hay para todos y por los siglos de los siglos. Sin embargo, no son estos bienes en sí mismos los que pueden generar conflictos *innecesarios*, pero sí el *significado* que cobran para quienes los persiguen y el tipo de deseos que se esconden detrás. No todos quieren las mismas cosas del mismo modo y por los mismos motivos. Esos bienes inagotables también son objeto de disputa y en muchas oportunidades más cruentas que las que concitan los bienes materiales. Es verdad que detrás de las disputas que ponen en juego el prestigio, la reputación, el reconocimiento social, se encuentran intereses más concretos, tales como el dinero y el poder, pero cuantas veces los

deseos de fama, popularidad, gloria, son antepuestos a aquellos.

Entendemos que uno de los bienes más valiosos al que toda persona pueda aspirar es el respeto. En una sociedad en donde las personas se encuentran en extremo devaluadas, el respeto es un bien muy escaso. Respetar no es solamente cumplir con los mandatos de cortesía de la sociedad, sino considerar al otro en su condición de ser irreductible, y necesario en su irreductibilidad, para que sea posible la reciprocidad del reconocimiento y del ser.

Como lo hemos señalado, la dialéctica vincular en relación al mundo y a los otros, puede estar orientada por la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros y/o por la lógica de la voluntad del poder como dominio*. Las expresiones declamatorias, permiten visualizar, en los discursos más rudimentarios, cuándo se trata de palabras vacías que no se condicen con “*los hechos*”, en cambio, cuando el discurso se hace más *sofisticado*, se hace mucho más difícil descubrir el engaño. Si queremos tener un panorama más completo es necesario entonces analizar no sólo las *ideas*, sino también las *prácticas*.

Esther Díaz es una mujer. Por supuesto que es una epistemóloga y filósofa y pensadora. Es importante tener en cuenta que esta *circunstancia*, la de ser mujer, no es un dato menor en nuestra sociedad, que bajo ciertas apariencias igualadoras sigue manteniendo una estructura patriarcal. Pero además es una mujer que piensa por cuenta propia, lo cual agrava su situación, la hace todavía más *delicada* (a la situación y a ella); es que se trata de una mujer que piensa por cuenta propia en un ámbito en el cual el lugar de las mujeres se encuentra reservado, como en el hogar, a la *educación de los chicos*. En el ámbito de la filosofía y de la epistemología, se ve con buenos ojos que una mujer pueda ser una excelente profesora, pero que tenga pretensiones de pensadora y de filósofa, sigue considerándose una insolencia. Si además, esa insolente por su condición, pretende insolentarse también cuestionando los sagrados principios de la ciencia, de la filosofía y de la epistemología, así como la autoridad venerable de sus prohombres, colma todos los límites. Y si encima de todo no cumple con la estética profesoral clásica de sobriedad monacal y se muestra bella y sensual, hay para quienes, habría que pensar en la hoguera.

Hoy se ven más mujeres como ella, pero hace varias décadas, cuando su nombre y sus ideas comenzaron a resonar en los claustros académicos era una pionera. Junto con sus originales peinados y sus clases cálidas y entusiastas llegó también un aire fresco a los oscuros y mohosos claustros.

Esther Díaz se doctoró en filosofía en 1991, en 1994 tenía la segunda categorización como investigadora y la categoría más alta en 2004. Es fácil consultar su muy prolífica trayectoria como investigadora, como formadora de investigadores, como conferencista y su participación en congresos y seminarios de máximo nivel nacional e internacional, así como los premios que se le han otorgado y la enorme cantidad de artículos y libros que ha publicado. No invocamos falazmente el principio de autoridad, queremos dar cuenta de que estamos hablando de una persona que, por sus méritos y trayectoria merece un trato respetuoso y sobre todo de alguien que piense muy diferente a ella. Su obra tiene una doble dimensión. Por un lado, como docente que se sabe responsable de comunicar todos aquellos contenidos disciplinares que hacen a una formación académica de calidad. Por otro, como innovadora capaz de reflexionar críticamente y de realizar aportes significativos en las disciplinas que cultiva.

Frontal en su modo de ser y de encarar los problemas, rigurosa en sus conceptos, puede ser una muy dura contrincante, pero también profundamente sensible y contenedora a la hora de asistir a quienes la requieren. Esther Díaz es una de esas personas que en el plano académico uno puede querer tener como amiga o como contrincante. Como amiga por lo que se puede aprender de ella y como contrincante, por la misma razón.

En 1985, a tres años de la recuperación de la democracia, el daño inferido por la dictadura a las instituciones universitarias se presentaba como un problema a solucionar. La Universidad de Buenos Aires adoptó, entre otras medidas, el principio del ingreso irrestricto. Para dar contención al aluvión de jóvenes, y no tan jóvenes, que después de la larga noche se encontraban ávidos de las “*luces del conocimiento*”, era necesario implementar una forma de ingreso que diera lugar a todos y no hiciera colapsar a las distintas facultades. Fue así que surgió el Ciclo Básico Común, (CBC) un ciclo universitario de pregrado. Su propuesta era incentivar el pensamiento crítico y contribuir a la formación ética, cívica y democrática, así como promover una formación interdisciplinaria. No se constituía como una unidad académica independiente, como cualquier facultad, sino que dependía directamente del Consejo Superior, y por lo tanto, su autonomía se veía condicionada por las internas entre los distintos decanos. El plan consistía en seis materias. Dos específicas del área disciplinar, dos específicas de la carrera que seguiría el alumno en el grado, y dos comunes para todos. De las dos comunes, una era Sociedad y Estado, ésta tenía el propósito de dar a los jóvenes elementos de juicio que permitieran respaldar a la naciente democracia. La otra era Introducción al Pensamiento Científico, (IPC) pensada para *promover el pensamiento crítico* interdisciplinario y para *consolidar metodologías de aprendizaje*.

Esther Díaz obtuvo un cargo como titular de IPC. La mayoría de los titulares de esa materia habían sido discípulos de Klimovsky, como el mismo lo expresa en *Mis diversas existencias* (p.193). El programa que Díaz había propuesto cumplía con los *contenidos mínimos* establecidos por el Ministerio de Educación para la materia, presentaba un panorama de las corrientes epistemológicas más representativas y además agregaba un contenido adicional sobre corrientes no ortodoxas.

A pesar de que sus discípulos tenían casi todas las cátedras del CBC, Klimovsky siempre se mostró como opositor al mismo, además de tener un conato personal con el Rector Francisco Delich.

Por mi parte, acostumbrado como estaba ya a las materias cero, a cómo ahoraban tiempo y no creaban mayores problemas, vi con bastante poca simpatía la implementación del CBC, factor que también contribuyó a ensanchar el distanciamiento con Delich, quien advertía con molestia que yo no comulgaba con su manera de pensar. El punto culminante de esta situación ocurrió cuando hubo que votar en el Consejo Superior el proyecto de Delich. Todos los decanos y algunos delegados de los graduados apoyaron la iniciativa, salvo la delegación estudiantil, que le hizo otras consideraciones, y yo. Esto significó una especie de ruptura definitiva, que seguramente suscitó en Delich la obsesión de que yo desapareciera como decano de Exactas, cosa que casi se produce en ese momento. (Klimovsky, 2008, p. 196)

Las materias cero, eran unos cursos breves que se habían implementado en la Facultad de Ciencias Exactas, eran una especie de preparación que daba la facultad para sus exámenes de ingreso. Surgió a instancias de Klimovsky y éste tuvo la pretensión de que se extendiera a toda la Universidad de Buenos Aires. Se trataba para él de una solución política intermedia

entre el ingreso irrestricto al que se oponía y el examen de ingreso con el que simpatizaba. Una vez institucionalizado el CBC y desde su rol como decano de dicha facultad, Klimovsky trató por todos los medios de generar, a través de sus discípulos, la mayoría de los cuales también eran miembros del SDAF, (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico), sociedad que él dirigía, que por lo menos IPC se convirtiera lo más posible en el modelo que él tenía para Exactas.

Klimovsky afirmaba que el CBC no resolvería los problemas que se suponía venía a resolver, pero todavía hoy, cuando se hace referencia en cursos de grado de las distintas facultades, sobre temás como la revolución Copérnico-galileana, los conflictos y factores que determinaron el advenimiento de la ciencia experimental moderna, y otros aspectos epistemológicos relevantes, los estudiantes que cursaron IPC en aquellas cátedras quedan desconcertados, y cuando se les pregunta, ¿qué estudiaron en IPC?, responden, lógica, revelando la pobreza de aquella propuesta.

En los cursos de Esther Díaz también se daba lógica. A nadie se le ocurría que los alumnos pudieran comprender algunas de las propuestas epistemológicas más relevantes y, al mismo tiempo ignoraran los elementos más básicos de lógica. Lo que en verdad fastidiaba a Klimovsky y a sus discípulos era que, además, se hablara de Feyerabend, de Foucault, de Bachelard, de Althusser, de Piaget. Autores que junto con Kuhn y Lakatos aparecen en su obra *Las desventuras del conocimiento científico* (1997) bajo el título: “*Epistemologías alternativas*”. Lo que no debe leerse como las controversias con las posturas ortodoxas, sino, del modo en que se alude explícitamente en *Epistemología y Psicoanálisis* Tomo I y que citáramos a: “*pequeñas "escuelas epistemológicas" en manos de aventureros intelectuales.*” (p. 169) Menos le gustaba que se hablara de Nietzsche, quien pensaba en una *gaya* ciencia y no como Klimovsky en una ciencia “*seria*”.

Sin duda, para Klimovsky Esther Díaz representaba un peligro y un mal ejemplo para sus discípulos. Esa mujer podía *seducirlos* y llevarlos por el mal camino de los *aventureros intelectuales*, al tiempo que negar la epistemología seria, verdadera y objetiva. Podía ser capaz de corromper a la juventud, además de enseñarle a algunas de sus discípulas a vestirse como mujeres.

Díaz era la manzana podrida que había que quitar del cajón. El momento en que las naves tornaran de Delos sería el propicio para su fin. Y las naves tornaron con un concurso por el cargo de titular de IPC y un proyecto de investigación. Puede parecer exagerado comparar la situación de Díaz con el proceso a Sócrates, pero lo que aquí está en juego no son las figuras grandes o pequeñas de estas tragedias, sino la reiteración de los “*crímenes contra la filosofía*”.

En un reportaje realizado por la Revista *La Otra*, Díaz realiza algunas declaraciones que extraeremos y alternaremos con otras realizadas con motivo de éste trabajo:

Con el grupo de docentes con el que trabajo hemos soportado todo tipo de presiones. Cuando recién comenzábamos, Gregorio Klimovsky era decano de la facultad de Ciencias Exactas y, por ende, su voz tenía mucho peso sobre una estructura académica precaria como el CBC. Bien, Klimovsky me hizo llegar advertencias para que revisara mi programa, porque no se podía enseñar epistemología criticando a la ciencia. Yo defendí mi programa diciendo que damos todo lo que daría un neopositivista y además un plus. Y como existe libertad de cátedra en Argentina, nadie puede objetarme que yo in-

cluya una visión alternativa de la epistemología. Con este discurso pude zafar los años que estuvo este señor como decano de Exactas. Unos años después, tuve que defender mi cátedra en un concurso y me tocó ¡¡¡otra vez!!! Klimovsky, ahora de jurado. Y este señor prefirió dejar un cargo desierto, alegando que la profesora Esther Díaz no estaba en condiciones ni intelectuales ni pedagógicas de estar al frente de una cátedra, a pesar de que hacía 10 años que yo estaba a cargo de la cátedra. Pero tuve la suerte de que cometieran un error increíble. Yo había presentado un proyecto de investigación con un colega. Ahora, miren lo que pasó: este colega con el que yo presento la investigación obtiene su cargo en el concurso. Pero en el fundamento para dejarme fuera del orden de méritos del concurso era que mi proyecto de investigación era confuso y sin un objetivo claro. Y al colega que hizo la misma investigación conmigo, presentada con las mismas palabras, le dieron el cargo porque ¡su investigación era “excelente y correspondía perfectamente a los objetivos de la materia”! Los jurados, Klimovsky, un sociólogo llamado Fishermann y una metodóloga que se llamaba Ruth Sautú, ni siquiera se tomaron el trabajo de leer los antecedentes, porque si los hubieran leído se tendrían que haber dado cuenta de que ambos proyectos eran uno y el mismo, y que nosotros así lo explicitábamos. Por supuesto yo impugné el concurso, pero pasé un año hasta con fantasías de suicidio, porque era mi muerte profesional, ese dictamen que me había dado una de las personas más prestigiosas de la Argentina. Yo iba al CBC y era como si entrara un leproso de la Edad Media, la gente me eludía, porque si Klimovsky había dicho eso de mí... “por algo será”, como solíamos decir los argentinos. Esto tuvo un final feliz para mí, porque el concurso fue anulado. (Revista *La otra*, de julio de 2004)

Esther Díaz había sido hostigada por el maestro y sus discípulos para que desistiera de sus herejías epistemológicas.

Esas advertencias me las hizo llegar a través de profesores de su entorno, que en ese momento eran compañeros míos en el CBC, y me decían cosas como: “*Klimovsky no ve con buenos ojos que enseñes pensamiento científico criticando a la ciencia*” o “*El Decano de Exactas está enojadísimo porque se enteró que vos das Nietzsche en Pensamiento Científico*” y cosas por el estilo. En una conversación oral puedo dar nombre y apellido de esas personas, pero me niego a ponerlo por escrito porque ya no quiero más pleitos con esos mediocres mandaderos del imperialismo epistemológico, al menos desde lo que de mí depende. De todos modos ellos siguen hostigando tachando a mis discípulos en varias de las agencias de investigación y en los concursos. El relato de varios damnificados es que se los expulsa en estos términos: “*Usted no puede acceder a ese cargo porque se nota que sigue la orientación de Esther Díaz y aquí se hace filosofía en serio*”. Incluso actualmente cuando personas de la orientación anglosajona evalúan, desde la CONEAU, los posgrados que dirijo insisten en las descalificaciones, y si mantengo –hasta ahora– la acreditación de esa institución es porque sus autoridades, con encomiable criterio, no se quedaron con la evaluación sesgada y ladina de mis pares neopositivistas y, obviando sus negativos informes, le otorgaron la acreditación a esos posgrados. (Díaz, declaración personal)

Continuamos con el reportaje de Cuervo en la revista *La Otra*.

Cuervo: El final feliz es un acto fallido por parte de estos jurados, porque imaginemos que hubieran encontrado una manera más inteligente de dejarla afuera...

Esther Díaz: Cosas así hicieron en toda la Argentina. Dejaron afuera a la gente que pensaba diferente de ellos. A estos señores les pasó como a los militares: ya venían cebados de tanto imponer el poder sin una verdad que lo acompañe. Y como decía Foucault, no hay poder que no tenga relación con la verdad, así como no hay verdad que no tenga relación con el poder. Entonces, ellos creyeron que con el poder solo era suficiente, y cometieron esa desprolijidad que hizo que el Consejo Superior de la UBA, por primera vez desde el advenimiento de la democracia, declarara ese concurso disuelto y acusara al jurado de sospechoso de arbitrariedad contra mi persona.

Cuervo: ¿Después de eso tuvo más problemas en la UBA?

Esther Díaz: La última estocada fuerte fue después de que se hicieron los nuevos concursos, a fines de 2003. Por supuesto, ya no pudieron poner a Klimovsky en el jurado, pero ponen a sus amigos, porque esa corriente epistemológica sigue siendo hegemónica. Pero a esta altura, mi curriculum es de tal volumen y mi capacidad para luchar es tan grande, que entonces no pudieron dejarme afuera. Pero le puedo asegurar que yo tuve que hacer un curriculum 4 veces más grande (hablando como un almacenero) que cualquiera de los otros que obtuvieron el cargo. Porque eran mis enemigos los que me evaluaban. Me dieron el cargo, pero no fue todavía tan fácil. Tan pronto como me lo dieron, once de

los doce profesores que quedaron como titulares de IPC, por supuesto neopositivistas, presionaron para desmembrar al grupo de docentes a mi cargo, alegando que mi cátedra tenía demasiados docentes. Es verdad, somos la cátedra de IPC más grande... ¿por qué será? Porque hemos consolidado un grupo de investigación que nos dio un arraigo y nos hizo tomar conciencia de que ocupamos un lugar alternativo en la epistemología argentina. Una vez más, la posición de los profesores de mi cátedra fue tan firme que logramos evitar el desmembramiento.

Cuervo: Usted habló de la libertad de cátedra. Ahora, por todo lo que dijo, parece que fuera muy precaria; porque, en todo caso, usted como titular puede defender su visión crítica, pero esa libertad de cátedra no existe para los estudiantes que por azar van a caer en alguna de las once cátedras positivistas, o a lo mejor en las dos que tienen una visión distinta. Y la libertad de cátedra tampoco existe para los centenares de docentes auxiliares, que están al frente de las aulas todos los días.

Esther Díaz: Tal cual, porque si algún profesor de mi cátedra no se sintiera cómodo con la postura teórica que sostenemos, tendría para elegir once cátedras neopositivistas. En cambio, si profesores de esas cátedras quisieran pasarse a mi cátedra (cosa que ha pasado), no podrán, con la excusa de que esta cátedra es muy grande: “vos no podés seguir acumulando profesores”. Ellos no dicen la palabra que una puede leer tranquilamente, no dicen “no podés seguir acumulando poder”. Acumular profesores y acumular alumnos significa acumular poder. Para ellos, “poder” es una mala palabra, para mí no, porque yo lo considero como una instancia positiva, mientras no sea mero dominio. (Revista *La otra*, de julio de 2004)

Entendemos que el relato habla por sí mismo. Estos testimonios pueden ser *contrastados empíricamente* con los dictámenes y los escritos que documentan todo el proceso y que se encuentran en los archivos del CBC.

Gregorio Klimovsky fue una figura relevante para ciertas concepciones de la epistemología. Podríamos decir que esa relevancia es el fruto de haber servido al poder. De alguna manera esto es cierto, su visión epistemológica condice con la visión heredada, que da sustento a una ciencia que se descompromete de toda implicancia ética y abre el campo a todo tipo de aplicación instrumental, frente a las cuales no puede mantener su autonomía. Como hemos visto Klimovsky separa la investigación de la responsabilidad como persona y ciudadano.

Otro yo, de las *diversas existencias* de Klimovsky, sin duda demostró ser probo y consecuente frente a la barbarie de las varias dictaduras que imperaron en la Argentina en los últimos 60 años. Como se ha señalado, su participación en la lucha por los derechos humanos y en la CONADEP, revelan en él un compromiso con una *lógica de la voluntad de poder ser con los otros*. Es imposible establecer los motivos que lo condujeron a tomar esos compromisos, por ello no pondremos en cuestión su honestidad al hacerlo.

Hemos dicho que las dos lógicas de la voluntad atraviesan a todas las personas y se visualiza en sus *ideas* y sus *prácticas*. Las *ideas* y las *prácticas* de Klimovsky son contradictorias en términos éticos. Fue capaz de comprometer su seguridad personal frente a dictaduras sangrientas, pero no tuvo reparo en querer destruir, por los métodos más espurios, a una mujer que cuestionaba sus ideas y su poder. A la que, en lugar de enfrentar en el campo en que un *caballero de la ciencia* debe hacerlo, en el de las ideas, en el de la polémica severa y respetuosa; antes que considerarla un contrincante valioso para confrontar, reflexionar, revisar, modificar, crear, se abroqueló en su dogma epistemológico y prefirió sacarse de encima, en un gesto pálido, no a la profesora Esther Díaz, sino a la *perturbadora* representante de las ideas que comenzaban a resquebrajar el dogmatismo epistemológico de casi un siglo que él personificaba.

Si bien Díaz, como ella lo declara, estuvo al borde del suicidio, a causa de la depresión

que estos sucesos le provocaron, sacó de este desgraciado encuentro un gran provecho que la fortaleció en su dignidad como persona, que la mostró como capaz de pensar por cuenta propia sin la tutela de otro. Paradójicamente, uno de los mayores mandatos del pensamiento Ilustrado y de la racionalidad que Klimovsky declamaba defender. ¿Qué dice hoy Esther Díaz?

¡Gracias Klimovsky por haberme humillado, maltratado y haber intentado borrar me de la epistemología argentina! Porque si usted me hubiera otorgado ese cargo (que de todos modos obtuve en otro concurso) yo lo hubiera respetado por haber reconocido a una estudiosa de la epistemología a pesar de que no comulgaba con su postulados teóricos, y nunca me hubiera atrevido a deconstruir las relaciones de poder que se escondían detrás de su dogmatismo epistemológico. En cambio, al haber mostrado usted su corrupción académica, logró que mis alas crecieran y que no tuviera miedo de expresar mis ideas y de denunciar los turbios manejos de quienes se postulan dueños de la epistemología sin advertir, en el mejor de los casos, que estén sirviendo a los intereses hegemónicos del mercado científico, y sabiendo, en el peor de los casos, que están al servicio de un corporativismo que no admite competencias. (Díaz, declaración personal)

El otro yo del Dr. Klimovsky no había comprendido que compartiendo las gallinas había más posibilidades de que las gallinas se reprodujeran. No podemos ni estamos en condición de analizar los motivos psicológicos profundos, el modo en que se conjugaban en Klimovsky los deseos, los conocimientos, los saberes, los miedos, las convicciones. Pero sí es seguro que sus concepciones epistemológicas no lo ayudaron a vislumbrar la posibilidad de una *epistemología ampliada*, de una integración de los saberes, de los conocimientos, de alcanzar una *sapiencia* capaz de extender *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* por encima de *la lógica de la voluntad del poder como dominio* allí donde en campos como la epistemología es tan necesario como posible.

III Varsavsky en las ideas

Como punto de partida para analizar el caso Varsavsky comencemos también con la polémica que suscitaron aquellos artículos publicados en los primeros años de la década del 70 por la revista Ciencia Nueva. Lo elegimos porque es el principal constructor de la polémica que hace pública la controversia entre *cientificismo* y *anticientificismo*, pero sobre todo por la centralidad que ha adquirido la polémica epistemológica en nuestros ámbitos académicos y científicos.

Si bien el término "*cientificismo*" es utilizado por Varsavsky y luego se extendió como peyorativo y crítico de las corrientes ortodoxas de la epistemología y de ciertos modos de hacer ciencia, el mismo Klimovsky hace una reinterpretación del mismo y lo asume como bandera de las corrientes que hacen las cosas "*seriamente*", "*científicamente*" y, como se ha visto, lo reivindica frente a quienes lo critican. Varsavsky al salir al cruce de los juicios que Klimovsky había realizado en la entrevista de Ciencia Nueva se convirtió en la otra parte de la polémica.

Oscar Varsavsky (1920-1976) obtuvo el título de Doctor en Química, de la Facultad de Ciencias Exactas de la UBA y se dedicó a la enseñanza de la matemática. Este no es un dato menor, ya que se convertía en una voz de crítica radical a las posturas de Klimovsky habiéndose formado también en matemática y ciencias duras. Decía de él Manuel Sadosky:

Hablar de Oscar Varsavsky es hablar de una persona muy compleja; después de ser maestro siguió de bachiller, entró a la facultad de Química y se recibió de químico pero después no fue químico, la tesis la hizo sobre un tema de Física, y después en su actividad profesional se dedicó a otros temas.

Al igual que Klimovsky sus publicaciones fueron escasas, pero logró trascender en la epistemología latinoamericana por su actividad en varios países de la región, y por una visión que no dejaba de lado los aspectos sociales del desarrollo de la ciencia. Publicó algunos textos escolares de matemática en 1964. En la década del 70 publicó: *Proyectos Nacionales, Planteos y Estudios de Viabilidad* en 1971, *Modelos matemáticos y experimentación numérica*, en 1971, *Hacia una política científica nacional* en 1972, *Estilos Tecnológicos* en 1974 y *Marco histórico constructivo: Para estilos sociales, proyectos nacionales y sus estrategias* en 1975. En todos ellos, la temática referida al rol de la ciencia se remite al contexto político social, esto es, a las temáticas de aplicación de la ciencia de cara a un proyecto político que requería de una concepción particular de ciencia para que se pudiera llevar adelante.

De sus publicaciones, la obra que mayor trascendencia tuvo fue *Ciencia, política y científicismo* de 1969. Se trata de un librito minúsculo, de formato bolsilibro y de apenas 80 páginas, pero con posturas muy definidas, que marcaban en nuestro medio una forma particular y original de críticas a las concepciones tradicionales sobre la ciencia. Ya desde el comienzo el texto se reconoce como poco ortodoxo y pone todo su énfasis en los aspectos político-ideológicos, no en un sentido teórico, sino analizando concretamente lo que él entendía como la situación de la ciencia en Argentina en ese momento. Dicho brevemente, la pregunta central del texto radica en interrogar a los científicos a que intereses sirven sus actividades, si al cambio social o a seguir sirviendo como “*engranajes del sistema*”.

En alguna medida, si bien el artículo de Varsavsky contesta a la entrevista que le habían hecho a Klimovsky, las respuestas de Klimovsky en aquella entrevista estaban de algún modo dirigida a criticar las posturas de Varsavsky en *Ciencia, política y científicismo*.

En su artículo, Oscar Varsavsky y el científicismo las voces múltiples de una tensión, Silvia Rivera se formula las siguientes interrogantes:

¿Pero hasta qué punto logra resolver Varsavsky su propia tensión interna, aquella que lo debate entre la ciencia y la política? ¿Su apego a la ciencia potencia o socava su aporte a la revolución que sostiene? ¿Los modos de vinculación que propone entre filosofía de la ciencia y política científica, a través de los conceptos-eje que introduce, tales como “estilos de desarrollo”, “científicos rebeldes” o “ciencia politizada”, arrasan definitivamente con los vicios del científicismo que denuncia, o tal vez algún hilo lo retiene todavía cerca de sus redes? (Rivera, Oscar Varsavsky y el científicismo. Las voces múltiples de una tensión.

(http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Silvia_Tensiones_argentinas.htm)

No intentaremos aquí dar una respuesta definitiva a las preguntas de Rivera, pero sí señalar algunos de los argumentos centrales que plantea Varsavsky en el artículo *Ideología y verdad* que es la respuesta a Klimovsky, en el texto *Ciencia e ideología* y que son multiplicadores de grandes polémicas. Revisaremos también algunas cuestiones de *Modelos matemáticos y experimentación numérica*.

Rivera interroga, a modo de pregunta retórica, si su origen “... lo retiene todavía cerca de sus redes”, se refiere a las redes de la ortodoxia. Al respecto deberíamos decir que nadie escapa de sus raíces y que lo que cuenta no es cuanto queda de ellas, sino que se ha hecho con

ellas. No hay que perder de vista que Varsavsky no es un poeta qué, como los románticos, critica a la ciencia y a la técnica desde la sensibilidad, ni un sociólogo que reflexiona desde los efectos negativos sobre las prácticas sociales, ni un filósofo inmerso en los debates de cinco siglos sobre el tema. Es un hombre de ciencias duras, que tiene la sensibilidad para reflexionar sobre las consecuencias de las ciencias sobre el orden político y social, con una perspectiva que adquiere ribetes filosóficos.

Uno de los conceptos centrales que plantea, y que todavía circulan como un modo de referencia y orientación de la corriente a la que adscriben los miembros del campo de la ciencia y la epistemología, es a la oposición *cientificismo- anticientificismo*.

Los *cientificistas* serían aquellos que predicaban un rol tradicional de la ciencia comprometido con las tesis de origen positivista y neopositivista, y que proclaman la neutralidad, objetividad y universalidad de la ciencia. En el campo vernáculo Klimovsky sería uno de sus principales representantes.

Los *anticientificistas* en cambio, comienzan rechazando esas posturas y piensan a la ciencia desde diferentes ópticas, reconociendo en ella un papel central en la transformación social, cuyo destino es una sociedad socialista.

Lo interesante es que no se plantea la oposición histórica entre ciencia y misticismo, que de algún modo representa la tradición emancipadora de la ciencia moderna contra ciertos fundamentalismos religiosos. Recordemos que en los siglos XVIII, XIX y principios del XX, buena parte de la defensa de la ciencia encontró buenos aliados en el anticlericalismo. Positivistas y marxistas, con sus similitudes y diferencias, se mostraban entonces como aliados frente al enemigo común que era el dogma religioso, no tanto como convicción personal, sino por sus enfoques dogmáticos y las repercusiones culturales que tenía, las cuales eran vistas como oscurantistas frente al desarrollo emancipador de la ciencia. Esto tuvo sus secuelas, ya que entre los *cientificistas* continuaban esas alianzas, que en el siglo XX habían cedido frente al clericalismo, pero redoblaban esfuerzos conjuntos en contra de la metafísica.

Caracterizar el contexto político ideológico en torno al cual se daría el debate no resulta sencillo, ya que no ocurría que los llamados *cientificistas* fueran conservadores de derecha y los *anticientificistas* revolucionarios de izquierda, sino que positivistas y marxistas se encontraban en el *cientificismo* y marxistas “críticos”, junto con una gran variedad de posturas ideológico-filosófico-político-religiosas se encontraban y por muy distintos motivos en el *anticientificismo*. Frankfurtianos, trotskistas, peronistas, maoístas, cristianos de la teología de la liberación, socialistas varios podían adherir al *anticientificismo*.

El campo de acción de Varsavsky era la ciencia y la universidad, pero estaba vinculado a partir de su desempeño profesional con laboratorios y empresas que desarrollaban tecnologías. Seguramente esas experiencias le permitieron advertir las profundas implicaciones que la investigación científica tenía en el desarrollo tecnológico y las consecuencias de éste en el orden político, económico y social del país.

Cuando nos aproximamos a la figura de Varsavsky, se pueden apreciar a primera vista muchas coincidencias con Klimovsky. Proviene de ciencias similares con eje principal en la matemática, se desempeñan principalmente en ámbitos universitarios, ambos tuvieron en algún momento posturas antiperonistas, ambos consideraban a la producción del conocimiento

científico como relevante para la solución de problemas concretos del país. Pero sólo hasta allí. Las críticas al peronismo provenían en Klimovsky del radicalismo y en Varsavsky del marxismo. Para ambos, uno de los problemas centrales radicaba en la educación para la ciencia, pero por motivos muy diferentes.

Se podría decir que Klimovsky y Varsavsky no son, como en el caso de Adorno y Popper, representantes de dos cosmovisiones opuestas, sino antagonistas en la concepción sobre los usos y los fines que se le debe dar a la ciencia, pero que no hay en ellos una ruptura radical en lo que concierne a las consideraciones más profundas sobre la ciencia.

No hay, en ninguno de los dos, un cuestionamiento profundo de los supuestos establecidos de la cientificidad, de los problemas intrínsecos que conducen a la producción científica enajenante o emancipadora. La discusión parece centrarse más en torno a si la ciencia debe servir al proyecto democrático liberal, cuando es llevada delante de acuerdo a los criterios de objetividad, universalidad, con que lo hace Klimovsky de acuerdo a los cánones ortodoxos, o a un proyecto socialista, partiendo de criterios epistemológicos similares pero con objetivos de aplicación diferentes.

Para Varsavsky los “fósiles” son los incapaces de enseñar la ciencia para el cambio social, pero un cambio social que no se explicita como ruptura con los atavismos morales, con cambios radicales en la subjetividad, en los vínculos, en las relaciones humanas, sino como una mejor distribución de la riqueza con justicia social.

Varsavsky pone en cuestión los medios y los fines de la institución universitaria, así como de la investigación científica. Rechaza los sistemas de reconocimiento, acreditación y promoción llevados adelante por criterios “cuantitativistas”, como por ejemplo, producción de “pappers”, o la promoción de determinados temas de investigación que considera francamente inútiles, o que benefician a grupos restringidos, o que responden a los lineamientos establecidos por intereses foráneos en detrimento de otros vinculados a los propios.

Presenta una ruptura, con las posturas de sus colegas, que ratifican una forma de enseñar y de hacer ciencia dependiente y ajena a las necesidades locales. Acusa a éstos de seguir los mandatos de las políticas *colonialistas* de los países centrales que quieren ratificar la dependencia científica y cultural. Su propuesta quiere poner a toda la maquinaria educativa y científica al servicio de la justicia social, de prácticas más igualitarias, con el propósito de resolver los terribles problemas de miseria, atraso, postergación, que viven las naciones latinoamericanas, pero creyendo que se trata solamente de cambiar la finalidad de los recursos y de los propósitos, que ahora en lugar de encontrarse al servicio del imperialismo, estarán al servicio de la libertad y bienestar de los pueblos. Se trata sin duda de una postura irritante para aquellos que piensan en la educación y en la ciencia como una manera de mejorar las cosas pero sin afectar el *estatus quo*.

Entendemos que su planteo peca de una enorme ingenuidad al no reconocer a las instituciones mismas como reproductoras de las injusticias que él quiere combatir. Y que esas injusticias no emanan solamente del signo político que las orienta, de los planes de acción que se proponen, de las finalidades ideológicas que siguen, de los programas que enseñan, sino que se encuentran enquistadas en la estructura institucional misma que las hace posible. Que no alcanza con otras políticas para las mismas instituciones, sino que hacen falta otras institucio-

nes; que no son suficientes otras ideologías como guías, sino que son necesarias otras ciencias, otras tecnologías; que el filo de la guillotina sólo sirve para cortar cabezas y que no podemos esperar que preste los servicios del bisturí del cirujano.

De cualquier manera la polémica fue desatada tal como si se tratara de antagonismos filosóficos, aunque a nosotros nos parecen más bien disputas sobre políticas científicas.

Rápidamente trascendieron los artículos de Klimovsky y Varsavsky e involucraron a otros intelectuales y miembros de la comunidad científica. Este hecho nos permite apreciar que la polémica se inscribe en los temas que interesaban en aquel momento cultural, pero que eran de algún modo ajenos a los planteos de otras corrientes críticas que ya habían surgido a fines de la década anterior.

La polémica

Los artículos: *Ideología y verdad*, y *Bases para una política nacional de Tecnología y Ciencia*, de Varsavsky, que se encuentra en *Ciencia e Ideología*, son directamente una respuesta al artículo de Klimovsky que saliera en el número 10 de la revista *Ciencia Nueva* y que en primer lugar Varsavsky respondiera en la misma revista a través de un artículo en el número 12. Sin embargo, buena parte de los argumentos de la crítica ya se encontraban planteados en *Ciencia Política y Cientificismo*. Varsavsky comienza afirmando el sesgo ideológico de las apreciaciones de Klimovsky, pero sin querer discutir la relación entre ciencia e ideología en “abstracto”, por lo cual propone lo que según él sería tratarlo en concreto.

Estos problemas pueden plantearse en abstracto o referidos a la ciencia actual. Centrar la discusión en las características ideales que la ciencia debería o podría tener, es un acto ideológico. Por motivos políticos, a los anticientificistas nos interesa la ciencia como es hoy: un capital de informaciones y experiencias —útiles e inútiles, confirmadas o no— acumulado y organizado a través del tiempo, muy controlado en su desarrollo mediante asignación selectiva de fondos y prestigio, por fundaciones, universidades, consejos de investigaciones y otras instituciones cada vez más numerosas y poderosas, a cuyas reglas de juego de espíritu empresarial se adaptan los científicos, independientemente de sus ideas políticas. (No tengo más remedio que ser esquemático al extremo, para no alargar esto desmesuradamente).

Creo que la ciencia actual está saturada de ideología a todo nivel, como cualquier otra actividad social, y que ella es muy visible en algunos niveles (usos de la ciencia) y en otros está más disimulada. Creo que la objetividad de la ciencia no consiste en eliminar los preconceptos ideológicos —cosa imposible— sino en explicitarlos; en impedir que se metan de contrabando. Creo que el científico debe hacer política no sólo dentro de su partido, sino liberando su ciencia de ideologías opuestas a la que defiende fuera de su trabajo (y eso vale para todo trabajador, intelectual o no). Creo que si no se aclara bien este problema, la ciencia va a servir más de estorbo que de ayuda para la construcción de una nueva sociedad. (Varsavsky, 1975, pp. 41-42)

El resto del artículo se centra en señalar el modo en que los *cientificistas* sirven al sistema establecido y no al proyecto de nueva sociedad a través de una convalidación de las prácticas instituidas. Se puede sintetizar en los siguientes puntos:

- 1) Negándose a investigar los problemas del pasaje a nuevas formas de sociedad. Dando prioridad a estudios microsociales que sólo tienen significado dentro de este sistema. Dando más prestigio a las ciencias físicas que a las sociales. Rehuyendo por autocensura todo tema de investigación que pueda comprometer la estabilidad del sistema.
- 2) Dando soluciones temporarias —”remiendos”— a los problemas más urgentes del sistema, para ganar tiempo.

- 3) Aceptando las categorías de análisis, hipótesis y reglas de juego de este sistema (ejemplos: uso del lenguaje monetario en Economía; publicación de resultados que ayudan a combatir la revolución, planteo de las torturas como problema psiquiátrico, etc.).
- 4) Demorando el control de afirmaciones con supuesta base científica en favor de esta sociedad y en contra de sus alternativas.
- 5) Estimulando el uso de métodos de investigación mal adaptados para el estudio de las transformaciones sociales.
- 6) Contribuyendo a crear un mito de sí misma; idealizando al científico y al tecnócrata, y haciendo creer que ella basta para resolver los problemas de la sociedad mediante reformas “técnicas”. (Varsavsky, 1975, p. 43)

Si bien Varsavsky cuestiona los supuestos epistemológicos de su adversario, el modo en que plantea el *contexto de justificación*, y la batería de métodos y herramientas lógicas que garantizarían la objetividad de la ciencia, no son cuestionados en sí mismos, no revisa las inconsistencias metodológicas, sino que apunta a criticar la finalidad a la que sirven esos métodos, que no sería otra que la ciencia puesta al servicio del sistema establecido, en lugar de estarlo para el cambio social. Es por ello que las preguntas planteadas anteriormente por Rivera adquieren mayor sentido. Hay una tensión interna entre el afán de Varsavsky por el cambio social y un modo de concebir la ciencia que modifica en los fines, pero que no desmenuza los argumentos contra los que combate, ni logra explicitar claramente otras alternativas epistemológicas y metodológicas, en lo que se refiere a los medios para llevar adelante un proyecto de ciencia como el que propone. Su argumento principal es que los criterios de asignación de importancia de los problemas son los que hacen a la diferencia entre *cientificistas* y *anticientificistas*.

Resumiendo, *cientificista* es el investigador que se ha adaptado a este mercado científico, que renuncia a preocuparse por el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos, y se entrega de lleno a su ‘carrera’, aceptando para ella las normas y valores de los grandes centros internacionales, concentrados en su escalafón. (Varsavsky, 1969, p. 39)

La demora, el momento conveniente para demostrar una hipótesis o corregir un error, nunca ha sido considerado un concepto epistemológico interesante. No se calculan los costos sociales del uso u ocultación indebidos de hipótesis. Verdad científica, en la práctica, es lo que hoy afirman algunos científicos sin provocar gran escándalo entre sus colegas. La ciencia las controla en cierto orden y esas prioridades reflejan una ideología. En algunos casos, pues, la ciencia no trata ciertos problemas; en otros, demora el control de los resultados. ¿Qué objetividad es esa? (Varsavsky, 1975, pp. 46,47)

Estas posturas de Varsavsky hacen a su militancia política, hacen a su concepción del valor que tiene politizar la ciencia. Son posturas que tienen implicancias epistemológicas, pero son, a nuestro modo de ver, insuficientes a la hora de cuestionar a las epistemologías dominantes en sus aspectos centrales. ¿Qué importancia tendría ese cuestionamiento epistemológico de la epistemología? A nuestro modo de ver es la única manera de revisar las matrices reproductivas de aquello que se quiere cambiar.

En cuanto a la consideración que realiza de los métodos científicos llevados adelante por los *cientificistas*, Varsavsky los considera inadecuados para la transformación social, a partir del argumento de que demoran la obtención de resultados, como si se tratara de un manejo discrecional del tratamiento de los temas y no de una incompatibilidad metodológica entre los procedimientos de investigación y los fines a los que debe servir. Aunque critica permanentemente a esos métodos y señala que reproducen el estatus quo, lo hace mostrando

las consecuencias que tienen sobre el orden social, los evalúa en sus resultados y no profundiza la crítica a la “lógica” que los sustenta. Entiende que dar esa discusión es entrar en un terreno abstracto despegado de la realidad.

No negamos el enorme valor que tienen las críticas de Varsavsky en lo que refiere al cuestionamiento de las finalidades a las que sirve la investigación científica, las que más allá de que se esté de acuerdo o no, son movilizadoras e incitan a la reflexión sobre estos temas; simplemente señalamos que no es suficiente la crítica que remite a las consecuencias sin considerar en profundidad junto con el sustento ideológico y político, el epistemológico, lógico y metodológico.

Creemos que al no dar esa discusión pierde la oportunidad de demostrar cómo, en lo que puede parecer lo más abstracto, subyacen las causas de determinadas prácticas de la ciencia que tienen consecuencias sobre otros órdenes sociales y culturales. Dicho de otro modo. Los problemas no radican sólo en las consecuencias del método, sino en su misma lógica subyacente. Frente al científico cientificista adaptado al sistema, contraponemos al *científico rebelde*.

La misión del científico rebelde es estudiar con toda seriedad y usando todas las armas de la ciencia, los problemas del cambio de sistema social, en todas las etapas y en todos los aspectos, teóricos y práctico. Esto es hacer “ciencia politizada”. (Varsavsky, 1969, p.11)

Obsérvese que si bien Varsavsky sostiene la necesidad de modificar los objetivos de la ciencia, de arrancarla de una especie de parnasianismo del conocimiento por el conocimiento mismo que sólo sirve a intereses externos, y sustituirlos por una preocupación por el cambio social, “*las armas de la ciencia*”, esto es, sus teorías y sus métodos, se encuentran fuera de discusión.

El discurso que lleva adelante en obras como *Ciencia política y cientificismo*, es clara y marcadamente político, pone el énfasis en los aspectos ideológicos y propone una discusión a la que no estaban acostumbrados los cenáculos académicos. No se le puede pedir más y no es esto una crítica. En otros escritos en cambio, intentará expresar los requerimientos internos de los cambios de la ciencia para que se corresponda con el proyecto de “*cambio de sistema*”.

Hay una premisa de Varsavsky que no sólo compartimos, sino que además sirve de sustento a nuestro análisis. La ideología no es una “*infección*”, es intrínsecamente constitutiva de toda forma de estar en el mundo y en ella se expresan nítidamente las *estrategias de instalación del hombre en el mundo*.

Creo que la objetividad de la ciencia no consiste en eliminar los preconceptos ideológicos —cosa imposible— sino en explicitarlos; en impedir que se metan de contrabando. Creo que el científico debe hacer política no sólo dentro de su partido, sino liberando su ciencia de ideologías opuestas a la que defiende fuera de su trabajo (y eso vale para todo trabajador, intelectual o no). (Varsavsky, 1971, p. 42)

Nos parece muy valiosa la idea de que no debemos renunciar a toda objetividad, pero que el criterio de objetividad que debe conducir a la investigación científica se encuentra muy alejado de los postulados “*cientificistas*”. Varsavsky nos ha enseñado que en todos los campos, la única manera de que no se metan de contrabando los conceptos ideológicos es explicitarlos.

Cuando se explicitan se pueden someter a la crítica y a la autocrítica, es el modo de remover prejuicios mal conformados, de revisar las propias posturas, de considerar las posturas de los demás y de aprender de ellas. Varsavsky invoca estos principios en nombre de la política, y esto enerva a Klimovsky. ¿Pero a qué política se refiere Varsavsky y a cuál Klimovsky? La política a la que hacen alusión ambos es a la que convulsiona, altera, estremece el orden establecido, dentro y fuera de los claustros. Es la política que convierten en práctica cotidiana los jóvenes en general, los estudiantes y muchos docentes. Pero, mientras que para Klimovsky esto es sinónimo de caos, de *desgobierno*, de *anarquía*, en la sociedad y en la universidad, que podría ser perfectamente ratificado por el eslogan: “*A la universidad se viene a estudiar y no a hacer política*”, dándole a la política una connotación peyorativa de disputas de comité. Varsavsky en cambio, ve el despertar de una conciencia que va más allá de lo establecido, que se preocupa por los efectos de la educación en la ciencia y de ambas en la sociedad, que se interroga sobre el particular lugar que se ocupa en el mundo y de “*las estrategias*”, para insertarse en él. Piensa en la política en el mismo sentido que Castoriadis.

Por política yo no me refiero ni a la profesión del señor Nixon ni a las elecciones municipales; el problema político es el problema de la institución global de la sociedad. Es una reflexión lo más “*anticientífica*” posible. El autor no ha movilizad a un ejército de asistentes, ni ha utilizado decenas de horas de computadora para establecer científicamente lo que todo el mundo de antemano ya conoce; por ejemplo, que a los conciertos de música que se dice sería no asisten sino ciertas categorías socio profesionales de la población. Es una reflexión, además, llena de trampas y de riesgos: se nos ha sumergido en este mundo y tratamos de comprenderlo y hasta de evaluarlo. Está bien: evidentemente, es el autor el que habla. ¿A título de qué? A título precisamente de receptor, del individuo participante en este mundo, con el mismo título con el que se autoriza a expresar sus opiniones políticas, a escoger lo que combate y lo que sostiene en la vida social de la época. (Castoriadis, 1988, p. 14)

Castoriadis, al igual que Varsavsky tiene una idea menos *provinciana* de la política, ella pone en juego “*la institución global de la sociedad*”, y esto implica también a la ciencia. El término “*anticientífica*” que utiliza Castoriadis, no alude a la política como negación de la ciencia, sino a cierto tipo de *ideas* y de *prácticas* de la ciencia y sobre la ciencia, que Varsavsky define con mayor precisión como “*cientificismo*”. Según Castoriadis el derecho que lo asiste es el de miembro de la comunidad. Este derecho también asiste a Klimovsky y a Varsavsky. Este último lo toma en toda su dimensión política, pero además también pretende tomarlo en toda su dimensión epistemológica y ésta dimensión no consiste en aceptar incondicionalmente las pautas establecidas por la ortodoxia, sino en cuestionarlas en profundidad, política y epistemológicamente.

Aquí es necesario establecer una diferencia importante en los enfoques de Varsavsky. Su cuestionamiento político y epistemológico explicita con toda claridad los presupuestos ideológicos de los que parte. No le podemos endilgar ninguna intención de *deslizamiento*, *infiltración* o *tráfico* como hemos visto en Klimovsky, sencillamente porque no trata de eliminar todo “pre-judicio” o negar las intenciones hegemónicas sobre el campo, sino que lo manifiesta abiertamente y en ello radica la posibilidad de *objetivación* del conflicto. Pero a la hora de cuestionar los sustratos epistemológicos y metodológicos de la ciencia es donde se advierte esa “*tensión interna*” que no le permite alcanzar la precisión que muestra en relación a las dimensiones políticas e ideológicas.

En lo que se refiere al método, es verdad que Varsavsky rechaza la idea del tutelaje de

las ciencias naturales sobre las sociales, y de todas de la hegemonía del método hipotético deductivo. Afirma que el científico rebelde debe usar todas las armas de la ciencia. La pregunta que surge es ¿de qué ciencia?, ¿cuáles armas? La ciencia actual no sirve para el cambio, pero la ciencia “*politizada*”, “*socialista*”, “*la nueva ciencia*” que haría posible la nueva sociedad, no existe y allí donde se ha perfilado ha mostrado por lo menos no alcanzar satisfactoriamente esos objetivos.

El científico definido como rebelde se opone a lo vigente, pero como vimos sólo en sus fines y no en sus medios. Pareciera que esa oposición si bien necesaria, no es suficiente para construir la *nueva ciencia*.

De ningún modo le estamos pidiendo la “*teoría correcta*”, para la “*práctica revolucionaria correcta*”, de la “*ideología correcta*” que permita la construcción de la sociedad y de la ciencia “*correctas*”. Aunque esos predicamentos tenían mucha difusión en aquellos años, Varsavsky ha dado muestras de no caer en tamañas puerilidades.

Pero, para poner un ejemplo de lo que no queda claramente definido. Jürgen Habermas ha planteado también, al modo de Varsavsky, la necesidad de una ciencia para el cambio social. Él nos habla de un proyecto emancipativo y desarrolla una propuesta crítica de la ciencia vigente y de una ciencia diferente bajo los parámetros de la teoría de la acción comunicativa, a cuya elaboración dedica buena parte de su vida. No está en cuestión si Habermas se equivoca o acierta, si logra o no que el campo se vuelque en su dirección, en esa obra no solo realiza la crítica, sino que además propone las transformaciones epistemológicas y metodológicas necesarias. Varsavsky en cambio en esto último se queda a mitad de camino.

Bueno es decirlo, Habermas vivía en el primer mundo y Varsavsky en el tercer mundo, cuestión que hace la diferencia, incluso para los críticos del sistema. Habermas nació en 1929 y ha pasado los 84 años, Varsavsky nació en 1920 y vivió sólo 56 años. Quizás si Varsavsky hubiera vivido más tiempo seguramente hubiera profundizado en sus contradicciones.

Por otra parte, es importante señalar que bajo el eslogan, “*cambio social*”, se puede encontrar una gama de conceptos que políticamente abarcan del centro a la extrema izquierda e ideológicamente desde la social democracia hasta el anarquismo. Esta es otra dificultad, ya que todas esas variantes ideológicas tienen postulados diferentes acerca de qué es el cambio social, como hay que llevarlo a delante y qué papel juega la ciencia en todo eso.

La crítica que Varsavsky formula a Klimovsky en relación al método es que la concepción hipotético deductivista del último, tiene en cuenta aspectos de la lógica de la investigación, pero no del cambio social. Klimovsky se defiende diciendo que una “*buena ciencia*”, en términos ortodoxos, es la mejor manera de contribuir al cambio social. Para Klimovsky se trata simplemente de la producción de un conocimiento neutro y objetivo del cual han de derivar de modo indirecto mejoramientos económicos, tecnológicos y sociales, pero sin modificar las jerarquías sociales ni el orden político. Para Varsavsky eso no es un cambio social auténtico, el que requeriría de formas diferentes de producción, distribución de riquezas y ordenamiento político. Para Varsavsky los recursos metodológicos no son herramientas neutras que puedan ser aprovechadas con otros propósitos ideológicos. Reconoce la necesidad de formular otros métodos, pero no logra consolidar una propuesta concreta que vaya más allá de ciertas reflexiones críticas sobre la conveniencia de algunas técnicas de recopilación de datos.

Mientras que Varsavsky introduce a la discusión no sólo las incumbencias ideológicas y políticas, sino también las éticas, Klimovsky permanece en la postura de la neutralidad valorativa, ética e ideológica de la ciencia. Traslada esa temática a problemas externos a la investigación y, en todo caso, los relaciona con prácticas profesionales, esto es, al contexto de aplicación, intentando a toda costa preservar el contexto de justificación.

Insistimos, no deja de ser valioso, como crítica a las visiones científicas imperantes, el cuestionamiento de Varsavsky tanto de los fines como a la educación de la ciencia, pero desde la perspectiva epistemológica parece insuficiente.

En el escenario político de la década del 70, se encontraba muy difundido entre las ideologías *opositoras* al sistema, el enfoque ingenuo de que el cambio social implicaba la toma del poder para redirigir ese poder en contra de los opresores. Ya fuera por elecciones, mediante acciones armadas del tipo foco partido, mediante levantamientos populares; mediante revoluciones obreras, campesinas, parlamentarias y un sin número más de opciones, en definitiva, se trataba de usar el poder “*para el bien*”, en lugar de “*para el mal*”. Siempre con el debate pendiente de qué se entendía por bien y que mal. Varsavsky traslada esa ingenuidad política al campo de la ciencia. La discusión que plantea es que la ciencia no es neutra en sus fines, sino que es profundamente ideológica, que esa ideología se reproduce a través de la educación y que es necesario cambiar su signo ideológico para ponerla al servicio del cambio social.

La extrapolación ingenua de estos planteos político-ideológicos al campo de la ciencia impide que Varsavsky incursione en la crítica interna de las temáticas epistemológicas. Entendemos que esto ocurre porque los métodos científicos son para él armas poderosas en manos equivocadas y que alcanza con cambiarlas de mano y aplicarles algunos retoques para que adquieran un sentido justiciero.

Parafraseando a Marcuse cuando se refiere a Nietzsche podemos decir que “*todavía hay en Varsavsky demasiados elementos del terrible pasado*” con los que no ha podido romper cabalmente.

Los endebles argumentos epistemológicos de Klimovsky no se ven amenazados por las diatribas de Varsavsky, ya que prácticamente no lo alcanzan, sólo ofenden su integridad entre las jóvenes varsavskianas que dicen: “*allí va el científico Klimovsky*”, hiriéndolo en su amor propio. Pero las críticas de Varsavsky no dejan de incomodar de sobremanera a “*científicas*” como Klimovsky, porque saben que ellas inspiran creciente adhesión, sobre todo, entre los sectores estudiantiles, a las ideas del anticientificismo y que esto, tarde o temprano, puede llegar a afectar el balance de poder en el orden institucional, la asignación de recursos para investigación, la distribución de los puestos políticos de poder en los ámbitos universitarios y de investigación, en definitiva, pone en peligro no sólo la hegemonía ideológica, sino también, o quizás por sobre todo, los cargos, las cuotas de poder político, el prestigio e incluso el sustento.

Lo que lo preocupa a Klimovsky no es la fuerza de los argumentos de Varsavsky, sino su poder persuasivo que puede modificar el equilibrio del poder. Eso que ellos quieren negar a los que no piensan como ellos y que creen que los que no piensan como ellos les querrían quitar, sin concebir, que otra lógica es posible. Que la enemistad entre el perro y el gato es conse-

cuencia de la escasez y que cuando el alimento sobra para todos no hay motivos para destruir al otro. Claro, es verdad que eso ocurre en el ámbito de los *animales inferiores*, no de los *ilustres científicos*.

También rechaza Varsavsky la distinción entre ciencia básica, ciencia aplicada y tecnología, que en realidad fuera formulada por Bunge. Para Varsavsky la solución de problemas que demanda el cambio social, impone una preocupación mayor por la tecnología que por la investigación básica, cosa que Klimovsky cuestiona afirmando que la investigación básica es una de las principales fuentes de conocimiento para la resolución de problemas concretos.

En esto último hay algo de razón en Klimovsky, ya que ese tipo de desarrollos ha contribuido a la resolución de problemas tecnológicos. Pero, ¿qué pasa cuando la ética y la ideología no son variantes puestas en juego en la producción misma del conocimiento? Un triste ejemplo lo encontramos en la física. No fueron los desarrollos tecnológicos de la ciencia nazi los que produjeron la bomba atómica, sino los desarrollos teóricos de los físicos judíos, que los norteamericanos acogieron en su país frente a la persecución en Alemania orientada bajo el silogismo: los judíos son la raza inferior, los judíos hacen ciencia, en conclusión, la ciencia judía es la ciencia inferior. Con esto no damos la razón a Klimovsky en cuanto a su consideración de la pureza incontaminada y libre de ideología que debe tener la ciencia básica, y al principio de separación de otras áreas extracientíficas con las que consideramos se encuentra comprometida, sino advertir la importancia, aunque el ejemplo sea sobre una situación aberrante, de que los desarrollos tanto *benéficos* como *maléficos*, surgen de la integración interdisciplinaria y de una vinculación más transparente entre ciencia y tecnología.

Varsavsky no sólo subestima, sino que desprecia todo desarrollo que no se encuentre orientado ideológicamente hacia el cambio social, pero en este afán, sólo considera como valiosas a las "*armas de la ciencia*". Para poner una analogía. Los más importantes aportes del arte a los proyectos de emancipación como pueden ser el dadaísmo, el surrealismo o el expresionismo (a pesar de sus fracasos) radicaron en su autonomía y libertad creativa. Cuando el arte pretendió ser edificante, instructivo o promotor de formas de vida, se convirtió en mero panfleto propagandístico. La ciencia también requiere de libertad y creatividad, no solo en la libertad para investigar, sino en los métodos con que ha de hacerlo. No puede haber límites ni interno ni externos, no se trata de una ética científica, sino que la dimensión ética abarca a todas las instancias que se ven comprometidas en las estrategias de instalación.

Otro de los términos que confunde a sus oponentes es el de "*socialismo*" o "*ciencia socialista*". Con claridad Varsavsky es crítico del socialismo real, o por lo menos del soviético y lo que reivindica es una sociedad socialista que no se condice con las que existen y a la que entiende como una sociedad mejor y más justa de acuerdo a ciertos "*ideales*" no claramente definidos. Sus adversarios no dudan en identificar ese ideal socialista con las prácticas retrógradas de muchos regímenes autoritarios. Y es así que aparecen en las críticas que se le realizan una cantidad de ejemplos de los errores y de calamidades de la ciencia soviética que pretenden ser descalificatorios de las posturas de Varsavsky.

La invasión de Hungría en 1956 y el reciente, para entonces, aplastamiento de la primavera de Praga en 1968, así como el conocimiento de los abusos, primero del estalinismo y de los regímenes posteriores hasta la perestroika en 1980, había creado muy mala fama al ré-

gimen soviético, incluso entre muchos socialistas y marxistas críticos. Cargarle a Varsavsky el sayo de las calamidades de aquellos gobiernos era una forma desleal de atacarlo. Primero porque el propio Varsavsky era fuerte crítico, segundo porque aprovechaba la psicosis contra el comunismo para desacreditarlo, cuando los mismos críticos sabían perfectamente que no se podían poner a todos los socialismos dentro de la misma bolsa. Faltaban todavía más de veinte años para la caída del muro de Berlín, pero la crisis del marxismo como teoría, la continuación de la guerra fría y la política bipolar, generaban desconfianzas sobre toda propuesta que incluyera el nombre de socialismo. Quizás no para los jóvenes activistas y militantes de esas décadas, pero sí para el estatus quo, la burguesía y pequeño burguesía de la época, y muchos de los docentes y profesores universitarios que pertenecían a ellas.

Como la principal preocupación de Varsavsky es el cambio social, alienta la idea de unas ciencias sociales autónomas, tratando de identificar y priorizar la resolución de problemas bajo los criterios de asignación de importancia. Para él, el *cientificismo* daría importancia a los problemas que permitan preservar el sistema social vigente, los *anticientificistas* en cambio, lo harían dando prioridad a los que propenden al cambio. Pero el término “*cambio*”, designa un concepto vago, ambiguo e indefinido, bajo el que se presentaban una variedad incalculable de acepciones.

Varsavsky entiende que las ciencias sociales deben ser autónomas y deben darse ellas sus propios métodos y no trasladar mecánicamente los métodos de las ciencias naturales a las sociales. Esa práctica generalizaría el uso abusivo e indiscriminado de matemáticas sofisticadas, métodos econométricos, uso acrítico de las estadísticas, uso de teorías de moda, la física como modelo de cientificidad, y la insistencia en la objetividad, que los científicos opondrían a la subjetividad.

Al encontrarse *infiltradas* las ciencias sociales por los criterios acrílicos que operan en las naturales, la posibilidad de inserción del científico rebelde es prácticamente nula. Este problema reviste una gran complejidad, ya que una definición un tanto ambigua de *cientificismo*, en relación a lo epistemológico y metodológico, no solamente levanta la oposición de los “*cientificistas*”, sino que además confunde a los “*anticientificistas*”. Lo hemos visto en relación al psicoanálisis, muchos psicoanalistas se convencen de que el psicoanálisis no es una ciencia porque siguen pensando que ciencia es lo que dicta la ortodoxia, en lugar de reivindicar un estatus de ciencia diferente, no sólo para su disciplina, sino para la ciencia en general. Algo similar sucede con el anticientificismo, que es tomado por algunos como un rechazo liso y llano de toda posibilidad de cientificidad, lo que da lugar a adhesiones que poco tienen en común entre ellas.

Juan Samaja decía: “*La ciencia es algo demasiado importante para dejarla en manos de nuestros enemigos*”. En ciencia nuestros enemigos sólo pueden ser aquellos que nos quieren excluir, o que nos quitan la libertad sometiéndonos a su *lógica de voluntad del poder como dominio*, no aquellos con los que tenemos discrepancias, aunque sean muy profundas. Pero no necesariamente los enemigos de nuestros enemigos son nuestros amigos. Bajo la consigna del *anticientificismo* también suelen alinearse otras formas de *oscurantismos* y *autoritarismos*. La comprensión de esta situación no es lógica o metodológica, es por ello que para Varsavsky no se trata de un mero cambio epistemológico o metodológico, sino que tiene que ser político. Él

lo ve como una política nacional, que combata al “*colonialismo*” en todos sus frentes y entre ellos, en el científico. En relación a esto habría que decir que los desarrollos científicos de los países “*colonialistas*” no sirven a sus países. Esto es, no sirven a sus pueblos, sino a sectores dominantes de la sociedad. Una ciencia nacional no es garantía de priorizar los problemas del conjunto del país, sino de los sectores dominantes del país. Es por ello que no se habla simplemente de una ciencia nacional, sino de un socialismo, que tiene en cuenta la situación de dependencia de la nación. Ahora bien, ¿frente a estos problemas que solución plantea? La salida que ofrece también está llena de ambigüedad. La solución sería un consenso de expertos, lo que a primera vista resultaría una alternativa similar a la que propone Klimovsky de los técnicos sustituyendo a los políticos, pero con otro signo ideológico.

La insistencia en la objetividad —como opuesta a subjetividad— que fue crucial para el avance de los modelos de ciencia que finalmente se impusieron, desempeña un papel ambiguo, pues hace desconfiar de todo método no sometible a verificación experimental en condiciones controladas. Sin embargo, para los grandes problemas sociales, el consenso de expertos puede ser hoy el único método práctico accesible y es muy beneficioso para el sistema actual que no se haya desarrollado con la misma prioridad que los tests y encuestas.

La pregunta que surge es ¿cuáles expertos? Mientras las instituciones científicas y políticas no se encuentren organizadas bajo el “*paradigma*” de la ciencia rebelde, los expertos responderán a las formas instituidas de la ciencia. ¿Qué es primero, el huevo o la gallina? ¿La ciencia nacional que favorezca modos de resolución socialistas de los problemas? o ¿El Estado socialista que promueva una ciencia nacional y socialista? Para Varsavsky se trata de una acción al unísono, ambas al mismo tiempo. No hay para él salida sin una ciencia politizada, pero tampoco sin una política que ayude a transformar a la ciencia en factor de cambio social. Sin embargo aquí subyacen algunos problemas. ¿Cuál es el criterio para establecer prioridades? Así como en los países capitalistas, bajo la apariencia de libertad de investigación, la ciencia se encuentra supeditada a las demandas del mercado, o de los desarrollos militares, así en los países donde se produzca el socialismo de Varsavsky las prioridades no necesariamente han de concordar con el consenso de expertos científicos y quizás tampoco con las necesidades de la gente.

El Socialismo Nacional, en cambio, exige otra concepción de la Economía, que podemos llamar “*democéntrica*” porque parte de las necesidades populares y “*constructiva*” porque su problema estratégico es construir un sistema productivo capaz de satisfacer esas necesidades sin despilfarrar recursos ni estropear las condiciones de contorno en que deberán vivir las próximas generaciones. Se empieza definiendo —con participación popular— cuáles son las necesidades populares/materiales, culturales y políticas, que la sociedad debe atender, con sus prioridades y urgencias para cada grupo social. El grandioso objetivo de Justicia Social se expresará no sólo anteponiendo las necesidades básicas de las mayorías al consumo de cúpula, sino también dando normas cualitativas elementales, como quitar prioridad a la diversificación de modelos, a la terminación y envase y en general, al “*consumismo*”. (Varsavsky, 1975, p. 53)

En el párrafo precedente se advierten varias cosas. Varsavsky se está anticipando a las ideas de ecología y desarrollo sustentable que en aquel momento casi no existían. Pero se advierte además un muy complejo problema de las ciencias sociales, el manejo de conceptos que implican una cantidad tan enormemente grande de variables significativas que se hace muy difícil otorgarle al discurso toda la precisión que se quisiera. Valga el reconocimiento por ese inten-

to, que no cae en el facilismo de reducir lo complejo a unas pocas variables controlables con la ilusión de que se alcanza la objetividad.

El término “*democéntrica*” puede ser entendido como poner al pueblo en el centro, poner sus necesidades materiales, culturales, sus urgencias. En muchos países estas urgencias son bajar la tasa de mortalidad infantil y de desnutrición, de analfabetismo, combatir enfermedades endémicas y otras tantas calamidades en las que se ven inmersos los países pobres y sometidos. Estas “*necesidades*” no son difíciles de visualizar, aunque sí de tomar las decisiones políticas para resolverlas.

Traigamos una pregunta que se realiza Cornelius Castoriadis en su artículo, Transformación social y creación cultural, que ya hemos formulado en este trabajo: “*Cuando no existe el peligro de morir de hambre. ¿Qué es vivir?*” Una sociedad mejor, sea cual sea, no puede ser siempre la administración de la miseria. ¿Quiénes y cómo establecen entonces las “*normas cualitativas elementales*”? ¿Qué mecanismos institucionales, políticos y científicos permiten la coincidencia entre, lo que el conjunto de la sociedad necesita o desea, y lo que la comunidad científica establece como útil o necesario, sin que se establezca un tutelaje paternalista o autoritario por una de las partes?

Un problema similar se presenta para la propuesta de Klimovsky. Ambos piensan en la necesidad de un cambio social para una sociedad mejor, entendiendo por “*mejor*” cada uno algo diferente. Para Klimovsky profundizando los paradigmas tradicionales de la ciencia en un contexto socialdemócrata, para Varsavsky con la participación de una ciencia al servicio del cambio social y con miras al socialismo. Pero la “*vigilancia científica*” que propone Klimovsky y el “*consenso de expertos*” que sugiere Varsavsky, si bien se diferencian en las tareas a realizar, de acuerdo a los supuestos de los que parten, en ambos casos no se advierte el modo de tratar los conflictos. En el sentido de que no hay sociedad sin conflictos, ni modelo social que los pueda hacer desaparecer, sino un tratamiento de los conflictos bajo la hegemonía de determinadas concepciones ideológicas.

Las interrogantes antes expuestos no quieren *descalificar* la intención de Varsavsky, sino simplemente mostrar que aunque una sociedad pueda ser mucho mejor, más justa y equitativa, más preocupada por el bienestar de todos sus miembros, esto no evita que haya conflictos. Entendemos que en ninguno de los dos casos, ni en Klimovsky, ni en Varsavsky, aparece una respuesta que apunte a responder este problema. Tienen confianza en que sus propuestas permitan superar los conflictos y que en consecuencia poco a poco todo mejore, pero las alternativas de “*vigilancia*” y “*consenso*” no parecen suficientes. Es verdad que, como se ha dicho cuando fue analizado el concepto en la parte dedicada a Klimovsky el término “*vigilancia*”, evidencia connotaciones represivas, el de “*consenso*” en cambio parece más *democrático*, pero esperar que las decisiones que se deben tomar libremente, se encuentren determinadas por el “*consenso de los expertos*” parece más un cambio de nombre que de función.

Para poner un ejemplo. No somos tan necios como para negar el valor de la palabra de los expertos, como por ejemplo las recomendaciones de una junta de expertos médicos que de modo consensuado nos recomiendan un tratamiento. Su preocupación es nuestra salud, y si seguimos sus consejos quizás nos mejoremos y recuperemos la salud, o quizás podamos llevar mejor nuestros males. Pero la decisión de seguir sus indicaciones, o no, nos pertenece de manera soberana. Puede

haber una infinita cantidad de motivos que nos impulsen legítimamente a no cumplir con sus *consejos expertos*.

El socialismo es presentado por Varsavsky como el sistema en el que se elige *lo mejor* para todos y no para unos pocos. Lo difícil de entender es que la gente, el pueblo, la sociedad no tiene por qué elegir *lo mejor*. Habida cuenta de que difícilmente encontremos dos opiniones iguales en relación a que es lo mejor.

Por suerte hoy los envases de cigarrillos dicen explícitamente que el consumo de tabaco enferma y mata. Los tratamientos para esa gente que se enferma y muere tienen costos muy altos para la sociedad, pero sería un desatino prohibirles que fumen. Esta situación se hace muchísimo más compleja cuando no es la voluntad de uno la que está en juego, sino las múltiples y contradictorias voces de los científicos, de los políticos y de los pueblos.

Coincidimos con Varsavsky, el problema de la ciencia es el problema político, pero el problema político es un problema en sí mismo, frente al cual ni la ciencia, ni la política, pueden ofrecer soluciones definitivas, si no se encuentran integradas de otro modo.

Tanto la ciencia como la política no pueden estar por encima de la premisa de la libertad. Como ya hemos dicho, es la misma libertad la que fija su límite, pues es ella misma la que no es más allá de sí misma. El reino de la libertad no es el del fin de los conflictos, sino el ámbito en el cual los conflictos, inexcusables, pueden adquirir formas menos cruentas y más *benéficas* para aquellos que participan del conflicto o son afectados por él. La ciencia y la política pueden llegar a ser elementos que contribuyan a llevar adelante *estrategias de instalación en el mundo*, más *benéficas* y menos cruentas, pero de ningún modo a eliminar los conflictos o producir un mundo "*feliz*".

Entendemos que Varsavsky quiere invertir los fines de la investigación científica con respecto a la ortodoxia dominante, pero la lógica que subyace en su *intención* puede ser también la de la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, en la medida en que se trate de cambios en los aspectos externos de la ciencia que plantean un disciplinamiento con pretensiones de dominio en otra dirección. Esto también podría explicar la falta de radicalidad en la revisión de los aspectos internos.

Veamos primero que nos dice Varsavsky sobre esos aspectos internos y luego veamos en qué medida es posible, y si lo es, plantear la posibilidad de una *lógica de la voluntad de ser con los otros*, cuando hay antagonismo como los que aquí se presentan.

Varsavsky insiste obsesivamente en la inutilidad de la ciencia actual para resolver los problemas de cambio de sistema. Entiende que la ciencia no es neutra, ni objetiva, ni universal, pero en el estricto ámbito de los fines.

La pregunta de Varsavsky es: ¿cómo usamos la ciencia para que produzca el cambio social? y no, ¿qué clase de ciencia desde sus raíces epistemológicas y metodológicas es capaz de producir un cambio social?, definiendo con mayor precisión qué clase de cambio social, ¿qué clase de ciencia es necesario construir?, ¿qué nuevos métodos es preciso diseñar? No ignora Varsavsky las últimas preguntas y su importancia para el cambio que espera.

En otras palabras, no es lo mismo educar para el liberalismo que para el socialismo; para el neocolonialismo que para el desarrollismo o el nacionalismo; para un estilo consumista, místico, creativo o autoritario. Cambian las necesidades, los criterios de evaluación de proyectos y de eficiencia de méto-

dos, la tecnología física y social, los conocimientos más deseables, el papel social del universitario y hasta los métodos de investigación. (Varsavsky, 2006, p. 64)

Varsavsky es crítico de los *métodos* establecidos y sobre todo de los importados de los países centrales. Señala la necesidad de *métodos* propios, pero siempre critica a los medios en función de los fines y dice que se los debe evaluar en función de cuanto podrían aportar al cambio social. Esto lo conduce a realizar un cuestionamiento particular de los *métodos* de las ciencias sociales.

Estoy poniendo en duda pues la eficiencia de los métodos usados en ciencias sociales. Eficiencia es un término relativo, en un doble sentido: no estoy diciendo que los métodos usados habitualmente son malos para todo, sino para tratar el problema de la transformación de la sociedad; tampoco estoy diciendo que conduzcan necesariamente a resultados falsos, sino que no son los más adecuados y que su uso demora la obtención de resultados.

Criticar una manera de hacer las cosas sin proponer otra mejor es difícil y antipático. Yo tengo el justificativo de haber propuesto otros métodos, pero eso no viene al caso y me conformo con que los ejemplos siguientes se tomen sólo como voz de alerta. (Varsavsky, 1971, p.47)

Debemos decir que compartimos la idea de que los métodos de las ciencias sociales no son malos para todo, y agregamos que lo mismo se podría decir de las ciencias naturales. Como el mismo Varsavsky lo tiene muy claro, los métodos no son autónomos de los contextos teóricos a los que pertenecen y a los fundamentos ideológicos que los impulsan. Pero se podría agregar, que muchos métodos son malos, no solamente porque no ayudan al cambio social, sino porque son reproductores de ideas que convalidan prácticas opresivas, no solo de “los pueblos”, sino de la misma comunidad científica.

En el libro, *Hacia una política científica* (2006), propone un desarrollo temático al modo de los textos utópicos de Bacon o Tomás Moro, no propone el mismo tipo de utopía política, pero sí se trata de una utopía (no dicho en sentido peyorativo) en el modo de proponer aquellos cambios que entiende son necesarios para una sociedad nueva.

Intuye la dialéctica entre sociedad nueva y ciencia nueva, pero no logra presentar con claridad los elementos que han de permitir el pasaje desde la sociedad vieja y desde la ciencia vieja.

En este sentido, el caso de Varsavsky resulta inverso al de Klimovsky. Este último, intenta desde un paradigma epistemológico incompatible con el psicoanálisis, frenar o negar el impulso de una nueva ciencia que Freud gesta rompiendo con la tradición. Su intención *colonizadora* y dominadora, incurre en *deslizamientos*, otorgando significados diferentes a conceptos propios de la teoría psicoanalítica; *tráficos*, al introducir y extraer conceptos adulterados, e *infiltraciones*, al naturalizar esos *desplazamientos* y *tráficos*, con el propósito de conquistar el campo psicoanalítico.

En cambio en Varsavsky hay una postura y un interés hegemónico pero no *colonizador* del campo. Por lo menos en lo que se refiere a los aspectos internos de la ciencia. Presenta una confrontación franca y abierta, pero en cuanto a sus fines. Al exponer abiertamente la ideología que impulsa sus supuestos no incurre en aquellos *deslizamientos*, *tráficos* e *infiltraciones*, más bien es víctima de ellos. Varsavsky quiere la sociedad nueva y la ciencia nueva, se esfuerza por plantearlo lo más claro posible en su dimensión ideológica, política y ética, pero se le cuelan subrepticamente los esquemas conceptuales con los que no termina de romper, a través de los

obstáculos que le impiden desprenderse del todo de las raíces de las que proviene.

Veamos específicamente algunos ejemplos del modo en que Varsavsky enfoca problemas de tipo epistemológico y metodológico concretos.

Aunque no es explícito, entendemos que Varsavsky se conduce en su apreciación sobre la ciencia guiado por la consigna de la tesis once de Feuerbach de Marx: “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*” No se trata de un problema de conocimiento en términos gnoseológicos o metodológicos, sino de cómo se aplica el conocimiento científico en la transformación de la sociedad para reducir muchos de sus males. Pero la cuestión “*ideológica*” no implica solamente, (al igual que para Marx) el problema político de la toma del poder, sino las incumbencias de la ciencia en el proceso y para Varsavsky ya están dadas las bases para esa transformación.

Ahora están desarrolladas las “fuerzas productivas”, metodológicas, y hecha la “acumulación inicial” de conocimiento que permite una síntesis de planificación usual, la formulación de utopías y el análisis político, a un nivel concreto y útil, me refiero en especial a la posibilidad actual de manejar grandes cantidades de datos en forma integrada y sistemática, lo cual posibilita observar los árboles sin dejar de ver el bosque. (Varsavsky, 2012, p.98)

Enmarca todo esto en un proyecto nacional y regional de desarrollo con miras a priorizar problemas que no se definen en abstracto, como la pobreza, la desnutrición, el analfabetismo y todas aquellas temáticas que hacen a lo que se denomina necesidades humanas básicas. Pero no lo hace a la luz de una perspectiva ideológica que defina con precisión estos males y como se los soluciona. Señala que los resultados se han de medir por las consecuencias concretas sobre las condiciones a transformar. En este sentido deberíamos decir que esta forma de medir es relativa, ya que la implementación de políticas no socialistas puede permitir el mejoramiento de muchos de esos problemas, sin que se modifique las condiciones económicas y sociales de fondo y entonces, no se podría saber si el mejoramiento es el resultado por ejemplo, de mejores ingresos de los trabajadores en un sistema de explotación, que el liberalismo puede llegar a producir, o de la aplicación de políticas de corte netamente socialistas.

Si al analizar las ideas de Varsavsky, se advierten estas imprecisiones en relación a su postura socialista, ¿por qué causa su figura adquiere una relevancia con connotaciones mucho más radicales? No es objetivo de este trabajo plantearlo, pero arriesgamos la hipótesis de que los imaginarios sociales y culturales dotan a sus héroes de atributos que no están en ellos.

Tampoco entraremos en el análisis de las viabilidades de tipo: físico, social, económico, político que Varsavsky plantea para su *socialismo*, lo cual permitiría advertir algunas *infiltraciones* ideológicas de aquellas doctrinas que pretende combatir y ciertas ingenuidades propias del “*espíritu de la época*”. Lo que aquí nos interesa no es tanto este problema, que no deja de ser relevante, cuanto los métodos, en términos de políticas científicas y perfiles epistemológico-metodológicos que propone Varsavsky poner en práctica.

La utilización del término “*método*” o “*problemas metodológicos*”, refieren en la mayoría de los casos a los procedimientos de implementación de las políticas a desarrollar. Del mismo modo el concepto de ideología aplica a los modelos políticos. No se advierten referencias a los aspectos ideológicos y políticos implicados en los procedimientos científicos para producir conocimiento. No hay sobre ellos una consideración crítica que permita plantear las

consecuencias que el uso de los procedimientos metodológicos de la ciencia produce en la política. En todo caso, las herramientas metodológicas también parecen a Varsavsky instrumentos medianamente neutros, que dependiendo de la ideología que los use en la instauración, o transformación del sistema social, producirán diferentes tipos de resultados.

Analícemos más puntualmente algunas apreciaciones que sobre métodos realiza en *Modelos matemáticos y experimentación numérica* (1984). En este texto describe distintos tipos de modelización como procedimientos para aproximarse a la realidad y transformarla. Aquí la palabra “*modelo*” viene a ocupar, creemos que de un modo más adecuado, el lugar que en otros textos ocupaba la palabra métodos. Los modelos vendrían a ser como proyectos que permiten ajustar los procedimientos y las decisiones necesarias para producir el cambio.

Varsavsky describe de forma general, lo que define como modelos: mentales, explícitos, físicos, que se encontrarían de algún modo supeditados a los modelos matemáticos. Veamos particularmente lo que refiere al modelo mental:

Los criterios con que se construyen estos modelos son: importancia, conveniencia, experiencia y razonamiento lógico; el orden, depende de la persona y el problema, pero en general lo más importante es la importancia, y lo menos frecuente, la deducción lógica.

Los conceptos que se usan en la descripción no son precisos sino difusos y cambiantes. No están todos presentes en la mente a la vez, lo cual explica que puedan cambiar de significado en partes distintas del mismo modelo. Estas incoherencias dificultan mucho el comportamiento racional; más bien estimulan la aparición de asociaciones variadas, nuevos conceptos y un comportamiento intuitivo cuando no simplemente irracional.

Así una propiedad —que la Lógica representa por el conjunto bien definido de los individuos que la poseen— es aquí en realidad un «conjunto borroso», al que cada individuo tiene un grado o probabilidad de pertenecer, muchas veces intermedio entre sí y no, y además no conocido conscientemente. En cada oportunidad se lo ubica en sí o en no, pero esa ubicación no es permanente ni consistente.

Las relaciones o hipótesis están asimismo borrosamente definidas; no funcionan siempre de la misma manera. Según el uso que se quiere hacer del modelo, aparecen y desaparecen factores, cadenas completas de relaciones son reemplazadas por afirmaciones apriorísticas, sofisticas o irracionales, destinadas a obtener resultados deseados.

Hay reglas de identificación para decidir si dos sistemas tienen el mismo modelo, o partes comunes. Estas reglas están basadas en un modelo más general, que puede llamarse una visión del mundo. Son también difusas y con frecuencia teñidas emocionalmente. (Varsavsky, 1984, p.18)

Al parecer el modelo mental es presentado como valioso. Se podría pensar que en los diversos elementos que lo componen hay variedad, como la que presentan importancia y deducción lógica. Pero tienen defectos, ¿cuáles?: “*borrosidad*”, “*conceptos cambiantes*”, “*ambigüedad*”, “*comportamiento intuitivo e irracional*”. ¿Cómo se soluciona esto? Con los Modelos Matemáticos.

MODELOS FORMALES O MATEMÁTICOS (MM de aquí en adelante)

Son los que usan como lenguaje a la Matemática en sus distintas ramas. Puesto que la formalización es un lenguaje creado especialmente para facilitar los razonamientos lógico-deductivos, es natural que los MM tengan éxito en eliminar los defectos principales que señalamos en los modelos mentales, y que el lenguaje verbal y el físico sólo reparan a medias: inconsistencias, lagunas, borrosidad de conceptos y relaciones, poca reproducibilidad, dificultad para hacer cadenas largas de implicaciones.

El MM garantiza que se obtendrán muchas conclusiones válidas, y: sólo conclusiones válidas, de las hipótesis que constituyen el modelo mental, sin introducir otras hipótesis de contrabando.

Las siguientes afirmaciones están abundantemente demostradas en la historia de las ciencias:

I. Los MM son los únicos que pueden ser fieles sin dejar de ser manejables, cuando el número de factores identificados en el sistema es alto, y son heterogéneos.

Es tan absurdo usar un modelo verbal o físico para describir las interconexiones de las variables heterogéneas como explicar la Biblia por señas.

2. Los MM poseen un alcance deductivo superiora los otros Para verlo, basta proponerse la tarea de deducir los movimientos planetarios a partir de las leyes de Newton sin usar ecuaciones diferenciales.

3. Los MM son los más claros y fácilmente comunicables, criticables y perfectibles. Permiten en particular estudiar sucesivamente cada una de sus partes sin separarlas del contexto global, sin perder la interacción con el resto del sistema.

4. Un MM, por el solo hecho de funcionar —de poder ser resuelto— demuestra que el modelo mental no tiene inconsistencias lógicas ni lagunas de razonamiento: es consistente y completo.

Hay excepciones para todas estas afirmaciones, pero muy pocas en el campo de las ciencias sociales. (Varsavsky, 1984, p.21)

La respuesta no es original, lo curioso es que estos supuestos son pilares epistemológicos y metodológicos de las posturas que él cuestiona. Varsavsky ha criticado la tutela de las ciencias naturales sobre las sociales, sobre todo la de aquellas concepciones que definió extensamente como *cientificistas*. Pero su *anticientificismo* se dilata en una crítica a los usos de la ciencia, a la educación y a recursos metodológicos que desviarían la atención o demorarían los resultados que requiere el cambio social. Es más difícil encontrar en sus cuestionamientos una crítica epistemológica y metodológica a los núcleos duros de la epistemología y de la metodología. Cuando hablamos de núcleos duros nos referimos a la matriz positivista que expresan las corrientes epistemológicas dominantes. Las despacha diciendo que esos no son cuestiones que interesen al cambio social y en todo caso que no contribuyen con él.

En el párrafo anterior se puede apreciar el valor que le da a los modelos matemáticos (MM). Estos argumentos podrían ser perfectamente defendidos por Klimovsky.

Varsavsky ya es consciente del tremendo potencial que tiene la informática y de su notable contribución al desarrollo de la cibernética y de las implicancias que esto tiene en las funciones de control, organización y comunicación. En varios lugares pondera estos desarrollos como herramientas valiosas para el cambio social. La informática y la cibernética, tienen a su base el desarrollo de la matemática. Como efectivamente ha sucedido, ese desarrollo ha permitido procesar información y obtener datos que en condiciones previas hubieran demandado enormes cantidades de tiempo y esfuerzo. Ellas han permitido contar con información necesaria para operar sobre la realidad en general y sobre la realidad social con mucha mayor presteza. Pero aquí nos encontramos con dos cuestiones, una referida a la clase de información que esos medios producen y otra, a la idea de que la matemática y los modelos matemáticos son garantía para la obtención de conclusiones válidas.

Con respecto a lo primero, vuelve a surgir la idea de que el cambio social se corresponde con modificar condiciones de vida y satisfacer necesidades humanas desde determinada postura ideológica, pero la crítica ideológica alcanza a la ciencia y a la metodología en sus fines, no en el fundamento de su producción.

En segundo lugar, afirma que el tutelaje, ya no es de las ciencias naturales, pero sí de las ciencias formales, como garantía de corrección metodológica que permita eliminar los defectos de otros modelos. No quiere tomar como modelo a la física, como hace la epistemología dominante, pero toma a la matemática, la cual es en realidad responsable de las configuraciones que adquiere la física. Las ciencias físicas se ocupan de un número de variables manejables, en cambio en las ciencias sociales presentan problemas con muchas más variables y

se requieren otros criterios de selección. La causa por la que no considera a la física como modelo para las ciencias sociales son cuantitativas, no cualitativas y quién ofrecería herramientas para esa clase de problemáticas es la matemática.

Dejaremos de lado ciertas cuestiones sobre las críticas que realiza a los distintos modelos matemáticos en general y a su aplicación en las ciencias sociales, pero el argumento crítico utilizado es más o menos el mismo, *inadecuación* o *inutilidad* para contribuir al cambio social. Vayamos más directamente a su propuesta metodológica para las ciencias sociales, las cuales, como se está viendo se sostienen en fundamentos de la matemática.

Pero en Ciencias Sociales, construir un MM de modo que exprese lo que uno quiere y no otra cosa, hacerlo funcionar, y analizar sus resultados, es un arte que está en pañales, y que es metodológico, no sustantivo; corresponde a los matemáticos. Al mismo tiempo, los modelos mentales de estas ciencias son decididamente pobres no hay teorías, no hay leyes, casi no hay hipótesis salvo a un nivel microscópico comparado con el gran problema de comprender cómo funciona la sociedad. Son pues dos posibles fuentes de error independientes. No deben mezclarse, o corremos el riesgo de rechazar o aceptar un lenguaje, no por sus virtudes o defectos propios, sino por lo que se está diciendo con él.

En particular tenemos que plantearnos como primer problema metodológico, cuál es el lenguaje mejor adaptado a las C. Sociales. (Varsavsky, 1984, p.31)

Bien, lo que podemos concluir de este párrafo es que lo metodológico no corresponde a lo sustantivo, que lo metodológico pertenece al ámbito de la matemática. ¿Qué entiende Varsavsky por metodológico? La herramienta neutra, clarificadora, desambiguadora producida por la matemática. Hasta aquí deberían abrazarse con Klimovsky. Luego, la pelea. La matemática no es relevante porque lo relevante es el cambio social. Para Klimovsky las matemáticas y la lógica están a la base de toda producción de conocimiento y el conocimiento por sí mismo produce mejoramiento de la sociedad. Para Varsavsky las matemáticas y la lógica están a la base de toda producción de conocimiento, pero para que el conocimiento produzca mejoramiento, tiene que estar orientado ideológicamente. Ninguno de los dos reflexiona en profundidad acerca de que los fundamentos teóricos, epistemológicos y metodológicos en la producción misma del conocimiento, forman parte de un entramado complejo, de una totalidad discreta que los contiene y que, en consecuencia, son el resultado a la vez que las causas de esos problemas sociales que preocupan a ambos.

Luego, lo más importante en relación a la obsesión de Varsavsky, que es el cambio social, se relaciona con la aplicación de la matemática en las ciencias sociales. En este sentido, comienza con una crítica que rescata algunos aspectos de los métodos matemáticos usados en ciencias sociales y pone el énfasis en elementos que revelan *inadecuación* en su uso, se refiere a modelos: “*analíticos-algebraicos*”, “*econométricos*”, “*de simulación*”. Pero, ¿cuál es concretamente su propuesta?

Varsavsky entiende que la ventaja de los modelos matemáticos radica en que son mucho más fácilmente validables que por ejemplo los mentales o verbales. ¿De qué deben ocuparse? De sistemas *complejos* como es la sociedad. Para tratar esos sistemas *complejos* es necesario modelos *complejos*.

Obsérvese la diferencia entre la consideración de *complejidad* que hemos planteado nosotros como categoría de análisis y en consecuencia como marco metodológico para la investigación y el que nos presenta Varsavsky. Nosotros hemos adherido a la idea de una epis-

temología ampliada en la línea de Esther Díaz. Una epistemología capaz de integrar de modo interdisciplinario no solo las ciencias naturales y sociales, sino además disciplinas y elementos considerados externos al hacer tradicional de la ciencia. Varsavsky amplía el horizonte epistemológico a la ideología y a la política, pero restringe dramáticamente el horizonte metodológico a la matemática, sin comprender que lo metodológico no es accesorio, sino constitutivo de lo epistemológico y viceversa.

Uno de los problemas que debe enfrentar su propuesta, y que él advierte, es, ¿cómo a través del MM, que no posee validación empírica, pasamos a la validación empírica en las ciencias sociales? Aclara que se refiere a la validez no en un sentido lógico formal, sino referido a los aspectos “*sustantivos*” de los modelos matemáticos como representaciones que son respaldadas por la teoría. Formula lo que corresponde a cada dimensión de modo explícito, la matemática se ocupa de la dimensión sintáctica en tanto que de la semántica se debe ocupar la teoría.

En definitiva, ¿cuál es el papel de la matemática y cual el de la teoría? La matemática es la sintáctica que permite construir modelos computacionales que son alimentados con datos y problemas teóricos. Esto pone en evidencia algunas cuestiones. Varsavsky no considera que los problemas sociales impliquen conflictos y contradicciones irreductibles que tengan que ser resueltos por medio de la ideología y de la política, en concomitancia con la ciencia, pero no desde la ciencia exclusivamente. Por un lado somete a la ciencia a la política, la ciencia debe ocuparse de resolver problemas políticos referidos al cambio social. Por otro, somete la política a la ciencia, la solución a los problemas sociales “*específicos*” depende del procesamiento de datos que la matemática resolverá en su dimensión sintáctica y la teoría, orientada por la ideología en su dimensión semántica.

Nuevamente encontramos más similitudes que diferencias entre Varsavsky y Klimovsky. Habíamos visto que Klimovsky confía en que la ciencia pueda contribuir con el cambio social, iluminando con su conocimiento y produciendo políticos o técnicos con conocimiento. Hay afinidades entre la tecnología social fragmentaria y la ingeniería social de Popper con los planteos de Varsavsky. Incluso el modo en que Popper intenta superar los problemas de su teoría de conjeturas y refutaciones, mediante el ensayo y el error, ya no sólo de hipótesis, sino de conjuntos de hipótesis, coincide literalmente con la propuesta de Varsavsky. Pero como se advierte en lo referido, Varsavsky también tiene una visión que confía en los recursos de las técnicas para resolver problemas. Por ello es que no le parece significativo el problema metodológico, porque no hay un cuestionamiento profundo de la metodología del cientificismo, sólo del modo en que se la utiliza y la ideología que le imprime su finalidad. El baremo para medir la eficacia de un modelo se encontraría en los indicadores estadísticos. Si el modelo logra resolver problemas específicos, la curva estadística debe estar “*significativamente*”, volcada a su favor. Pero veamos en el propio Varsavsky la ratificación de la ortodoxia.

Todo modelo es una organización de hipótesis o conexiones. El “esqueleto” del modelo —las componentes y su descripción— no ofrece en general grandes problemas de validación empírica, por su carácter en buena parte convencional y la facilidad de conseguir consenso; sus problemas son de optimización. Las dudas están en la forma funcional de las hipótesis que se usan como conexiones o relaciones entre las variables. El procedimiento consiste entonces en aislar aspectos del sistema: estudiar por separado ciertos subsistemas o conexiones especiales, o ciertos conjuntos de conexiones» a

veces previas agregaciones o desagregaciones, que pueden reaparecer en modelos de otros sistemas. Diremos en general: aislar hipótesis e identificarlas en otros modelos. Una hipótesis que figura sólo en modelos exitosos aumenta de validez. Una que figura en muchos modelos malos pierde validez. Este parecería el único criterio empírico de alguna utilidad para modelos específicos. La idea es que aunque el modelo sea específico, las hipótesis individuales que lo constituyen son genéricas, y por lo tanto hay esperanzas de verificarlas empíricamente. (Varsavsky, 1984, p. 48)

En segundo lugar, el fracaso de un modelo que contiene centenares o millares de relaciones no es fácil atribuirlo a una de ellas. El éxito tampoco garantiza la validez de todas, pues puede haber compensación de errores. ¿En cuántos modelos malos debe figurar una hipótesis para que la descartemos? La Estadística no responde a esta pregunta todavía; pero parece evidente que para que algún día lo haga, es necesario que los modelos estén expresados en lenguaje matemático.

Por lo tanto, el problema de validación empírica de teorías complejas de sistemas sociales requiere el uso de MM. Los MM deberían usarse con o sin validación previa. Su uso continuado irá mejorando la validez de las teorías posteriores. No es correcto considerar un modelo, sino toda una línea evolutiva de modelos, cada vez mejor adaptados por el uso juicioso de la experiencia anterior. Es el método de ensayo y error usado sistemáticamente. (Varsavsky, 1984, 51)

Si Varsavsky en lugar de provenir de una tradición marxista lo hubiera hecho de una tradición liberal y en lugar de proponer el cambio de sistema hacia el socialismo lo hubiera hecho con el afán de mejorar las condiciones de vida de la gente, sin proponer un cambio de sistema, Klimovsky y Popper hubieran aplaudido de pie estos conceptos.

Más allá de estas “*inadvertidas*” coincidencia, en las que no muchos reparan, lo más importante es que el trasfondo reproductivo de la ciencia, que contribuye a generar esos “*problemas*” sociales que, Varsavsky de un modo y Klimovsky de otro, quieren solucionar, seguramente con la mejor intención de parte de cada uno de ellos, permanecen inalterables.

Damos la razón a Varsavsky en que el problema es epistemológico e ideológico y que su planteo tiene mucho valor en el contexto en que se produjo, pero no logra desandar críticamente el conjunto de obstáculos que arrastra por causa de sus orígenes.

El pensamiento crítico puede tener ciertas concesiones para aquello o aquellos que critican, pero tiene que ser implacable para consigo mismo. Debe ser capaz de remover, como señala Bachelard, las raíces de los propios obstáculos epistemológicos.

Así como Klimovsky concibe a la tarea del psicoanalista al modo en que un profesor *debe* corregir un conocimiento erróneo en su alumno, de modo similar Varsavsky, piensa que la tarea del científico es asistir a los problemas sociales mediante modelos matemáticos capaces de modelizar problemas sociales en un ordenador a fin de dar la mejor solución. Para él, los problemas metodológicos de experimentación en ciencias sociales, esto es, la dificultad para introducir variables bajo control, se pueden solucionar mediante una experimentación virtual en un ordenador. Esto impediría cometer errores, obtener una validación formal en: “*un programa del modelo libre de errores*”, (p.52) y obtener, a la velocidad de los bits, las respuestas que la sociedad requiere.

Estas ideas de Varsavsky no eran ajenas a ciertos climas culturales de las décadas del 60 y del 70, en aquellos tiempos circulaban en sectores de izquierda restringidos la importancia de la matemática para encontrar la fórmula de la Revolución Socialista.

Si no fuera, que lo que está en juego es el destino de la sociedad y de los hombres, y el papel de la ciencia en ese destino, se podría decir que despierta cierta ternura tanta ingenuidad.

De las luchas en la Ciencia

¿Cómo se distingue al enemigo del no enemigo? ¿Qué permite considerar que el no amigo no es necesariamente enemigo? ¿Cómo se evita que se los confunda? Esto no se enseña en las escuelas ni en las universidades. El enemigo es el que pone en peligro nuestra libertad y nuestra vida. Nadie que no lo haga puede ser considerado enemigo. Si no somos capaces de distinguir esto, corremos el peligro de convertirnos en enemigos de quienes no lo son y cometer grandes injusticias, o de creer que somos amigos de quienes en realidad nos amenazan, y de ese modo nos convertimos en víctimas. La vida suele estar llena de situaciones en las que nos resulta bastante difícil poder distinguir una cosa de la otra.

Sería deseable pensar que en el ámbito de la cultura, de la producción y difusión de ideas, de la educación y del conocimiento, aquellos que piensan distintos que nosotros puedan ser considerados adversarios y valorados como los que nos dan la oportunidad de pensar críticamente nuestras propias posturas, tanto o más que los que piensan como nosotros y asienten con genuflexiones.

De algún modo Klimovsky y Varsavsky se dan la oportunidad de tener una discusión de científicos que piensan diferente y esgrimen sus argumentos. Sin embargo, sus discursos se radicalizan dejando poco lugar a la reflexión que surge del diálogo, y se cierran en la polémica que sólo escucha las propias palabras. Dicho de otro modo, no son capaces de salir de sus propias representaciones discursivas, en las que empecinadamente reafirman dogmáticamente sus convicciones y se niegan a pensar sobre que hay en lo que dice el otro, que ayude a echar luz sobre lo que cada uno piensa.

Un intercambio ríspido no tiene por qué no ser amigable. Sartre decía que *“una crítica es severa cuando se tiene la suerte de querer a qué o a quién se critica”*.

Poco tendrá de *“civilizado”*, poco podrá aprovechar el hombre, poco podremos preservar lo mejor de la ciencia, si no reconocemos en ella el lugar común para exponer nuestras diferencias, nuestras cosmovisiones, de un modo fraterno y lo convertimos en un ámbito donde impera la lógica de la guerra y de la destrucción de lo que no se ajusta a nuestros sentimientos e ideas.

Un aspecto que si bien se encuentra implícito, pero al que no se hace referencia directamente, es a los aspectos axiológicos de esta cuestión. Esto es el de la consideración de los valores morales que se encuentran en juego en la discusión.

Klimovsky adhiere a la neutralidad valorativa de la ciencia que se encuentra implícita en el concepto de objetividad. Para él los valores hacen a la actitud del ciudadano, que es un aspecto que considera separado de la actividad científica. La ética del científico, en tanto científico y no ciudadano, en todo caso, consistirá en guardar fidelidad a los procedimientos que a su entender contribuyen a la objetividad de la ciencia.

Varsavsky en cambio, desborda en consideraciones éticas, y no distingue entre científico y ciudadano, aunque no plantea esas consideraciones como éticas, sino como *“políticamente correctas”*. Aquí, la diferencia con Klimovsky es de contenido, pero no de forma. Se trata de *“lo correcto”*, *“objetividad científica”* para uno, *“ciencia politizada”* para el otro. Pero no aparece en ninguno de los dos casos, en relación a la dimensión deóntico-ontológica, esto es, de los

valores y de los deberes del científico y de la ciencia, ninguna otra consideración.

No se tiene en cuenta, a los que piensan distinto, como miembros de la comunidad científica con los que es necesario dialogar, sino como alguien, o que está equivocado o como un enemigo.

No somos ingenuos, hemos insistido a lo largo de todo el trabajo que la *lógica de la voluntad del poder como dominio* es enemiga de la libertad y de las estrategias preservadoras. Entendemos que el problema radica en identificar a lo enemigo en todo discurso y en toda práctica, como aquello que pretende impedir el ser de lo que no es una amenaza para el ser. Toda autoafirmación sectaria convierte en enemigo a lo diferente, sin comprender que siempre requerirá de lo diferente, en tanto éste no se presente como una amenaza para la libertad y la integridad. Pensamos que en parte esto ocurre porque la libertad y la integridad, son entendidas como atributos de los individuos, y no se entiende que deben ser también atributos del campo.

Para Varsavsky la actividad del científico es para una actividad politizada, y supedita la dimensión ética a la política, lo que a nuestro entender impide diferenciar los argumentos, que son políticos de aquellos que hacen a una consideración de la ética en relación a la ciencia. Ve lo que la política tiene para decir sobre la ciencia, pero no la ciencia sobre la política.

¿Alcanza esto para que el cambio social que propone se produzca, el hecho de que se pongan las herramientas de la investigación científica con otra agenda, con otros temas y con otras prioridades? ¿Alcanza con “nacionalizar” la ciencia? La ciencia de los países centrales es “nacional”, pero tampoco logra el ideal de sociedad que propone Varsavsky. Las ideas, las prácticas, los métodos, las políticas científicas de la ciencia deben ser cambiadas.

La filosofía científica no ha logrado aún esclarecer los problemas de fondo del concepto de “verdad” o demostración”, Berkeley, Gödel y Church nos han hecho dudar más que Descartes. Las interpretaciones estadísticas descansan sobre hipótesis apriorísticas, sobre los “universos” de que se habla. Son problemas serios, sin duda, y que dejan un poco en el aire al contexto de justificación; pero de ninguna manera pensamos que tengan la menor importancia para la construcción de una nueva sociedad: podrán tratarse mejor cuando esté construida. (Varsavsky, 2006, p. 50)

La crítica a la metodología neopositivista es importante para fijar su posición, pero además es necesario algo más que anunciar la necesidad de una ciencia del cambio social desde lo político, (políticas científicas), es necesario presentar propuestas desde lo científico, alternativas al orden institucional, las teorías y los métodos. Varsavsky lo hace con claros argumentos en relación a la política científica; falta claridad y profundidad con respecto al aporte científico desde la ciencia a la política. Entendemos que pensar la ciencia del cambio social, también implica pensar, analizar, criticar, desarmar, rechazar, conservar, la propuesta epistemológica, y metodológica de los “cientificistas”, además de la política e institucional. Los aciertos y las falacias de los conceptos principales de la ciencia: “verdad”, “objetividad”, “demostración”, “método”, “contextos de descubrimiento, justificación, aplicación”, etc. requieren ser repensados si se quiere cambiar algo, de lo contrario seguirán dadas las condiciones para la reproducción de lo mismo, aunque se piense que se está haciendo “la revolución”.

Otras ideas y pensamientos han influido en la epistemología argentina, el estructuralismo, el post- estructuralismo, el neo pragmatismo, diferentes corrientes de la posmodernidad.

Han surgido nuevas polémicas y controversias, como la bioética, la biopolítica, la ecología y otras, frente a ellas se han pronunciado otras voces, algunas contemporáneas a los protagonistas de la polémica: Rolando García, Mario Bunge, Félix Schuster, Guillermo Boido, otras intermedias o más recientes: Enrique Marí, Esther Díaz, Ricardo Gómez, Tomás Abraham, Risieri Frondizi, Ricardo Maliandi, Cesar Lorenzano, Pablo Lorenzano, Juan Samaja, entre otros. Como se ha señalado, resultaría difícil una catalogación que los agrupe con una etiqueta, pues se encuentra entre ellos muchas similitudes, matices y profundas diferencias. De cualquier manera sus posturas se encuentran atravesadas por aquella polémica de la década del setenta. Seguramente muchos de ellos se resistirían a ser catalogados como científicos o anti-científicos, atentos a la clasificación de Varsavsky. Pero es bueno decirlo, esas dos categorías traspasaron el propio discurso de Varsavsky y se convirtieron en un modo de diferenciar, a groso modo, a aquellos que adhieren, bien a una idea conservadora, ortodoxa, de la ciencia, que con mil variaciones y diferencias sustentativas en su interior, pero heredadas de algún modo de las tradiciones positivistas para las cuales el fin de la ciencia es la “objetividad” y que pueden ser catalogados genéricamente como científicos; o bien, y con no menos matices y diferencias entre ellos: postestructuralistas, marxistas críticos, posmodernos varios, pueden rotularse como anticientíficos.

La ciencia no puede sustraerse de rencillas, polémicas, enfrentamientos y luchas por el poder, el prestigio, la hegemonía, el control institucional. En este sentido se parece y mucho a la política de partidos. Pero a la hora de pensar los problemas debería ser fiel a la tradición que la hizo nacer, romper con el estigma del dogma como se da en la religión. El gran mérito de la ciencia es tener como principio que los científicos piensen críticamente todo lo que se cruce a su paso, el discurso de los que se tiene como oponentes, dentro y fuera de la ciencia y sobre todo el suyo propio. Eso es algo que faltó en aquella polémica, eso es algo que la ciencia ha poseído en algunos momentos luminosos a través de hombres excepcionales que han sabido conjugar sus ideas, sus prácticas y su pensamiento crítico, pero que han sido sólo momentos, frente a los cuales, hacer de ellos una práctica constante sigue siendo una asignatura pendiente.

Conclusiones

Son muchas las interrogantes que se han abierto a lo largo de todo este extenso trabajo y cada una de ellas amerita algún tipo de conclusión. Muchas de ellas se fueron respondiendo durante el desarrollo y también fueron surgiendo otras nuevas. Algunas fueron respondidas, otras quedarán abiertas. No tendría sentido intentar un cierre pormenorizado de cada interrogante, en parte por reiterativo, en parte por extenso.

Las dos partes que contiene el trabajo podrían ayudarnos a identificar, en cada una, las conclusiones más importantes que se podrían extraer, pero de igual manera faltarían aquellas que comprometen a ambas partes. Es por ello que preferimos traer algunas de las cuestiones, que consideramos como más relevantes, a la luz de una reflexión que considere al trabajo en su unidad.

Entendemos que son tan importantes los análisis realizados sobre los aspectos teóricos, cuanto sobre los *asuntos* de investigación a los que se aplica la utilización de las categorías. Pero más que ellos adquiere un lugar relevante la formulación de las categorías mismas.

Entendemos que las categorías de *totalidad* y de *complejidad* nos han permitido circunscribir, pero al mismo tiempo integrar, ontológica y gnoseológicamente los *asuntos* de investigación que nos hemos propuesto tratar.

Sin querer convertir este enfoque en una receta, ni en un procedimiento metodológico, creemos que los principios de *totalidad* y *complejidad* ayudan a tener presente que nada se encuentra aislado, sino que todo se interdetermina dialécticamente. Nos hemos planteado revisar algunos de esos niveles ónticos en el campo de la epistemología. Partimos del hecho de que el análisis de *redes de totalidades discretas* y de redes de redes, constituyen entramados vinculados de modo tal, que sería absurdo pretender desenmadejarlas, sin tener presente su unidad constitutiva. Esa unidad subyacente de la que todo participa revela aspectos parciales, pero que no pueden ser concebidos como independientes. Esta condición óntico-ontológica de la *totalidad*, que además se encuentra en constante devenir, presenta una *complejidad* tal, que si tenemos la esperanza de alcanzar algún tipo de *conocimiento* sobre ella, o sobre algunas *redes de totalidades discretas*, entonces no podemos ir por los caminos reduccionistas y simplificadores que buena parte de la filosofía y de la ciencia moderna y contemporánea han transitado.

De algún modo, la mayoría de esas tradiciones ha pretendido hacer tabula rasa con los fallidos intentos para conocer “*la realidad*” y ha tomado como estrategia partir de cero. Pero partir de cero es imposible, porque el prejuicio (juicio previo) es imposible de desterrar. En este sentido, hemos pensado que antes que rechazar como fuente de error, o de desvaríos alucinados, algunos *saberes tenidos por superados*, valía la pena revisar que de “*sensato*” podría haber en ellos. La filosofía y la ciencia dominante han tomado manifestaciones que no encajaban en sus parámetros de racionalidad, como muestras de ignorancia, atraso, incultura, primitivismo, tosquedad, barbarie. Pero lo que resulta bárbaro, es el gesto incapaz de interrogarse acerca de la génesis de esas particularidades, el cual les prohíbe descubrir el modo en que la *sapiencia* se encuentra presente en toda forma de ser. De ese modo, tampoco puede superar el prejuicio (juicio negativo y arbitrario) que les impide distinguir cuánto hay de valioso, por

significativo, y cuánto de corrompido por estrategias indecorosas, hay en esas producciones que desecha sin más. Tampoco advierten cuántas de esas características son propias de sus *ideas* y de sus *prácticas*.

Entre las muchas producciones arrojadas al cesto de los desperdicios, hemos querido rescatar a la metafísica. El modo de hacerlo no era aceptarla incondicionalmente, sino, intentar recuperar aquellos valores que la podían hacer una de las más antiguas formas de *sapiencia*. Su mala fama no ha sido obra exclusiva de sus detractores, en buena medida sus propios excesos, su afán de absoluto, habría provocado el desprecio de los hombres *racionales*. En este sentido, los intentos de Nicolai Hartmann por revisar el trasfondo de las intenciones de la metafísica, fue para nosotros inspirador. Lejos estamos del trabajo inigualable que este autor realiza, desbrozando significaciones, elaborando su teoría de una metafísica de los problemas, pero su lectura nos abrió la mente para suponer, no solo que no debe ser considerada como una *mala palabra* en el ámbito de la epistemología, no sólo que subyace en todas las teorías que la ciencia propone, sino que de acuerdo al modo en que se la lleve adelante como herramienta de interrogación, puede permitirnos ver con más claridad el drama donde se *objetivan* los conflictos humanos. No ha sido nuestra intención devolverle el “*trono*”, en realidad no proponemos trono para ninguna disciplina, sino ámbitos de despliegue particular con miras a una tarea interdisciplinaria en una epistemología ampliada, pero sí rescatar el papel relevante que adquiere como impulsora de las teorías científicas, como ampliadora del horizonte de conocimiento.

Pensamos que la identificación de las manifestaciones metafísicas, en el contexto de la polémica Klimovsky Varsavsky, nos permitió poner sobre el tapete el modo en que lo peor y lo mejor de la metafísica sigue accionando entre nosotros. Ya no en el campo de la filosofía especulativa, sino de enfoques epistemológicos con núcleos duros antimetafísicos. El hecho de saber que incluso allí este tipo de especulaciones está presente puede hacernos menos ingenuos y al mismo tiempo menos soberbios. La metafísica puede ser el camino para la soberbia de quienes esperan acceder al conocimiento absoluto, o transitar el camino hacia la verdad. Sin ella fácilmente caeríamos en los estrechos límites del pensamiento representativo.

Ahora bien, las dos categorías que han estado en el centro de nuestro planteo han sido: la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* y la *lógica de la voluntad del poder como dominio*. Son de las que más hemos abusado, pero también de las que más frutos hemos obtenido. Como categorías tienen una deuda con las tesis dialécticas, pero también con la filosofía de Freud. Ellas encarnan la *tensión-contradicción* que hace posible el ser, ellas regulan no solo las relaciones humanas y se convierten en la orientación para las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo*, sino que son expresión de la dinámica interna que habita todas las cosas. No las hemos pensado como una vara para mal medir la buena y la mala fe, sino como el trasfondo que genera las contra tendencias de la totalidad. Ellas representan los modos de realización del poder ser, del ser. Tienen consecuencias éticas y morales, pero no son esencialmente categorías de ese tipo. Creemos que revelan la libertad y la opresión como respuestas a la *tensión-contradicción* que provoca la reconfiguración constante de los *entramados de las redes de totalidades discretas*. Nos resultaron ampliamente productivas para encarar el problema de la *complejidad* de la *totalidad*, tanto en sus dimensiones ontológicas, cuanto en sus manifestaciones en aquellos temas que hacen a los asuntos de investigación de la ciencia. Nos

han servido para revisar las tensiones constitutivas de las redes que configuran el mundo histórico social. Nos han permitido ver, en el muy acotado asunto de la polémica que nos ocupa, las *ideas* y las *prácticas* de los hombres en el contexto de las instituciones. Rescatamos de ellas que no pretenden ser una herramienta que mida la pureza ideológica, o el mejor programa de investigación, o la estrategia más eficaz, sino que nos brindan la oportunidad de reflexionar sobre “*como todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas*”, que no hay esencias, y que los contrarios fácilmente se pueden invertir.

La tensión entre las *lógicas de la voluntad de poder*, producen malestar en el campo de la epistemología; no es a causa de un conocimiento que no se ha alcanzado, o por meros problemas de interpretación. Lo analizado en la polémica Klimovsky Varsavsky es apenas una minúscula muestra de los problemas que atraviesa esta disciplina. Tanto en ésta polémica, como en la polémica Popper Adorno, se puede apreciar que hay componentes ideológicos, que tienen que ver con la obtención de espacios de poder en el campo y que esos conflictos comprometen aspectos, personales y emocionales. Estos problemas se encuentran presentes en todo vínculo y producción humana. En los ámbitos vinculados a la ciencia, se los piensa como cuestiones externas que no deben inmiscuirse en el “*amoral*” trabajo científico. Creemos que así debiera ser si no afectaran de modo determinante a la producción científica, si no fueran decisivos como configuradores de las *estrategias de instalación del ser del hombre en el mundo* de las que depende su “*felicidad*”. El modo en que se tejen las *redes de las totalidades discretas*, tiene un valor determinante de esos conflictos en el mundo humano. ¿A causa de qué se niega (en el sentido fuerte de negar) su presencia en los conflictos epistemológicos?

En *El malestar en la cultura*, Freud se pregunta por las causas de infelicidad del hombre. Se responde que son tres. “*Las hiperpotencias de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia el Estado y la sociedad.*” (Freud, 1979, p. 85) Con respecto a los dos primeros recomienda una sabia resignación, con respecto a la última afirma: “*Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual, las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más que de protegernos y beneficiarnos a todos.*” (Freud, 1979, p. 85). Concluye que gran parte de la culpa de nuestra miseria la tiene la cultura.

Pensamos que la ciencia, si bien puede tener como objetivo la producción de conocimiento, como estrategia, tiene la responsabilidad de contribuir a la formación de nuestra cultura. En muy pocos lados hemos leído que la tarea de la ciencia tenga como propósito la felicidad. Se habla principalmente de la producción de conocimiento, luego se anexa como un valor agregado, el bienestar, el progreso, el mejoramiento de las condiciones de vida. Pero en una cultura utilitarista, el sentido de felicidad se asocia al consumismo y no a la exteriorización de la libertad y la creatividad del ser individual y social. Se incentiva el deseo de conocimiento, pero no el amor por la sabiduría.

¿Cómo es posible que temáticas tan relevantes apenas ocupen alguna reflexión en la ciencia, que es el principal vector de en el diseño de nuestras estrategias de instalación en el mundo?

No haremos la descarga sobre los valores de una sociedad que se sostiene incentivando la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, no porque no valga la pena, sino porque poco podríamos agregar desde una perspectiva crítica a la literatura sobre el tema. Preferimos indagar en las *ideas* y en las *prácticas*, el modo en que se engendran: las contradicciones, los dobles discursos, las intenciones de *significación*, los modos de querer participar, el amor, las estrategias para el dominio, la manipulación del conocimiento, la manifestación de la *sapientia*, el odio, el resentimiento, la *philia*, la *sophía*, como elementos presentes en toda forma de ser y detectables en todas las *ideas* y en todas las *prácticas*.

Es verdad que ciertos proyectos políticos y ciertas concepciones ideológicas, están más inclinadas hacia una *lógica de la voluntad* que a otra, pero parte de las astucias de todo discurso, radica en presentarse como portador de las mejores intenciones y cuando llega la hora de mostrar las propias miserias, se las remite a la abstracción del error humano. Se pide disculpa por nuestros "*pequeños errores*", sobre la base de la falibilidad e ignorancia humana, sobre la debilidad del género y se nos pide que los demás tengan *Tolerancia* y *responsabilidad intelectual* para con nuestras debilidades. En cambio, se es implacable (no en el sentido de riguroso), con las posturas de los otros, llamando errores a la falta de coincidencia de los otros con los propios puntos de vista, falsedad a los argumentos que se oponen a las propias cosmovisiones, sin revisar cuales son las instancias en las que se *objetivan* los errores como estrategias negativamente destructivas.

No es un tribunal de ética científica, para dictaminar donde habita el bien y donde habita el mal en las *ideas* y en las *prácticas* de los científicos, lo que podría permitirnos crear las normas que habrían de *protegernos* y *beneficiarnos a todos*. Entendemos que se trata de una mutación, que la tarea consiste en provocar una *metamorfosis*, una *trasmutación* que nos permitan emanciparnos del *camello* y del *león*, de la domesticación y de la furia, para alcanzar el goce de ser. Goce que no puede ser solitario, que tampoco puede implicar sólo al amor al prójimo, o al conocimiento, o a la especie. Goce que implica reconocerse, en la complejidad del entramado de las *redes de totalidades discretas*, en las contradicciones que nos constituyen, y que la libertad consiste en la *sapientia* de poder reconocerlas. El hecho de que la cultura se haya convertido en una forma de opresión del hombre por el hombre, el hecho de que la cultura provoque inmenso malestar por causa de sus promesas incumplidas, no quiere decir que el esfuerzo realizado no haya estado inspirado también por *protegernos* y *beneficiarnos a todos*. Este es un elemento principal que Freud no pierde de vista a la hora de proponer su teoría. No se trata sólo de una tarea del psicoanálisis como cura. Como señala Marcuse, "... *la teoría de Freud contiene ciertas hipótesis sobre la estructura de las principales formas de ser: contiene implicaciones ontológicas. ... estas implicaciones son más que formales, pertenecen al contexto básico de la filosofía occidental.*" (Marcuse, 1969, p. 107) Freud nos presenta un ejemplo de una ciencia que tiene presente que no puede permanecer de espaldas a los problemas más profundos que hacen al ser del hombre, no pierde de vista las implicancias filosóficas, ontológicas, éticas, metafísicas, que conlleva una empresa como el psicoanálisis. ¿Cómo puede la epistemología desembarazarse graciosamente sobre todas esas implicancias? De algún modo nos hemos tratado de responder esta pregunta y hemos traído a colación los temas del poder,

de la ideología, de la política, de la ética, hemos querido de algún modo religar a la ciencia y a la epistemología a su suelo filosófico, en una consideración crítica de ese suelo.

La construcción de la filosofía y de la ciencia es parte de la construcción del mundo humano, afecta a *redes de totalidades discretas* con las que se interconstituye, tiene responsabilidades que la enfrentan a la complejidad del ser como *tensión-contradicción*. Esas responsabilidades tienen múltiples dimensiones, la epistemológica es una de ellas. Nos ha interesado ver como las *lógicas de la voluntad* producen *desplazamientos, tráficos e infiltraciones*. Las hemos visto en Klimovsky y también en Varsavsky. Nos resulta más difícil verla en nosotros mismos, pero de eso se trata. Hemos visto la intención de poner algún tipo de remedio a los dogmatismo en Adorno, en Popper, en Bachelard, en Piaget, en Bourdieu, han aparecido bajo el nombre de vigilancia epistemológica, consenso de expertos, pensamiento crítico y más. Es difícil no pasar la línea de la reflexión y caer en exhortaciones aleccionadoras y adoctrinantes.

¿De dónde surge este impulso por querer *significar* las propias cosmovisiones tal como si fueran efectivamente verdades universales y eternas? Es que en la *significación* va la vida. Y es la falta de *sapiencia* la que impide ver que la vida, como momento que tiende a desaparecer, está sujeta a la única verdad absoluta a la que podemos acceder, la totalidad misma es *πάντα ρεῖ*, totalidad que fluye. Y “*espanta*” porque la vida es fluir y nosotros queremos hacerla permanecer. No sólo las hipótesis y las verdades son provisorias, lo es el ser mismo. El mito, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia, como *estrategias de instalación*, son portadores, de modo secreto, o abierto, del ansia de eternidad, ese es su error, esa su atroz falacia. Y entonces, lo que no puede el individuo, tendrá que poderlo la familia, la raza, la congregación, la nación, la especie, las ideas. Lo que está en juego es vivido con el deseo de que sea para la eternidad, y cuando la *sapiencia* nos revela la evidencia que nos dice con claridad, “*nunca más*”, entonces el alma se acongoja y pide perdón, y el intelecto deja de lado su soberbia y busca la eternidad en esos “... *cuarenta naipes que han desplazado la vida, pintados talismanes de cartón nos hacen olvidar nuestros destinos*”²⁶ en un juego que no lleva el nombre de Truco, sino de Ciencia. ¡Vaya, que coincidencia!

La *tensión-contradicción* entre la significación para la eternidad y la significación para la inmanencia, anima la filosofía de occidente. Mientras que la ideología civilizatoria dominante nos habla de modo permanente, del llegar a ser, algunas contra tendencias nos advierten que: “... *hay que romper la tiranía del llegar a ser sobre el ser si el hombre está para llegar a sí mismo en un mundo que en verdad es suyo.*” (Marcuse, 1969, p.119) El único ámbito en el cual se escucha algunas de estas voces solitarias es en el de la filosofía. Algunas *raras avis*, como Epicuro o Nietzsche, son capaces de una propuesta que no haga del camino a la felicidad, una maratón de esfuerzos para ganar un incierto futuro, y nos proponen, el goce de ya ser, como requisito suficiente. El ámbito en el cual las mentiras son más evidentes es en la filosofía. Por ello es que creemos que la epistemología y la ciencia en general tienen que ser filosóficas, pero no como reconcentración contemplativa, ni camino de verdad, sino como praxis política en donde a la mentira se le puede sacar el disfraz. Como sostiene Castoriadis.

²⁶ Del poema El Truco, de Jorge Luis Borges, de su libro, de su obra Fervor de Buenos Aires, 1923.

La pertinencia política de la filosofía es que la crítica y la elucidación filosóficas permiten destruir precisamente los falsos supuestos filosóficos (o teológicos) que a menudo sirvieron para justificar los regímenes heterónomos. (Castoriadis, 1997, p. 106)

Las luchas por la *significación* en el campo de la epistemología, son luchas políticas y filosóficas. Aquí hay que distinguir dos planos, el de la lucha por la *significación* y el de la lucha por la libertad, que se complementan, pero que no necesariamente son el mismo.

La lucha, si es por la libertad, no quiere imponer, no quiere sujetar, busca liberar al ser de los imperativos que la oprimen, es por sobre todo negativa. La lucha que impulsa la *lógica de la voluntad de poder ser con los otros* es una lucha por la *significación*, pero también por la libertad. Cuando la lucha por la *significación* pasa al plano positivo, entonces es que corre el riesgo de convertirse en una lucha orientada por la *lógica de la voluntad del poder como dominio*. Como se ha planteado, la lucha es a muerte porque en ella va el ser y esto produce temor. La lucha por la libertad es entonces también una lucha contra el temor. La búsqueda del dominio es una forma de cobardía que esconde el temor, quien lo ejerce se siente seguro y protegido, pero su goce nunca es pleno, ya que se siente permanentemente amenazado por la pérdida del poder que ilusoriamente cree que lo protege. Sólo la liberación del temor puede dar lugar al goce. Esto ya lo sabía Epicuro, pero, este sentido, disentimos con la tradición, la liberación del temor por medio de la ataraxia, de la imperturbabilidad del espíritu, esconde el temor, lo anestesia, mientras el mal sigue trabajando. No es casual que el amor, la *philia*, el goce, sean asociados a la felicidad. El goce, no es el mero placer, es eso que se intuye como felicidad cuando se lo vivencia como la unidad que conforman *philia* y *sapiencia*.

Un auténtico avance civilizatorio sería aquel que nos permita producir una sociedad y una cultura para *protegernos y beneficiarnos a todos*, pero ésta será posible, sólo en la medida en que llevemos los *imprescindibles* conflictos a otro plano. A un plano en que, como para Nietzsche, el hombre viva en un mundo que en verdad sea suyo.

¿Cómo lograr que en la contradicción entre distintos modos de *significar* se conserven las propias identidades y el conflicto no estimule prácticas necrófilas? Nuevamente quien nos indica el camino es Nietzsche.

El enemigo es el espíritu de la pesantez. Un espíritu mezquino enemigo de Zarathustra, pero también su propio demonio. Un espíritu del que Nietzsche tampoco se llega a liberar. Todo lo que nace muere, todo lo que se proyecta llega a su fin y desaparece, todo sentido parece carente de sentido, toda transvaloración deberá ser transvalorada, todo nihilismo nihilizado. La falacia radica en preguntarse, ¿qué queda?, porque la respuesta es que nada queda. Pero la respuesta a la respuesta es que lo que importa no es que nada quede; lo valioso, lo que tiene valor, lo que da valor, es el goce que implica el ser. Y la sapiencia nos dice que el ser es el devenir, el fluir, el pasar. Querer que no pase es tanto como querer que no sea.

La voluntad de dominio quiere la seguridad de lo que se puede tener bajo control. Esa lógica se extiende a todos los ámbitos, se encuentra en las raíces de nuestra cultura. No comprende las diferencias entre la prevención, el cuidado, el amor, y, el control, el dominio, la posesión. Esa lógica se cuela por todos los intersticios de la sociedad, en todas las instituciones, en todas las estrategias de instalación, cuando de modo esquizofrénico el mundo se frag-

menta y se fragmentan los saberes. No estamos diciendo que todo el mundo tiene que tener todas las competencias, decimos que cada competencia tiene que reconocerse como parte de una tarea común, considerando las tareas ajenas y procurando la integración. Es cierto, para eso hace falta una comunidad orientada por la *philia* y la *sapiencia* y no un conglomerado de individuos que marchan al paso del flautista de turno.

La tarea de la ciencia es la de producir conocimiento, pero no decimos como los positivistas y neopositivistas que el conocimiento es verdadero o no es, decimos el conocimiento es conocimiento en la medida en que contribuya a conformar proyectos de autonomía.

Los afanes políticos de los Estados actuales, están dirigidos a que la ciencia produzca conocimientos que les permitan resolver problemas y mejorar situaciones de acuerdo a su ideología. La toman como una cantera que provee de recursos a sus propios fines. Pero ese conocimiento será benéfico para los individuos y la sociedad en la medida en que la política se encuentre orientada por una lógica que no sea de dominio. En relación a esto, resulta paradójico que discursos políticos que apuntan a la autonomía y a la libertad en la integración, conciben a la ciencia como una producción neutra, sin contenido ideológico en sus *ideas* y en sus *prácticas*. O bien esos discursos esconden otra intencionalidad, o bien son ignorantes de esas condiciones. Sea como sea, el resultado suele ser que la política puede definir, valga la redundancia, políticas científicas, pero en la medida en que las prácticas, que deben generar esas políticas, se encuentren determinadas por estrategias científicas orientadas por la *lógica de la voluntad de poder como dominio*, tarde o temprano, esa estrategia que es la que en nuestro días genera las formas de instalación del hombre en el mundo, terminarán produciendo resultados que no necesariamente coincidan con las intenciones ideológicas.

¿Qué lugar tiene la discusión de estos temas en la epistemología y particularmente en la epistemología argentina? Como se puede apreciar en la polémica Klimovsky Varsavsky, la discusión en torno a estos temas involucra la discusión epistemológica. Para nosotros la epistemología implica de modo central las cuestiones políticas e ideológicas. Entre los miembros de la polémica sólo Varsavsky piensa que estas son centrales en la epistemología. Klimovsky da el debate porque supone el avance de la ideología sobre la epistemología como un peligro para la integridad de esa disciplina. Sin embargo, y bien que le pese, al salir al cruce de los que considera enemigos de la ciencia, participa de un debate ideológico-epistemológico. Se podría argumentar a favor de Klimovsky, que estas discusiones no hacen a los aspectos internos, ni de la ciencia ni de la epistemología, sino a los externos. Que lo que está en discusión no es la objetividad del conocimiento científico ni de su método, sino que se trata de proteger a la ciencia de los ataques de *las pequeñas escuelas de los aventureros intelectuales*. El problema es que si esas pequeñas escuelas fueran tan pequeñas, entonces no sería necesario tenerlas en cuenta. El hecho de que sus voces tengan influencias en el campo, revela que ese campo no es la huerta bien ordenada que quieren los neopositivistas, sino un campo de lucha, donde lo que la epistemología sea, no depende del “método correcto”, o de las reglas de juego vigentes, sino de la capacidad para *significar* a la disciplina y obtener lugar en el campo.

Pongamos una analogía con el fútbol. No todos los equipos de fútbol juegan en primera división, pero nada impide que se sigan creando equipos y que estos luchen por ascender. Por otra parte, estar en primera división no es un derecho natural que se tiene. Todas las tem-

poradas los equipos luchan por el campeonato, por la punta del torneo, por estar entre los primeros, por no descender de categoría. A nadie se le ocurre que un club tenga que disolverse porque descendió, incluso aunque lo haya hecho más de una categoría. Mientras se trate de jugar al fútbol, hay espacio para todos y quienes quieran estar en los primeros lugares deberán esforzarse.

Esta analogía y valga nuevamente la redundancia, tiene analogía con la concepción lakatosiana de las teorías como programas, los cuales pueden ser progresivos, luchar por el título, o regresivos, luchar por no descender. Pero ningún programa puede ser proscripto por sus contenidos. Ya hemos establecido las diferencias entre Lakatos y Foucault con respecto a los contenidos de la historia externa. Para Foucault la cuestión principal se encuentra en su historia efectiva, para Lakatos en la historia interna, esto es, en las teorías científicas. ¿Dónde ubicamos a Klimovsky y a Varsavsky?

En primera instancia podríamos suponer que Klimovsky considera sólo la historia interna, y exclusivamente en lo que hace a la validación lógico-metodológica de las teorías, y a Varsavsky en cambio, más cerca de Foucault, le interesaría la historia efectiva de la ciencia. Pero analizado más detenidamente debemos considerar que ciertas astucias del discurso, intencionales o no, pueden revelar otras cosas. Como por ejemplo, el comercio y los *desplazamientos, tráfico*s e *infiltraciones* que Klimovsky y Varsavsky realizan entre esos aspectos internos y externos.

Con respecto a Klimovsky, hemos realizado un análisis bastante exhaustivo en relación con el modo en que, parte de un principio que quiere separar tajantemente lo científico de lo ideológico, y luego propone parámetros epistemológicos para considerar la ideología, y parámetros ideológicos con apariencia de objetividad para considerar a la epistemología. Reprochando a sus adversarios una práctica que denosta, pero de la que hace uso. En consecuencia, en Klimovsky hay una intencionalidad ideológica que se despliega en el combate ideológico con la intención de significar, pero negando que lo haga.

Varsavsky por su parte, proclama la importancia de la política y de la ideología, pero lo hace de un modo, que llama a la reflexión sobre varias cuestiones. Surge entonces una pregunta. ¿Cómo debe el epistemólogo, o el científico de cualquier disciplina cuando analiza críticamente sus *ideas* y sus *prácticas*, para que los aspectos ideológicos no se conviertan en justificadores de intenciones de dominio? Hemos señalado que la desconfianza filosófica puede, por lo menos, poner en cuestión, no sólo los presupuestos de los adversario, sino principalmente los propios. En este sentido, Varsavsky proyecta sobre la epistemología, tanto sobre la suya como la de sus adversarios, una serie de valores en los que lo ideológico se presenta como un mandato moral. Hemos insistido todo el tiempo en la necesidad de integrar lo ético, lo ontológico, lo gnoseológico, lo estético, lo metafísico en una integración interdisciplinarias que religue las esferas de la moralidad, la ciencia y el arte que la modernidad separó. ¿Cómo podríamos reprocharle ahora a Varsavsky, que introduzca los aspectos éticos y morales, a la par que a la ideología, en el debate epistemológico? No es eso lo que cuestionamos. Sino la falta de cuidado para distinguir problemas políticos, problemas ideológicos, problemas epistemológicos y problemas político-ideológicos-epistemológicos.

Nuestro planteo acerca de la integración de elementos considerados, en mayor o menor medida, científicos y extra-científicos, no es sinónimo de combinación arbitraria o de justificación insensata de cruces. El modo en que concebimos los vínculos entre las *redes de totalidades discretas*, las vincula dialécticamente en relaciones que son al mismo tiempo de autonomía e interdeterminación. Por ello es que las dimensiones ideológicas, políticas y epistemológicas se implican mutuamente, pero no de cualquier modo.

Lo ideológico opera como constitutivo de lo social en un nivel que atraviesa lo epistemológico, pero no del mismo modo en que atraviesa por ejemplo lo estético, o lo económico. Es necesario ser cautelosos en el procesamiento del análisis dialéctico, es de fundamental importancia tener en cuenta las especificidades de esos cruces.

Quizás el análisis de las categorías científicismo y anticientíficismo nos permita ilustrar el problema. Nos preguntamos entonces, ¿en la polémica Klimovsky Varsavsky, de qué dan cuenta las categorías científicismo anticientíficismo? A primera vista, pareciera que refieren a dos posturas epistemológicas antitéticas, que discrepan sobre cómo y para qué debe investigar la ciencia. Indudablemente estas interrogantes tienen un carácter ideológico y político. Pero las categorías, ¿son epistemológicas, son ideológico políticas, o son epistemológico-ideológico-políticas? En función de nuestros dichos precedentes deberían funcionar como se plantea en el tercer caso. Esto implica que los conceptos científicismo y anticientíficismo deben funcionar como categorías de análisis epistemológico-ideológico-político. Para que así sea deben ser bastante más que rótulos estereotipados que se ponen a ciertas *ideas* y a ciertas *prácticas* de los epistemólogos. ¿Cómo funcionan en Klimovsky y en Varsavsky?, ¿cómo funcionan en la comunidad epistemológica argentina?, ¿cómo funcionan en la comunidad científica sobre la que influyen?, ¿cómo funcionan en el imaginario social atravesado por contradicciones ideológicas y políticas?, ¿en qué medida son evaluadas por los epistemólogos en lo que concierne a su *historia efectiva*?, ¿hasta dónde esos conceptos funcionan como juicios previos sujetos a constante reconsideración y hasta dónde como juicios arbitrarios y prejuiciosos? Dar respuesta a estas preguntas es algo bastante complejo, porque hay un poco de todo en todos los discursos, y particularmente en Klimovsky y Varsavsky. No responderemos puntualmente a cada una de estas preguntas, a lo largo de todo el trabajo nos aproximamos con mayor o menor suerte a su dilucidación.

Consideremos sólo un par de cuestiones. Cuando Klimovsky habla de “*vigilancia*” y Varsavsky de “*consenso de expertos*”, elementos de las dos *lógicas de la voluntad de poder*, asisten a la conformación de esos conceptos. Entendemos que en la intención misma hay ambigüedad.

Vigilancia y consenso epistemológico como formas de revisar los prejuicios, de remover errores, de desconfiar de lo que parece obvio, de estar alertas frente a *desplazamientos, tráfico e infiltraciones*, que pueden “*desvirtuar*” el espíritu crítico de la ciencia y producir el dogmatismo y contribuir a estrategias *maliciosas*.

Vigilancia y consenso como formas de control ideológico, como práctica autoritaria que pretende dominar el campo, expulsar a los epistemológicamente y/o ideológicamente incorrectos; generar el pensamiento único, diseñar estrategias de dominio.

Al analizar la obra de Klimovsky y Varsavsky vemos que esas categorías se desdibujan, que en algunos aspectos son bastante más parecidos que lo que se podía sospechar, que son antagónicos políticos, que ideológicamente aspiran a sociedades diferentes, aunque en ninguno de los dos casos pareciera que esas sociedades sean autónomas, sino que plantean diferentes tipos de heteronomía. En ambos casos, el elemento determinante en los procesos de transformación social y cultural es casi exclusivamente la ciencia y no se permiten reconocer otras instancias transformadoras sino como decorativas.

Es verdad que los juicios, como síntesis conceptuales, son prácticos, cómodos, económicos, resolutos, pero parece que no hay síntesis conceptual capaz de evitar la ambigüedad, la contradicción, que dan cabida a la idea honesta o malintencionada. Por ello es que las ciencias en general y la epistemología más que ninguna otra, deben estar en estado de alerta y movilización permanente, pero no como la policía de la ciencia, sino, como señala Axelos (2000), como pensador que se sitúa “... *entre la comprobación del poder de todo lo que es y su radical impugnación, su discusión.*”. (Axelos. 2000. p. 35)

Como hemos sostenido reiteradas veces, toda relación implica necesariamente conflicto, todo conflicto implica conato, lucha, fuerzas que se oponen, voluntades que se contradicen. Esos conflictos que pueden ser de las más variadas naturalezas, se encuentran presentes en la epistemología, conflictuando en múltiples y complejos cruces a hombres, ideas, teorías, prácticas, gestos, conceptos, e involucran dimensiones políticas, ideológicas, morales, ontológicas, éticas, estéticas, racionales, extra- racionales.

Frente a tanta atomización y miseria hay quienes afirmamos que las tareas del presente consisten en armonizar conflictos. Que esta es una tarea que de ningún modo puede sustraerse de las luchas y de sus intenciones de imprimir un sentido propio en el campo que disputan. Que pueden y deben plantearse de un modo diferente al que vienen produciéndose. Que no hay un destino inexorable, sino una voluntad constructora fundada éticamente. Que el conocimiento puede ser concebido como aquello puesto en común de buena fe, un aliado más encomiable que la simple buena voluntad. Que armonizar no debe entenderse como “*limar las diferencias*”, “*evitar los roces*”, “*tolerar a los otros*”. Muy por el contrario, se trata de remarcar las diferencias, de confrontar en todas las situaciones posibles, de ser severos en la crítica, pero en un contexto en el que la producción de conocimiento sea una tarea *fraterna*. Por supuesto que esto nos lleva a replantearnos si una ciencia orientada por los valores del actual sistema, de competencia, prestigio, poder, beneficio propio a expensas de la comunidad, *colonialismo*, puede realizar una tarea signada por la cooperación, la ayuda mutua, el sentido de comunidad. Un cambio científico requiere de un cambio político y viceversa, por ello no se pueden dar uno y luego el otro, sino al unísono.

Finalmente, nuestros propios presupuestos deben pasar por el tamiz de la autocrítica, reconociendo que siempre la crítica externa, bien intencionada, será la mejor manera de reflexionar sobre nuestras *ideas* y nuestras *prácticas*.

Entendemos que se han dado argumentos consistentes en relación a que el problema de la ciencia no es un problema acerca de las posibilidades de conocimiento, sino acerca de las condiciones de posibilidad de ser. Y que la ciencia puede ser entendida como una estrategia

más, dominante en nuestros días, pero que necesita reconciliarse con las otras esferas que conforman el mundo del hombre.

¿Pudimos demostrar que la epistemología es una ciencia social? En todo caso se trata de una *intención significadora* que requerirá de la anuencia de los que participan en el campo reconocerlo como una consideración válida. La gran mayoría de los argumentos expuestos en este trabajo tampoco hacen al sentido que se les da a las ciencias sociales en el contexto de la comunidad científica. Hemos pretendido sumar a la filosofía, a la ética, a la estética a la ontología, a la metafísica como constituyentes de estas problemáticas. Quizás lo que pudiera resultar de esas inclusiones ya no pueda tampoco ser considerado como ciencia social. Las revoluciones científicas, los giros y las transformaciones constantes en las *ideas* y en las *prácticas* nos imponen cierta blandura con nuestras propias categorías. Nuestros reclamos de una ciencia interdisciplinaria, integrada a otras esferas de la vida, pueden o no coincidir con lo que el devenir traiga. De cualquier manera, lo que es seguro, es que nos encontramos en un momento de transición profunda, frente al que podemos presentarnos con nuestras intenciones *significadoras*, pero inciertos del rumbo que ese devenir tomará.

Las temáticas de las que se ocupa la epistemología actual, y las luchas que se producen en su seno, revelan ante nuestros propios ojos, los cambios por los que viene atravesando en los últimos cincuenta años. Las temáticas de las que se ocupa la epistemología, alberga problemáticas de muchos siglos bajo nuevos enfoques y diferentes intenciones *significadoras*. Es de esperar que la aceleración de la historia provoque nuevas intenciones y nuevos conflictos.

El presupuesto de la dialéctica es un indemostrable, pero no se pueden negar las evidencias de que el campo epistemológico suscita luchas. Esta es una evidencia que se ha podido *objetivar*. Si el campo no se constituyera en las luchas entonces no abrían polémicas.

Entendemos que del análisis de la polémica Klimovsky Varsavsky, surge la prueba de que nuestra hipótesis, sobre que la epistemología argentina se constituye como un campo de luchas, es correcta.

Quizás nuestra evaluación sobre los modos en que las *lógicas de las voluntades de poder* se dan, tengan sus sesgos. Posiblemente se nos puedan haber escapado elementos relevantes que pudieran modificar algunos de nuestros juicios, pero creemos que hemos traído argumentos consistentes sobre como esas luchas se encuentran orientadas por las *lógicas de la voluntad de poder* y cómo influyen en las *ideas* y en las *prácticas*.

Nuestra segunda hipótesis planteaba que hay un proceso de retroalimentación, entre las ideas y las prácticas, y la ideología de las instituciones, que se podía *objetivar* a través del modo en que las luchas se dan en el campo. Creemos que la polémica Klimovsky Varsavsky, superada en algunos sentidos por las nuevas coyunturas políticas y culturales, es de total vigencia como representativa de las fricciones y los debates presentes, tanto en los imaginarios sociales, cuanto en las pujas académicas e institucionales. Entendemos que los ejemplos analizados dan prueba de que las luchas, no se dan en torno exclusivamente a diferencias sobre métodos, políticas científicas, o incumbencias ideológicas, sino que incluyen sentimientos, emociones, temores, envidias, odios, rencores, simpatías, amores, con las que se interdeterminan, y que buena parte de las corrientes epistemológicas prefieren dejar fuera de discusión, avergonzadas porque no han sabido cumplir con el viejo principio de que la ciencia es el ám-

bito de la razón y no de la pasión. Hemos visto ejemplo de cómo todos esos elementos influyen generando tensiones y configurando el campo. Hemos sostenido que los resultados de esas luchas se pueden “*medir*”. El caso de Esther Díaz es paradigmático. Tres cátedras habían sido borradas de un plumazo, al inicio del CBC de la UBA, por influencia de las corrientes dominantes. Díaz perseveró. Varios años más tarde Díaz reconoce la hegemonía de los grupos dominantes y pensaba que cuando ella se fuera ya las cátedras quedarían en manos de los científicos. Eso no fue así, algunos años después se sustanció un concurso que permitió que ganaran sus cargos varios docentes de corrientes críticas. Eso no hubiera sido posible sin el precedente de la lucha de Esther Díaz.

En un pasaje no citado del reportaje de Cuervo a Díaz, ella se compara con el personaje mitológico de Sísifo levantando la piedra. Si se observa la portada, se verá que no es la imagen de Sísifo que aparece en la mayoría de las representaciones, un ser fornido y musculoso, sino un joven débil y escuálido. Elegimos esa imagen porque los individuos siempre son débiles con respecto al poder de las instituciones, y un poder eficaz surge de las instancias colectivas. El problema es que cuando esas instancias colectivas se institucionalizan, pueden adquirir todos los vicios y males de las instituciones. Por eso, la lucha de los individuos siempre será necesaria para prevenir el autoritarismo de las instituciones, y las instituciones necesarias para evitar el personalismo de los individuos. Esa *tensión-contradicción* se hará tanto más benéfica y transparente cuanto más expuestas queden las *intenciones significadoras*, cuanto más evidentes sean para todos los integrantes del campo la naturaleza de los conflictos.

Con respecto a nuestra tercera hipótesis, creemos que se ha justificado y evidenciado en el análisis la presencia de las *lógicas de la voluntad de poder*, pero por sobre todo, que atraviesan todas las *ideas* y todas las *prácticas*. En una polémica tan paradigmática y que tantas contradicciones encierra, como la de Klimovsky Varsavsky, se pudo evidenciar que ninguno de los dos discurso se encuentra libre de ellas.

Del cumplimiento de la tercera hipótesis se corrobora el de la cuarta. El análisis de la polémica ha permitido *objetivar* los conflictos. Es verdad que sobre muchas cuestiones se pueden formular juicios que inspiren dudas o rechazos, pero no es de los juicios de lo que hablamos, sino de los conflictos. También es cierto que de los conflictos queremos dar cuenta a través de juicios, pero recordemos que los juicios son insuficientes cuando provienen sólo de la razón, y que alcanzan la suficiencia cuando provienen de la *sapiencia*. Es cierto también que mientras que la razón produce innumerables juicios, la *sapiencia* apenas puede producir unos pocos, pero la riqueza de esos pocos es el punto de partida para la esperanza de resolver los conflictos. No podemos afirmar que nos encontramos asistidos por la *sapiencia*, en todo caso, si hay *sapiencia* en lo que decimos, ella se deberá *objetivar* en el campo.

Entendemos que a lo largo de todo el trabajo se ha mostrado tanto teórica como empíricamente que el cumplimiento de la quinta hipótesis, que planteaba : “que cuando *la lógica de la voluntad de poder ser con los otros* , prima sobre la *lógica de la voluntad del poder como dominio*, los resultados tienen consecuencias *benéficas* para los asistentes y para las instituciones, generando prácticas sustentables. Cuando esta situación se invierte, las consecuencias son perjudiciales para los individuos, para el campo y para la sociedad.

La polémica es una forma de diálogo que puede ser menos amable que la charla entre los que están de acuerdo. Prestarse a la polémica es ya una muestra de que hay voluntad, por lo menos para compartir, pero ese juego de la polémica, es también un juego de poderes, que puede jugarse impulsado por una lógica de la voluntad o por otra. Las intrigas del poder pueden ser muy aguzadas, pueden proponer alianzas para garantizar los resultados de las traiciones. Pero salir al campo implica una exposición que siempre y en algún lugar permite que se trasluzcan las intenciones de las que son portadoras las voluntades.

El deseo de poder como dominio es una muestra de debilidad y temor. Hemos creado la cultura para protegernos, para liberarnos del temor, para dar lugar a la *philia* y a la *sophía*, para reconocernos y cuidarnos. Pero hay demasiado malestar en la cultura, quizás porque no hemos sido capaces de reconocer colectivamente, lo que la *sapiencia* del poeta ha comprendido:

Para vivir

Porque se está solo ahí,
porque en la locura y en la muerte
se está solo,
porque hay un ojo fijo,
incambiado, que acecha sin sentido,
yo quiero ahora abrazaros,
y siquiera no más,
hablar de cómo cambia el cielo.
(Liber Falco, 1956)

Bibliografía

- Adorno, Th. W.:** *Educación para la emancipación*, Ediciones Morata, Madrid, 1998.
- Adorno, Th. W.:** *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969.
- Adorno, Th. W.:** *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971.
- Adorno, Th. W.:** *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas, 1974.
- Adorno, Th. W.:** *La disputa del positivismo en la filosofía alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- Adorno, Th. W.:** *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 1986.
- Althusser, L.:** *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ed. Laia, Barcelona, 1974.
- Althusser, L.:** *Curso de filosofía para científicos*. Ed. Laia, Barcelona, 1975.
- Althusser, L.:** *Para leer el capital*. Ed. Siglo XXI, Bs.As., 2004.
- Aristóteles:** *La política*, www.LibrosTauro.com.ar
- Aristóteles:** *Ética a Nicómaco*, Tomos I y II, Ediciones Orbis, Madrid, 1985.
- Aristóteles:** *Metafísica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
- Ayer, A.J.:** *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1979.
- Babini, J.:** *La evolución del pensamiento científico en la Argentina*. Ediciones de La Fragua, Buenos Aires, 1953.
- Bachelard, G.:** *Epistemología*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1973.
- Bachelard, G.:** *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México, 1978.
- Bakunin, M.:** *Consideraciones filosóficas*, Ed. Aguilera, Buenos Aires, 1977.
- Barnes, Kuhn, Merton y otros.:** *Estudios sobre sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1980.
- Barnett, L.:** *El universo del Dr. Einstein*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 1981.
- Baudelaire, Ch.:** *Las flores del mal*, Ed. Edaf, 2009.
- Baudrillard, J.:** *La ilusión vital*, 2002.
- Benjamin, W.:** *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Ed. Planeta- Agostini Barcelona, 1986.
- Bergman, G.:** *Filosofía de la Ciencia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1971.
- Bernal, J.:** *Historia Social de la Ciencia*, Ed. de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.
- Bernal, J.:** *La ciencia en nuestro tiempo*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981.
- Bertalanffy, L.V.:** *Teoría general de los sistemas*, Ed. F.C.E., México, 1989.
- Biblia:** Sociedades bíblicas de América Latina, 1960.
- Blake, W.:** *Cantos de la Experiencia*, Ed. Astri, Barcelona, 2000.
- Bourdieu, P.:** *El oficio de sociólogo*, Ed. Siglo XXI Bs.As. 2002.
- Bourdieu, P.:** *Homo Academicus*, Editorial Minuit, Paris, 1984.
- Braithwaite, R.B.:** *La Explicación Científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965.
- Brecht, B.:** *Galileo Galilei*, Ed. Losange Bs.As., 1956.
- Brentano, F.:** *La filosofía desde el punto de vista empírico*, <http://es.scribd.com/doc/66473120/BRENTANO-Franz-Psicologia-do-ponto-de-vista-empirico-espanhol>.
- Brown, H.I.:** *La nueva filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1983.
- Bunge, M.:** *Cien ideas*, Ed. Sudamericana Bs.As. 2006.
- Bunge, M.:** *Epistemología (Curso de Actualización)*, Ed. Ariel, Barcelona, 1980.
- Bunge, M.:** *Epistemología, ciencia de la ciencia*, Ariel, Barcelona 1980.
- Bunge, M.:** *Filosofía de la física*, Ariel, Barcelona, 1978.
- Bunge, M.:** *La ciencia su método y su filosofía*, Buenos Aires, 2001.
- Bunge, M.:** *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1972.
- Bunge, M.:** *La Investigación Científica, su Estrategia y su Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1969.
- Bunge, M.:** *Sistemas sociales y Filosofía*, Ed. Sudamericana, Bs.As. 1995
- Bunge, M.:** *Teoría y realidad*, Ariel, Barcelona, 1972.
- Burt, E.A.:** *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1960.
- Calelo, H., Neuhaus, S.:** *Método y antimétodo*, Oficina de Publicaciones C.B.C. Bs.As., 1997.
- Castoriadis, C.:** *El Avance de la Insignificancia*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1997.
- Castoriadis, C.:** *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquet Editores, Barcelona, 1983.
- Cohen M. y Nagel E.:** *Introducción a la lógica y al conocimiento científico*, Amorrortu, Bs. As., 1979.

- Cohen, I.B.:** *Revolución en la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Cohen, M. y Nagel, E.:** *Introducción a la lógica y al método científico*, 2 vols., Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- Conway, J. y Kochen, S.:** *The free will, theorem*, arXiv.org > quant-ph > arXiv: quant-ph/0604079v1
- Dei, D.:** *Pensar y hacer en investigación*, Tomos I y II, Ed. Docencia, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, G. Guattari, F.:** *Rizoma,(Introducción)* Ed. El cagadero del diablo, Bibliocdd.6.te.net, 2012.
- Deleuze, G.:** *El Anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1974.
- Deleuze, G.:** *Lógica del sentido*, Ed. WWW. Philosophia.Cl Santiago de Chile
- Descartes, R.:** *El Discurso del Método*, Ed. Gredos, Madrid, 2011.
- Descartes, R.:** *Meditaciones Metafísicas*, KRK Ediciones, Madrid, 2005.
- Descartes, R.:** *Reglas para la dirección del espíritu*, Ed. Alianza, 2003.
- Díaz, E.:** *Entre la tecnociencia y el deseo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- Díaz, E.:** *La posciencia*, Ed. Biblos, Bs.As., 2007.
- Díaz, E.:** *Metodología de las ciencias sociales*, Ed. Biblos, Bs.As., 2003.
- Díaz, E.:** *Posmodernidad*, Ed. Biblos, Bs.As., 2009.
- Díez Calzada, J.A., Moulines C.U.:** *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Díez Calzada, J.A.:** *La revuelta historicista en filosofía de la ciencia*, en «Arbor» 526 (1989) 69-96.
- Dilthey, W.:** *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1980.
- Einstein, A.:** *Este es mi pueblo*, Copyright www.elaleph.com, 2000.
- Einstein, A.:** *Mi credo humanista*, Copyright www.elaleph.com, 2000.
- Einstein, A.:** *Mis creencias*, Copyright www.elaleph.com, 2000.
- Einstein, A.:** *Sobre la teoría de la relatividad*, Ed. Sarpe, Madrid, 1985.
- Epicuro:** *Opere*, Editorial Einaudi, Milan, 1979.
- Feyerabend, P.K.:** *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1970.
- Falco, L.:** *Tiempo y tiempo*, Montevideo, 1956.
- Feyerabend, P.K.:** *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 1981.
- Fichant M., Pécheux, M.:** *Sobre la historia de la ciencia*, Ed. Siglo XXI, Bs.As., 1975.
- Foucault, M.:** *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1973.
- Foucault, M.:** Este texto fue publicado en Cahier pour l'Analyse, núm.9 varano de 1968. En Análisis de Foucault, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1968, pp. 221-270. Traducción de Berta Stolori y publicado en una compilación de Oscar Terán Michel Foucault, El Discurso del Poder en 1983.
- Foucault, M.:** *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Buenos aires, 1980.
- Foucault, M.:** *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1982.
- Foucault, M.:** *Vigilar y Castigar*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Freud, S.:** *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, tomo XV, Editorial Amorrorthu, Buenos Aires, 1979.
- Freud, S.:** *El malestar en la cultura*, tomo XXI, Editorial Amorrorthu, Buenos Aires, 1979.
- Freud, S.:** *El porvenir de una ilusión*, tomo XXI, Editorial Amorrorthu, Buenos Aires, 1979.
- Gadamer, H. G.:** *La Razón en la época de la ciencia*, Alfa, Buenos Aires, 1981.
- Gadamer, H. G.:** *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984.
- Galilei, G.:** *Dialogo sopra i duemassimi sistema*, Ed. Einaudi, Torino, 1970.
- Galilei, G.:** Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolomáico y cópernicano, http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/revolcient/galilleo/maximos_sistemas.htm
- Galilei, G.:** *El ensayador*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.
- García, R.:** **Piaget, J.:** *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Ed. Siglo XXI, 1982.
- García, R.:** *Sistemas complejos*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2006.
- Geymonat, L.:** *Ciencia y realismo*, Península, Barcelona, 1980.
- Geymonat, L.:** *Filosofía y filosofía de las ciencias*, Labor, Barcelona 1972.
- Geymonat, L.:** *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Gidenss, A.:** *Las nuevas reglas del método sociológico*, Ed. Amorrortu, Bs.As. 1987.
- Goldmann, L.:** *Jean Piaget y las ciencias sociales*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.
- Goldmann, L.:** *Las ciencias humanas y la filosofía*, Ed. Nueva Visión, 1972.

- Gómez R.:** *Beltrami's kantian view of non Euclides Geometry*, 1986.
- Gómez R.:** *Neoliberalismo y Seudociencia*, Editorial Lugar, Buenos Aires, 1995.
- Gómez, R.:** *Las teorías científicas*, Ed. Coloquio, Madrid, 1977.
- Gómez, R.:** *Límites y desventuras de la racionalidad crítica neoliberal*, en VV.AA; *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Green, B.:** *El universo elegante*, Ed. Crítica/Planeta, Barcelona, 2006.
- Guelerman, C.:** *Acerca de la teoría del lenguaje, de la palabra y del signo lingüístico*, Mimio, Bs. As., 2002.
- Gusdorf, G.:** *Mito y Metafísica*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1960.
- Habermas, J.:** *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991.
- Habermas, J.:** *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- Habermas, J.:** *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1989.
- Habermas, J.:** *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- Habermas, J.:** *La lógica de las ciencias sociales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- Habermas, J.:** *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- Hartmann, N.:** *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia, y de las ciencias del espíritu*, Ed. Leviatan, Buenos Aires, 2007.
- Hartmann, N.:** *Introducción a la Filosofía*, Ediciones de UNAM, México, 1969.
- Hartmann, N.:** *La nueva ontología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954.
- Hartmann, N.:** *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Tomos I y II. Buenos Aires, 1957.
- Hegel, G.W.F.:** *Ciencia de la lógica*, Editorial Solar/Hachete, Buenos Aires, 1968.
- Hegel, G.W.F.:** *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Alianza, Madrid, 2005.
- Hegel, G.W.F.:** *Fenomenología del espíritu*, Editorial F.C.E., México, 1983.
- Hegenberg, L.:** *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Herder, Barcelona 1979.
- Heidegger, M.:** *¿Qué es metafísica?*, Ed. Alianza, Madrid, 2009.
- Heidegger, M.:** *¿Qué significa pensar?*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- Heidegger, M.:** *Construir, habitar, pensar*, <http://es.scribd.com/doc/7207422/Heidegger>
- Heidegger, M.:** *El ser y el tiempo*, Editorial F.C.E., Buenos Aires, 1990.
- Heidegger, M.:** *La pregunta por la cosa*, Ed. Palamedes, Madrid, 2009.
- Heisenberg, W.:** *Los nuevos fundamentos de la ciencia*, Ed. Norte y Sur, Madrid
- Heisenberg, W.:** *La imagen de la Naturaleza en la física actual*. Ed. Planeta, Buenos Aires, 1993.
- Hempel, C.:** *Filosofía de la ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1977.
- Hempel, C.:** *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires 1979.
- Hölderling, F.:** *Hiperión o el eremita en Grecia*, Ed. Hiperión, Madrid, 1998.
- Horkheimer, M.:** *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- Horkheimer, M.:** *Sociedad en Transición: estudios de filosofía social*, Ed. Planeta, Barcelona 1986.
- Horkheimer, M.:** *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- Husserl, E.:** *Lógica Formal y lógica trascendental*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1962.
- Jaeger, W.:** *Paideia*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Joliot-Curie, F. y otros:** *De la ciencia académica a la ciencia crítica*, Ed. Anagrama
- Kant, I.:** *Crítica de la razón práctica*, Editorial Taurus, Barcelona, 2005.
- Kant, I.:** *Crítica de la razón pura*, Editorial Taurus, Barcelona, 2005.
- Kirk G.S. y Raven J.E.:** *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1978.
- Klimovsky, G. y de Asúa, M.:** *Corrientes epistemológicas contemporáneas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.
- Klimovsky, G.:** "Humanismo y método científico", en *Diario Clarín*, Buenos Aires, 10-2-82.
- Klimovsky, G.:** *Epistemología y Psicoanálisis*, volúmenes I y II, Ed. Biebel Bs.As., 2009.
- Klimovsky, G.:** *La inexplicable sociedad*, Ed. A-Z, Bs. As., 2000.
- Klimovsky, G.:** *Las desventuras del conocimiento científico*, Ed. A-z Bs.As. 1995.
- Klimovsky, G.:** *Las Desventuras del Pensamiento Científico*, Edit. AZ, Buenos Aires, 1994.
- Klimovsky, G.:** *Mis diversas existencias*, Ed. A-Z, Bs. As., 2008.
- Kosik, K.:** *Dialéctica de lo Concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Koyré, A.:** *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- Koyré, A.:** *Pensar la ciencia*, Ed. Paidós, Madrid, 1994.

- Kropotkin, P.:** *El apoyo mutuo*, <http://www.librodot.com>
- Kropotkin, P.:** *La conquista del pan*, Ed. Anarres, Buenos Aires, 2005.
- Kropotkin, P.:** *La moral anarquista*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2003.
- Kuhn, T.:** *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1962.
- Kuhn, T.:** *¿Qué son las revoluciones científicas?*, Ed. Altaya, Barcelona, 1995
- Kuhn, T.:** *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Ed. FCE, Madrid, 1981.
- Kuhn, T.:** *La revolución copernicana*, Ed. Ariel, Barcelona, 1985.
- Kuhn, T.:** *Segundos pensamientos sobre paradigmas*, Tecnos, Madrid, 1978.
- Lacan, J.:** *Obras completas*, Ed. Psikolibro, <http://psikolibro.blogspot.com.ar/>
- Lakatos, I.:** *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1974.
- Lakatos, I.:** *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983.
- Lakatos, I.:** *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- Lakatos, I.:** *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, Ed. Alianza, 1994.
- Lakatos, I. y Musgrave, A.:** (dirs.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975.
- Lambert, K. y Brittain, G.:** *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Guadarrama, Madrid, 1975.
- Le Goff, J.:** *Pensar la historia*, Ed. Paidós
- Lecourt, D.:** *Bachelard: le jour et la nuit*, Ed. Gasset, Paris, 1974.
- Lecourt, D.:** *Para una crítica de la epistemología*, Ed. Siglo XXI, México, 1987.
- Levi-Strauss, C.:** y otros, *Estructuralismo y epistemología*, Ed. Nueva Visión, Bs.As., 1970.
- López Cerezo, J.:** "Interfaces percepción-participación-regulación en las dinámicas de las políticas públicas sobre ciencia, tecnología y medio ambiente", en *Revista Ibero Americana de Ciencia Tecnología y Sociedad*, Universidad de Salamanca, Buenos Aires, 2003.
- Lorenz, K.:** *El comportamiento animal y humano*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1985.
- Lorenz, K.:** *Evolución y modificación de la conducta*, Ed. Siglo XXI, México, 1986.
- Lorenz, K.:** *Fundamentos de la etología*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1986.
- Lorenz, K.:** *Sobre la agresión el pretendido mal*, Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- Lorenzano, C.:** *Historia de la ciencia argentina*, Editorial Univ. Nac. De Tres de Febrero, Tres de febrero, 2011.
- Lorenzano, P, Miguel, H.:** *Filosofía e historia de la ciencia en el cono sur*, Tomos I y II, Ed. Educando, Buenos Aires, 2008.
- Losee, J.:** *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1985.
- Maliandi, R.:** *Cultura y conflicto*, Ed. Biblos, Bs.As., 1984.
- Maliandi, R.:** *Ética: Conceptos y problemas*, Ed. Biblos, Bs.As. 2004.
- Maliandi, R.:** *Ética: Dilemas y convergencias*, Ed. Biblos y UNLA ,Bs.As., 2006
- Mandelbrot, B.:** *Fractals and Chaos*, Yale University, 2004.
- Marcuse, H., Popper, K.R. y Horkheimer, M.:** *A la búsqueda del sentido*, Ed. Sígueme, Madrid, 1976.
- Marcuse, H.:** *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires 1967.
- Marcuse, H.:** *El hombre unidimensional*, Ed. Planeta, Barcelona, 1985.
- Marcuse, H.:** *Eros y civilización*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1969.
- Marcuse, H.:** *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971.
- Mardones, J.M. y Ursúa, N.:** *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Ed. Fontamara, Barcelona 1982.
- Marí, E.:** *Elementos de epistemología comparada*. Ed. Puntosur, Buenos Aires, 1990.
- Marí, E.:** *La verdad en la filosofía a fines de nuestro siglo*, Fac. de Cs. Soc. - UBA, Buenos Aires, 1993.
- Marí, E.:** *Neopositivismo e ideología*, EUDEBA, Buenos Aires, 1974.
- Marí, E.:** *Papeles de filosofía (...para arrojar al alba...)*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1993.
- Marinetti, F.:** *Manifiestos y textos futuristas*, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2004.
- Marshall, A.:** *El pensamiento científico*, Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.
- Marx, K.:** *La filosofía alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1975.
- Marx, K.:** *Manifiesto Comunista*, Ed. Anteo, Buenos Aires, 1975.
- Marx, K.:** *Manuscritos Económico filosóficos de 1844*, Editorial Colihue, 2006.
- Mombrú, A. Bosch, G.:** *Metacrítica y Filosofía de la Ciencia*, Trébol Verde, Bs.As. 2002
- Mombrú, A. Marjetic, A.:** *EL hacedor de tesis*, Pragma, Bs.As. 2002
- Mombrú, A.:** *Paralaje*, L.J.C Ediciones, Buenos Aires, 2012.

- Morin, E.:** *Ciencia con conciencia*, Ed. Anthropos, Buenos Aires, 2004
- Moulines, U. y Díez, J. A.:** *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona 1997.(2ª edición 1999)
- Muguerza, J.:** *Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia*, en «Teorema», I/3 (1971) 25-60.
- Nagel, E.:** *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Nagel, E.:** *Razón soberana y otros estudios de filosofía de la ciencia*, Ed. Tecnos
- Naishtat, F. y otro.:** *Filosofía de la Universidad y conflicto de racionalidades*. Colihue, Buenos Aires 2001
- Nietzsche, F.:** *Así hablaba Zarathustra* Ed. Edaf, Madrid 1998
- Nietzsche, F.:** *Fragmentos póstumos* Editorial Tecnos, Madrid, 2006.
- Nietzsche, F.:** *La gaya ciencia*, Ed.Sarpe, Madrid, 1985.
- Nietzsche, F.:** *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, Ed. Tecnos, 2010.
- Nietzsche, F.:** *Ecce homo*, Ed. Alba, Barcelona, 1999.
- Olive, L. y Pérez, R.: (Comp.), *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*, Ed. Siglo XXI
- Paci, E.:** *Función de las ciencias y significado del hombre*, Ed. F.C.E.
- Pascal, B.:** *Pensamientos*, Ediciones elaleph.com, Buenos Aires, 2001.
- Paz, O.:** *Libertad bajo palabra*, Ed. Cátedra, Madrid, 1998.
- Peirce, Ch, S.:** *Deducción, inducción e hipótesis*, Aguilar, Buenos Aires, 1970.
- Peirce, Ch, S.:** *La ciencia de la semiótica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.
- Piaget, J. y otros.:** *Construcción y validación de las teorías científicas*, Ed. Paidós, 1994.
- Piaget, J. y otros.:** *Epistemología de las ciencias humanas*, Ed. Proteo, 1972.
- Piaget, J.:** *La explicación en las ciencias*, Ed. Martínez Roca, 1977.
- Piaget, J.:** *Las formas elementales de la dialéctica*, Ed. Gedisa, 2010.
- Piaget, J.:** *Lógica y conocimiento científico*, Ed. Proteo, 1972.
- Piaget, J.:** *Naturaleza y métodos de la epistemología*, Ed. Paidós, 1979.
- Piaget, J.:** *Psicología y epistemología*, Ed. Planeta-Agostini, 1985.
- Platón:** *La República*, <http://www.LibrosTauro.com.ar>
- Platón:** *Obras Completas*, Ed. Omeba, Buenos Aires, 1967.
- Platón:** *Teeteto*, Ed. Antropos, Madrid, 1990.
- Poe, E.A.:** Poesía, <http://www.librodot.com>
- Poincaré, H.:** *Filosofía de la ciencia*, Ed. UNAM, México, 1964.
- Popper, K.R.:** *El Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974.
- Popper, K.R.:** *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Bs. As., 1972.
- Popper, K.R.:** *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Ed. Paidós, 2005.
- Popper, K.R.:** *La lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1980.
- Popper, K.R.:** *La miseria del historicismo*, Ed. Alianza, Madrid, 2002.
- Popper, K.R.:** *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Barcelona, 2010.
- Popper, K.R.:** *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- Popper, K.R.:** *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Ed. Tecnos, Madrid, 1985.
- Pregogine, I.:** *Entre el tiempo y la eternidad*, Ed. Alianza, Buenos Aires, 1992.
- Putnam, H.:** *El pragmatismo. Un debate abierto*, Ed. Gedisa Barcelona 2006
- Putnam, H.:** *Las mil caras del realismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Putnam, H.:** *Razón Verdad e historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- Quintanilla, M. Á.:** *Tecnología, un enfoque filosófico*, Eudeba, Buenos Aires, 1991.
- Radnitzky, G. y Anderson, G.:** *Estructura y desarrollo de la ciencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1984.
- Radnitzky, G. y Anderson, G.:** *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1982.
- Radnitzky, G.:** *Tres estilos de pensar en la actual Teoría de la ciencia. Sus creadores: Wittgenstein I, Popper y Wittgenstein II*, en «Pensamiento», 35 (1979) 5-35.
- Reichenbach, H.:** *La filosofía científica*, FCE, México, 1953.
- Reichenbach, H.:** *Moderna filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1965; también: *La filosofía científica. Nuevas perspectivas sobre sus fines y sus métodos*, en «Revista de Occidente», 125-126 (1933).
- Ribes, D.:** *Panorámica actual de la filosofía de la ciencia: Estructura interna de las teorías y cambio científico*, en «Teorema», VI/3-4 (1976) 359-425.

- Ricoeur, P.:** *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México, 1998.
- Rorty, R.:** *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.
- Rorty, R.:** *Objetividad, relativismo y verdad*, Ed. Paidós, 1996.
- Rudner, R.S.:** *Filosofía de la ciencia social*, Alianza, Madrid, 1973.
- Russell, B.:** Los problemas de la filosofía, Ed. Labor, Buenos Aires, 1928.
- Russell, B.:** *Ciencia y religión*, Ed. F.C.E. México, 1951.
- Russell, B.:** *El ABC de la teoría de la relatividad*, Comp. Gene, Fabril Editora, Buenos Aires, 1963.
- Russell, B.:** *La perspectiva científica*, Ed. Sarpe, Barcelona, 1983.
- Samaja, J.:** "Sobre el lugar de la abducción y la analogía en la creación cognitiva". Presentado en Segundas Jornadas Nacionales de las Cátedras de Neurociencias, en la Universidad Nacional de Lujan, 1996.
- Samaja, J.:** *El Lado oscuro de la razón*, Ed. Jve y psiqué, Buenos Aires, 2000.
- Samaja, J.:** *Epistemología y metodología, Elementos para una teoría de la investigación científica*, Eudeba, Bs. As., 1999.
- Samaja, J.:** *Semiótica y dialéctica, seguido de la Lógica Breve de Hegel*, Episteme, Bs. As., 2000.
- San Agustín:** *Confesiones*, Editorial Ariel, Buenos Aires, 2004.
- Schiller, J.C.F.:** *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1981.
- Schuster, F.:** "Anthony Giddens: la Teoría Social como teoría del cambio", en Adrián Scribano (ed.), Giddens, Bourdieu y Habermas: la nueva teoría social. Univ. Nacional de Catamarca, 1995.
- Schuster, F.:** "Del naturalismo al posempirismo", en Schuster, Federico (Comp.) *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Schuster, F.:** "Exposición. Hermenéutica y ciencias sociales", en A.A.V.V., *El oficio de investigador*, Instituto de Invest. en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras UBA, Buenos Aires, (Rosario: Homo Sapiens Ediciones), 1995.
- Schuster, F.:** "Hermenéutica y ciencias sociales", en E. Scarano (comp.) *Lógica y Metodología de las Ciencias Sociales*, Ed. Macchi, Buenos Aires, 1999.
- Schuster, F.:** "Objetividad sin neutralidad valorativa en Jürgen Habermas", en Schuster Federico (Comp.) *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Ed. Manantial, Bs. As. 2002. Co-escrito con Mario Pecheny y colaboradores.
- Schuster, F.:** *Exposición*, en Schuster y otros, *Rev del Instituto de Investigación en ciencias de la Educación*, Fac. Filosofía y Letras, UBA Buenos Aires, 1999.
- Schuster, F.:** *Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Schuster, F.:** *Hacia una ontología del sujeto social*, en Adrián Scribano (ed.) *Escritos de Filosofía y Teoría Social*. Univ. Nacional de Catamarca, 1995.
- Schuster, F.:** *Sujetos de acción colectiva*. (Buenos Aires: Prometeo), 2005. Co-compilado con Francisco Naishtat y Gabriel Nardacchione.
- Seiffert, H.:** *Introducción a la teoría de la ciencia*, Herder, Barcelona, 1977.
- Serrano, J.A.:** *La objetividad y las ciencias. Enfoque histórico-epistemológico*, Ed. Trillas, 1981.
- Shopenhauer, A.:** *El amor, las mujeres y la muerte*, Editorial Edaf, Madrid, 1993.
- Shopenhauer, A.:** *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Ed. Bur Rizzoli, Milano, 2010.
- Sipnoza, B.:** *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- Spinoza, B.:** *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ed. Alianza, Madrid, 2006.
- Skinner, Q.:** *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias sociales*, Ed. Alianza, Madrid. 1988.
- Smart, J.J.C.:** *Entre ciencia y filosofía*, Ed. Tecnos, Madrid, 1975.
- Sokal A. y Bricmont J.:** *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- Steiner, G.:** *Presencias Reales*, Editorial Destino, Barcelona, 1990.
- Suppe, F.:** *La estructura de las teorías científicas*, Editora Nacional, Madrid, 1979.
- Suppe, F.:** *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- Tannery, J.:** *Ciencia y filosofía*, Ed. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1946.
- Tarsky, A.:** *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Fac. Filosofía y letras, UBA, 1959.
- Taton R.:** *Historia general de las ciencias*, 4 vols., Destino, Barcelona, 1972.
- Thuiller, P.:** "El contexto cultural de la ciencia". En revista *Ciência Hoje*, abril-mayo de 1989, pp. 19-24, Río de Janeiro.
- Toulmin, S.:** *La comprensión humana. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Ed. Alianza, 1977.

- Toulmin, S.:** *La filosofía de la ciencia*, Los libros de Mirasol, Buenos Aires, 1964.
- Thuillier, P.:** *La manipulación de la ciencia*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- Varsavsky, O.:** *Hacia una política científica nacional*, Ed, Monte Ávila y Latinoamericana Caracas, 2006.
- Varsavsky, O.:** “Ideología y verdad”, en *Ciencia e ideología*, Ediciones Ciencia Nueva, Bs. As. 1975.
- Varsavsky, O.:** *Modelos matemáticos y experimentación numérica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971.
- Varsavsky, O.:** *Obras escogidas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982.
- Varsavsky, O.:** *Obras escogidas*, Ed. de la UNLA Remedios de Escalada Provincia de Bs. As.
- Varsavsky, O.:** *Obras escogidas*, Ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982.
- Varsavsky, O.:** *Ciencia, política y cientifismo*, Centro Ed. de América Latina Buenos Aires, 1969.
- Vattimo, G.:** *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1987.
- Vattimo, G.:** *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1990.
- Vaz Ferreria, C.:** *El problema de la libertad y el determinismo*, Ediciones Ruben, Montevideo, 1975.
- Voloshinov, V.:** *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ed. Alianza, Madrid, 1992.
- Weber, M.:** *El político y el científico*, (UNSAM). <http://www.bibliotecabasica.com.ar>
- Weber, M.:** *Ética protestante e lo spirito del capitalismo*, Ed. Biblioteca Universale, Rizzoli, Milano, 1991.
- Winch, P.:** *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- Ziman, J.:** *La credibilidad de la ciencia*, Ed. Alianza, Madrid, 1981.
- Zizek, S.:** *Ideología mapa de la cuestión*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Zizek, S.:** *The Matrix, o las dos caras de la perversión*, <ile:///D:/Biblioteca%20Dig/Autores>

Índice de Autores

A

Adorno 177, 182, 183, 188, 192, 195, 221, 273, 338, 364, 366, 376
Althusser 188, 219, 220, 221, 276, 313, 376
Aristóteles 9, 61, 75, 88, 112, 114, 118, 119, 136, 141, 149, 155, 202, 205, 207, 225, 247, 250, 306, 376
Ayer 173, 376

B

Bachelard 84, 102, 143, 188, 195, 199, 276, 289, 332, 357, 366, 376, 380
Bakunin 79, 376
Barnett 102, 376
Baudelaire 70, 182, 376
Baudrillard 180, 181, 376
Benjamin 183, 376
Biblia 124, 354, 376
Bourdieu 16, 17, 84, 148, 201, 366, 376, 382
Brecht 171, 258, 376
Brentano 59, 60, 376
Bunge 153, 208, 216, 270, 273, 275, 302, 304, 308, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 321, 327, 345, 360, 376, 377

C

Calelo 207, 377
Castoriadis 114, 123, 180, 342, 348, 367, 377
Cohen 188, 377
Conway, J. y Kochen, S. 377

D

Dei 73, 74, 377
Deleuze 139, 168, 174, 178, 188, 276, 279, 377
Descartes 9, 45, 66, 71, 109, 359, 377
Díaz 3, 5, 12, 28, 184, 190, 273, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 356, 360, 374, 377

E

Einstein 190, 204, 217, 223, 226, 244, 259, 260, 279, 377
Epicuro 41, 61, 75, 88, 109, 112, 118, 228, 247, 248, 367, 368, 377

F

Falco 375, 377
Feyerabend 188, 231, 247, 276, 321, 332, 377
Foucault 68, 188, 194, 212, 213, 214, 215, 224, 247, 276, 332, 333, 370, 377
Freud 48, 94, 103, 115, 118, 119, 131, 132, 135, 139, 165, 197, 216, 303, 304, 305, 310, 311, 313, 314, 318, 319, 320, 323, 325, 326, 327, 351, 363, 364, 366, 377, 378

G

Gadamer 231, 378
Galilei 154, 258, 376, 378
García 190, 273, 274, 275, 360, 378
Geymonat 66, 378
Goldmann 211, 217, 218, 378
Gómez 295, 300, 360, 378
Guelerman 210, 378
Gusdorf 120, 121, 122, 124, 125, 155, 378

H

Habermas 140, 141, 175, 176, 182, 183, 188, 201, 231, 343, 378, 382
Hartmann 27, 49, 112, 193, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 251, 363, 378
Hegel 10, 11, 36, 41, 53, 59, 61, 65, 66, 71, 75, 79, 95, 112, 118, 121, 141, 143, 144, 145, 149, 158, 194, 231, 235, 246, 247, 320, 378, 382
Heidegger 32, 62, 63, 69, 71, 72, 156, 168, 180, 378, 379
Hempel 188, 245, 379
Hölderling 53, 70, 71, 379
Horkheimer 80, 188, 379, 380

J

Jaeger 74, 379

K

Kant 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 82, 112, 115, 117, 124, 180, 183, 200, 203, 204, 205, 213, 225, 226, 227, 231, 232, 234, 237, 240, 245, 251, 254, 282, 306, 379
Klimovsky 27, 28, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 347, 349, 351, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 364, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 379
Kropotkin 160, 161, 168, 379
Kuhn 151, 153, 154, 188, 195, 218, 219, 247, 276, 291, 332, 376, 379

L

Lacan 83, 121, 188, 304, 379
Lakatos 188, 193, 195, 213, 218, 231, 239, 276, 314, 317, 332, 370, 379
Lorenz 159, 162, 163, 165, 166, 198, 380

M

Maliandi 5, 225, 253, 254, 256, 360, 380
Marcuse 58, 93, 94, 109, 149, 165, 172, 173, 183, 188, 223, 304, 305, 345, 366, 367, 380
Marí 192, 196, 198, 273, 360, 380
Marinetti 173, 380
Marx 75, 79, 96, 140, 167, 168, 210, 216, 247, 280, 305, 320, 352, 380
Mombrú 3, 206, 208, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 222, 380
Morin 43, 44, 45, 380
Moulines 377, 380
Muguerza 380

N

Nagel 377, 381
Naishtat 381, 382
Nietzsche 57, 58, 59, 72, 91, 95, 98, 99, 102, 103, 108, 109, 118, 121, 168, 172, 173, 217, 224, 332, 333, 345, 367, 368, 381

P

Pascal 105, 106, 107, 381
Paz 57, 253, 255, 257, 381
Peirce 82, 206, 248, 381
Piaget 92, 143, 188, 192, 198, 231, 276, 332, 366, 378, 381
Platón 9, 59, 66, 94, 109, 124, 136, 141, 169, 175, 178, 188, 194, 197, 202, 225, 236, 250, 381
Poe 41, 109, 381
Popper 84, 108, 141, 142, 188, 191, 193, 208, 218, 220, 231, 236, 238, 239, 242, 243, 244, 245, 273, 275, 286, 288, 291, 293, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 309, 314, 315, 316, 317, 318, 325, 327, 338, 356, 357, 364, 366, 380, 381
Putnam 27, 247, 249, 250, 251, 381

R

Rorty 209, 382
Russell 77, 188, 205, 223, 259, 382

S

Samaja 186, 347, 360, 382
San Agustín 78, 223, 382
Schiller 182, 183, 382
Schuster 360, 382
Shopenhauer 42, 382
Sipnoza 11, 52, 382
Steiner 180, 181, 383

T

Tarsky 205, 383
Thuillier 245, 383

V

Varsavsky 27, 28, 202, 211, 273, 274, 275, 279, 306, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 366, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 383
Vattimo 200, 383
Vaz Ferreria 71, 72, 359
Voloshinov 209, 210, 383

W

Weber 170, 174, 175, 383

Z

Zizek 207, 208, 218, 383

Índice de categorías

A

Aniquilación 37, 40, 41, 42, 53, 55, 61, 73, 90, 95, 107, 109, 113, 118, 120, 122, 139, 141, 144, 213

Armonía 65, 109, 114, 129, 132, 140, 188, 249, 250, 251

Armónica 79, 108, 137, 218

Asunto 9, 11, 15, 19, 22, 23, 28, 39, 45, 50, 55, 57, 84, 88, 89, 99, 107, 112, 145, 152, 164, 183, 184, 187, 191, 193, 206, 210, 237, 257, 265, 268, 303, 357

Asuntos 9, 10, 11, 15, 36, 53, 112, 115, 151, 153, 184, 190, 268, 280, 300, 355, 357

B

Benéficas 22, 89, 159, 248, 344, 368

Benéfico 77, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 362

Benéficos 13, 21, 25, 48, 89, 158, 219, 259, 307, 319, 340

C

Colonialismo 85, 86, 282, 341, 365

Colonización 84, 85, 86, 111, 200, 203, 205, 208, 266

Complejidad 7, 9, 10, 12, 21, 24, 32, 33, 34, 36, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 80, 99, 102, 106, 110, 113, 126, 127, 140, 142, 143, 152, 155, 176, 185, 187, 193, 198, 210, 212, 215, 230, 233, 235, 265, 289, 295, 300, 341, 349, 355, 357, 359

Complejidades 46, 53, 60, 99, 102

Complejo 15, 32, 39, 45, 49, 53, 54, 55, 74, 99, 102, 120, 132, 140, 154, 155, 169, 173, 174, 176, 193, 202, 210, 211, 236, 241, 244, 254, 273, 276, 305, 313, 314, 342, 349, 364

Conocimiento Benéfico 77, 108, 109, 110, 111, 112, 122

Conocimiento Malicioso 77, 108, 109, 111, 135

Creación 21, 35, 42, 59, 66, 74, 97, 106, 109, 112, 113, 120, 128, 131, 154, 155, 161, 166, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 197, 227, 296, 305, 342

D

Deslizamiento 84, 85, 273, 274, 276, 279, 280, 282, 297, 310, 337

Deslizamientos 84, 86, 200, 281, 293, 301, 345

Desplazamiento 84, 85, 97, 209, 276, 290, 309

Devenir 9, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 44, 51, 55, 57, 59, 61, 73, 75, 76, 77, 78, 87, 88, 89, 94, 100, 101, 103, 107, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 141, 142, 144, 145, 155, 163, 195, 196, 202, 206, 211, 213, 215, 242, 249, 250, 262, 265, 292, 355, 361, 366

E

Estrategia 9, 13, 26, 50, 53, 59, 80, 85, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 132, 135, 147, 153, 156, 181, 186, 188, 190, 249, 255, 275, 294, 296, 303, 309, 355, 357, 358, 362, 365

Estrategias 7, 11, 12, 13, 16, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 41, 43, 62, 70, 72, 77, 78, 79, 81, 86, 91, 92, 94, 103, 106, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 134, 135, 141, 145, 146, 147, 150, 154, 155, 156, 157, 159, 164, 169, 171, 182, 185, 197, 211, 212, 213, 214, 217, 227, 235, 241, 249, 255, 256, 259, 291, 292, 304, 308, 330, 336, 340, 344, 353, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 364

Extra-Científicas 12, 26, 56, 84, 98, 141, 187, 191, 202, 289

Extra-Científicos 27, 138, 187, 188, 191, 195, 210, 235, 286, 288, 302, 317

Extra-Racionales 34, 41, 51, 62, 76, 89, 90, 103, 119, 120, 125, 188, 233, 244, 289

I

Ideas 3, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 44, 52, 54, 56, 62, 71, 72, 77, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 96, 102, 108, 110, 114, 117, 118, 123, 140, 143, 144, 145, 149, 151, 157, 160, 164, 166, 168, 169, 171, 173, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 190, 193, 195, 196, 197, 203, 204, 207, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 223, 247, 250, 254, 255, 259, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 281, 283, 284, 289, 295, 298, 301, 305, 308, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 328, 329, 334, 337, 339, 342, 345, 346, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367

Infiltraciones 83, 86, 199, 200, 279, 285, 293, 301, 307, 345, 346, 359, 363, 364

Intencionalidad 7, 25, 59, 60, 61, 119, 140, 141, 150, 182, 274, 362, 363

Libertad 21, 24, 42, 44, 57, 61, 65, 68, 72, 74, 75, 80, 81, 87, 94, 95, 96, 106, 107, 113, 115, 120, 132, 139, 142, 144, 147, 155, 160, 170, 179, 182, 217, 218, 219, 220, 222, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 277, 288, 294, 320, 327, 328, 333, 340, 341, 342, 344, 351, 353, 357, 358, 359, 360, 362

Lógica De La Voluntad De Poder Ser Con Los Otros 7, 16, 20, 21, 22, 25, 77, 79, 82, 85, 157, 169, 180, 250,

254, 255, 279, 293, 322, 323, 324, 328, 329, 356, 360, 367

Lógica De La Voluntad Del Poder Como Dominio 7, 13, 16, 20, 21, 22, 23, 25, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 90, 97, 102, 109, 114, 115, 124, 157, 195, 213, 250, 275, 293, 323, 324, 329, 344, 353, 356, 358, 360, 367

M

Malicioso 77, 108, 109, 110, 111, 114, 135

Maléficos 21, 25, 114, 159, 219, 340

O

Objetivables 206, 219, 248, 252

Objetivación 71, 72, 119, 124, 185, 337

Objetiviza 123, 125, 150, 248

P

Philia 25, 86, 110, 112, 113, 114, 115, 136, 249, 251, 252, 358, 361, 368

Prácticas 3, 8, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 44, 52, 62, 63, 71, 73, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 93, 102, 106, 112, 114, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 129, 136, 137, 144, 145, 146, 148, 149, 154, 157, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 169, 175, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 203, 206, 209, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 243, 248, 250, 251, 254, 258, 259, 261, 265, 266, 268, 269, 270, 274, 284, 293, 299, 301, 303, 305, 307, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 328, 331, 333, 334, 335, 337, 338, 340, 345, 353, 354, 356, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368

Preservación 23, 55, 77, 78, 80, 95, 106, 113, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 129, 135, 136, 143, 144, 145, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 179, 214, 217

Preservar 44, 55, 66, 92, 113, 118, 126, 128, 135, 176, 198, 209, 249, 252, 338, 340, 352

R

Redes De Totalidades 10, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 54, 55, 56, 73, 75, 77, 81, 87, 88, 89, 95, 96, 101, 106, 107, 109, 113, 114, 126, 150, 155, 202, 212, 214, 215, 216, 226, 230, 234, 260, 265, 268, 292, 355, 357, 359, 363

Redes De Totalidades Discretas 10, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 54, 55, 56, 73, 75, 77, 81, 87, 88, 89, 95, 96, 101, 106, 107, 109, 113, 114, 126, 150, 155, 212, 214, 215, 216, 226, 230, 234, 260, 268, 292, 355, 357, 359, 363

S

Sabe 35, 37, 53, 76, 92, 98, 101, 110, 115, 116, 119, 139, 140, 179, 230, 232, 233, 234, 247, 254, 275, 280, 299, 312, 325

Saber 11, 17, 20, 36, 37, 41, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 68, 73, 80, 86, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 110, 111, 112, 113, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 134, 135, 139, 141, 142, 144, 172, 189, 195, 196, 197, 207, 209, 210, 212, 218, 220, 223, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 246, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 281, 294, 314, 323, 346, 356

Saberes 10, 12, 13, 18, 41, 44, 52, 85, 103, 109, 115, 120, 140, 143, 144, 167, 170, 190, 197, 210, 213, 258, 272, 329, 355, 361

Sabiduría 25, 34, 35, 36, 54, 57, 58, 59, 87, 89, 96, 98, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 139, 143, 153, 196, 232, 358

Sapiencia 25, 33, 34, 41, 44, 51, 54, 61, 63, 66, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 108, 109, 110, 113, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 140, 155, 162, 186, 202, 212, 217, 223, 227, 230, 233, 235, 241, 252, 265, 314, 317, 329, 356, 358, 359, 361, 367, 368

Significa 50, 52, 76, 116, 117, 120, 130, 131, 145, 154, 173, 178, 181, 206, 222, 231, 236, 252, 262, 277, 328

Significación 7, 16, 20, 24, 25, 33, 42, 44, 49, 50, 51, 61, 62, 63, 70, 71, 80, 81, 94, 109, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 135, 136, 140, 141, 145, 146, 151, 153, 176, 177, 186, 194, 196, 197, 203, 206, 207, 208, 215, 227, 241, 268, 279, 358, 359, 360

Significaciones 14, 19, 34, 42, 63, 81, 117, 121, 124, 125, 130, 132, 144, 147, 162, 166, 186, 190, 211, 215, 266, 292, 313, 314, 356

Significado 26, 33, 50, 59, 67, 71, 80, 81, 83, 84, 119, 120, 121, 123, 148, 150, 151, 161, 166, 173, 179, 203, 220, 227, 236, 255, 258, 308, 323, 334, 347

Significador 61, 69, 123, 135, 146, 177, 196

Significadora 25, 59, 119, 121, 122, 134, 176, 197, 365

Significadoras 12, 25, 26, 131, 132, 144, 145, 366, 367

Significados 20, 83, 114, 151, 172, 177, 180, 279, 282, 314, 345

Significante 50, 81, 120, 125, 133, 154

Significar 11, 16, 20, 25, 33, 59, 60, 61, 70, 118, 119, 120, 121, 123, 145, 146, 147, 150, 163, 196, 218, 244, 274, 284, 292, 306, 359, 361, 362, 363

Significarla 11, 140, 150, 191, 203, 274

Significativo 15, 34, 45, 125, 146, 296, 350, 356

Sophía 3, 7, 25, 107, 108, 110, 115, 358, 368

Suceso 40, 86, 87, 88, 101, 172, 241

Sucesos 81, 86, 89, 329

T

Tensión-Contradicción 9, 16, 22, 55, 78, 87, 109, 111, 114, 132, 142, 143, 144, 186, 356, 359, 360, 367

Teorías 12, 17, 18, 41, 42, 43, 44, 68, 82, 83, 84, 85, 86, 94, 97, 99, 134, 136, 138, 139, 140, 144, 151, 152, 163, 173, 174, 176, 183, 188, 189, 190, 191, 195, 196, 197, 199, 200, 207, 210, 215, 217, 225, 235, 239, 240, 243, 244, 245, 248, 262, 273, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 291, 298, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 335, 341, 349, 351, 353, 356, 362, 363, 365

Totalidad 9, 10, 24, 25, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 71, 73, 74, 75, 78, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 101, 105, 108, 110, 113, 119, 120, 121, 122, 126, 130, 131, 134, 135, 138, 140, 142, 143, 144, 180, 200, 202, 215, 249, 305, 308, 349, 355, 357, 359

Totalidad Discreta 10, 36, 38, 40, 50, 51, 53, 54, 75, 78, 87, 93, 101, 110, 119, 120, 121, 122, 215, 305, 349

Totalidades 10, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 51, 53, 54, 55, 56, 73, 75, 77, 81, 87, 88, 89, 95, 96, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 126,

150, 155, 182, 202, 212, 214, 215, 216, 226, 230, 231, 234, 260, 265, 268, 286, 292, 355, 357, 359, 363

Tráficos 86, 281, 293, 301, 307, 345, 359, 363

Trascendencia 7, 54, 57, 86, 94, 95, 97, 120, 126, 144, 151, 170, 178, 179, 180, 184, 223, 226, 227, 228, 229, 231, 299, 330

V

Verdad 18, 23, 32, 36, 37, 38, 43, 45, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 79, 81, 87, 96, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 117, 121, 123, 124, 125, 127, 131, 133, 134, 138, 139, 141, 142, 145, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 167, 172, 173, 175, 176, 177, 186, 189, 201, 202, 210, 220, 221, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 270, 273, 274, 276, 280, 281, 282, 284, 286, 287, 289, 291, 299, 304, 308, 312, 313, 314, 324, 326, 327, 328, 331, 333, 337, 339, 343, 353, 356, 358, 359, 360, 361, 365, 367

Voluntad 7, 13, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 55, 58, 60, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 90, 95, 97, 102, 106, 109, 113, 115, 124, 137, 140, 144, 153, 157, 169, 171, 176, 180, 182, 195, 196, 198, 199, 211, 213, 216, 217, 221, 237, 250, 252, 254, 255, 256, 268, 275, 279, 293, 300, 306, 322, 323, 324, 328, 329, 341, 343, 344, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368