

El dominio técnico: Socavación del sujeto de vida

Francisco Ávila-Fuenmayor

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (UNERMB).

E-mail: favilaf@cantv.net ~ ciceron.geo@yahoo.com

Resumen

En la historia de la racionalidad se imbricaron los conceptos de racionalidad y ciencia, que sirvió para que el capitalismo se perpetuara en el poder. El objetivo del trabajo es presentar parte del modelo de acción comunicativa habermasiano y los postulados de Bachelard y Foucault en su interpretación de la realidad utilizando los conceptos de poder, conocimiento y verdad. Como conclusión, destaca que el cientismo representa un problema directamente político, en cuanto refuerza una concepción general de la ciencia que legitima los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica.

Palabras clave: Episteme, obstáculo epistemológico, poder, frontera epistemológica.

The Technical Domain: The Undermining of the Subject of Life

Abstract

In the history of rationality, the concepts of rationality and science were overlapped, and this prolonged the power of capitalism. The objective of this paper is to present part of the Habermasian model of communicative action and the postulates of Bachelard and Foucault in their interpretation of reality utilizing the concepts of power, knowledge and

truth. As a conclusion, it is pointed out that scientism represents a direct political problem in that it reinforces a general conception of science that legitimizes technocratic control mechanisms and excludes a rational manner of delucidation that includes the practical problems.

Key words: Episteme, epistemological obstacle, power, epistemological frontier.

INTRODUCCIÓN

El siglo que comienza, se caracteriza por una crisis de amor y solidaridad entre los seres humanos. Estamos sumergidos en un mundo en el cual la cantidad de bienes de fortuna que poseamos parece ser la cualidad resaltante de la existencia y la razón por la que vivimos, soslayando valores como la moral, la justicia, la equidad y la ética, que siempre han caracterizado -en casi todas las épocas- las luchas del hombre por alcanzar un humanismo histórico.

En este sentido, la historia de la modernidad nos permite observar a países altamente industrializados, cada vez más alejados de la filosofía de los valores y más interesados en el desarrollo de una racionalidad del poder. Dichos países han puesto todos sus esfuerzos en procurar el dominio tecnológico del ámbito de lo social, económico y político, con el propósito de controlar hegemónicamente todas las esferas de las prácticas sociales de producción.

Igualmente, podemos argumentar que la racionalidad es inherente a la naturaleza misma del sistema capitalista, que se consolida como tal en el siglo XVIII. Para imponerse, los científicos lucharon frontalmente contra el predominio del principio teológico que constituía el orden feudal, al tiempo que convivieron, desde el Renacimiento en el siglo XV y XVI, con la filosofía, la religión, la masonería, la astrología, la metafísica y lo esotérico. Así pudo constituirse la ciencia como la única vía de explicación de la realidad natural en el caso de las ciencias naturales y de la realidad social en el caso de las ciencias sociales.

En el estudio de la racionalidad podemos remontarnos al programa de Descartes, que puede muy bien resumirse en la expresión “Pienso, luego existo”, y que constituye la tesis central del racionalismo moderno, unido a las reglas del método y la duda que se tiene previamente, acerca del saber acumulado en la historia del mundo.

Este modelo de la razón, era contrario tanto a lo que postulaba Galileo quien introdujo el criterio experimental en la ciencia moderna como al pensamiento de Francis Bacon en Inglaterra quien fundamentó la ciencia a partir del empirismo. El pensador inglés argumentaba que el origen del conocimiento estaba en la experiencia del investigador y consideraba que la esencia última del conocimiento estaba en el objeto de estudio. En consecuencia, el método de estudio debe ser el inductivo.

En ambas perspectivas, es decir, la racionalista y la empirista, se trata de eliminar todo lo que representa subjetividad, y lo racional empieza a predominar. Así nació definitivamente una nueva concepción de la ciencia, de la realidad, de la vida y del universo.

Esta racionalidad se insertó en la sociedad, utilizando a la escuela como vehículo de distribución, al convertirse la ciencia en el único saber que proporciona la verdad. Así pues, ciencia y verdad absoluta se convirtieron en sinónimos, es decir, eran lo mismo. Esto va sucediendo desde el mismo momento en que empieza a emerger el capitalismo, como sistema social universal, hegemónico y concreto.

Podemos afirmar, que en el proceso de nacimiento y desarrollo de la racionalidad se buscaron respuestas a los nuevos problemas y necesidades del hombre. Pero esto sólo era posible si se imponía la racionalidad a través de la ciencia y la técnica. De tal manera que la idea era imbricar los conceptos de racionalidad y ciencia. Esta imbricación sirvió de inspiración ideológica para quienes liderizaron el capitalismo, ya que asumieron la ciencia y la técnica como medio para imponerse y perpetuarse en el poder.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

2.1. La razón cosificada de la ciencia

Estamos imbuidos en un mundo en el que el dominio de la racionalidad técnica lo abarca casi todo, tanto en nuestra forma de supervivencia histórica como en nuestra relación con la Naturaleza.

Hoy, tenemos un cosmos cada vez más carente de conciencia social y ciudadanía política, puesto que no se reconocen por igual el derecho que todos tienen a que les sean reconocidos sus derechos humanos. La sociedad no ha dejado de ser una sociedad estratificada en función del orden de poder con el que se representa el universo de la razón.

Es que en nombre de la ciencia y de la técnica se pregona un falso “progreso científico”, que no logra resolver en verdad, los complejos problemas de sobrevivencia que presentan la mayoría de los seres humanos en los llamados países en vías de desarrollo. El nuevo ídolo de la “razón técnica”, aliena mucho más al hombre: Un ejemplo lo tenemos en que antes de convivir como aliado de la naturaleza, para mejorar su habitat en la tierra, aquél procura arrancarle de sus entrañas todas sus riquezas con el objeto de lograr beneficios económicos para incrementar el poder político.

Una consecuencia de ello, es la contaminación exagerada del aire que respiramos, de las fuentes de agua y del ambiente. Así vemos que los temas relativos a la deforestación de las selvas tropicales y la destrucción progresiva de la capa de ozono, se han convertido en temas políticos y de preocupación ciudadana en todo el mundo.

En este mismo orden de ideas, muchas de las ideas del alemán Horkheimer siguen la senda dejada por Weber de crítica abierta al positivismo y al dominio racional del hombre sobre el hombre. En tal sentido, el representante de la Escuela de Frankfurt había postulado la razón instrumental como *razón subjetiva* contraponiéndola a la razón objetiva pero vinculada con el destino del hombre. De esta manera, suministraba así una interpretación ontológica del mundo, el cual se había entendido como parte de un orden cosmológico siguiendo los lineamientos del *Da-sein* de Heidegger. Mediante esta línea de pensamiento, los sistemas filosóficos de la razón objetiva llevaban a descubrir una estructura fundamental del *ser* del cual se derivaría el destino del hombre.

Luego, Lukács siguiendo a Marx critica el progreso técnico-científico representado por el avance de las ciencias, asignándole un papel ideológico a la ciencia en una clara tendencia hacia la cosificación. El resultado en la práctica fue que las fuerzas productivas técnico-científicas se imbricaron con las relaciones de producción y perdieron de manera determinante su capacidad de disolver el sistema capitalista, reduciéndose según Horkheimer, Adorno y Marcuse mencionados por Habermas (1987) en una *falsa* totalidad.

De esta manera, la Ciencia suplantó sin mayores dificultades a la Religión en la interpretación de la naturaleza. Ahora, los fenómenos naturales y los problemas que se derivan de ellos, exigen una nueva explicación pero ahora descansan en una actitud de tipo técnico.

Esta institucionalización del desarrollo científico-técnico es lo que ha permitido a la Ciencia y a la Técnica convertirse en fuentes de legitimación ideológica, de una organización socioeconómica irracional e injusta y del poder político que la controla. Los argumentos dados por Habermas (1994), explican que la revalorización grandiosa del capital abstracto, es decir, del capital que se revaloriza sobre la base de la apropiación privada, es suministrada por el desarrollo de la Ciencia y de la Técnica.

Dicha revalorización es la que permite mantener una alta tasa de crecimiento económico y ésta es la que posibilita los incrementos en los niveles de consumo. Así que, el desarrollo científico-técnico aparece como la variable independiente de la que depende todo lo demás.

2.2. Popper y Habermas contra el cientismo

Karl Popper (1980), antipositivista y antimarxista, se opuso abiertamente a los epistemólogos con inclinaciones empiristas que siguen los postulados del positivismo, ya que sostienen que el método de inducción es el único que puede proporcionar un criterio de demarcación apropiado. Los positivistas interpretan el problema de la demarcación como si fuese un problema de la ciencia natural; en lugar de considerar que están ante la tarea de proponer una convención apropiada; creen que deben descubrir una diferencia -que existiría en la naturaleza de las cosas- entre la ciencia empírica por una parte y la metafísica por otra.

Para el epistemólogo austro-inglés, el criterio inductivista de demarcación no consigue trazar una línea divisoria entre los sistemas científicos y los metafísicos, ni tampoco explicar por qué ha de asignar a unos y otros el mismo estatuto. En su lugar, deja de lado esta querrela y define los conceptos de ciencia empírica y de metafísica de tal manera, que ante un sistema dado de enunciados, seamos capaces de decir si corresponde o no a la ciencia empírica estudiarlo más de cerca.

Al seguir nuestra interpretación del tema de la racionalidad, vemos que la racionalidad tecnológica ha reducido todo a simples medios para el dominio político del hombre sobre el hombre y sobre la naturaleza, tal como postula Marcuse (1964). Tal dominio, en su ejercicio de perfeccionamiento llega a avasallar a la naturaleza mediante una racionalidad dañina que trata de perpetuar la miseria, la pobreza, y la injusticia en el seno de la sociedad.

En tal sentido, es necesario entonces, postular un nuevo paradigma, como es el de la acción o racionalidad comunicativa. En dicho paradigma se considera al lenguaje como medio genuino de entendimiento, según esgrime Habermas (1994), que contrapone al paradigma de la acción técnica, ya que la racionalidad tecnológica tiene como objetivo, el dominio político mediante la tecnificación del mercado.

La teoría habermasiana se basa en una pragmática del diálogo como supuesto para lograr el consenso como vía de comprensión nacional entre los dialogantes. El fin es lograr un consenso de tipo comunicativo que favorezca el pleno desarrollo de una democracia de tipo discursivo, en el que toda la ciudadanía queda incluida y comprometida con los asuntos públicos del Estado.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos, que Habermas es al lado de Gadamer el más conocido de los pensadores alemanes, específicamente de la Alemania de la post-guerra. En su obra se ha destacado como el continuador e innovador de la tradición vinculada a Marx y al llamado “marxismo occidental”, ya que deja de lado los desarrollos leninistas anteriores y posteriores a la Revolución de Octubre y en ese sentido se propone renovar y refundar algunos principios básicos del marxismo.

En definitiva, nuestro autor, tiene suficiente influencia no sólo en los escenarios y ambientes calificados de “izquierda” sino que ha invadido también a toda una comunidad de filósofos y estudiosos que reconocen en Habermas a uno de los pocos “grandes” del pensamiento filosófico de la segunda postguerra.

El autor de *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1987), es la última gran figura de esa tradición de pensamiento filosófico-histórico a la que Hegel y Marx pertenecen. Freud y los tres pensadores Max Horkheimer; Theodor Adorno y Hebert Marcuse (1) que constituyeron la primera generación de la Escuela de Frankfurt son los eslabones de la cadena que unen a Habermas con Marx, Hegel y Kant. En esta línea de pensamiento, Habermas entiende su obra como reconstrucción del Materialismo Histórico y de realización del programa propuesto por Horkheimer-Adorno-Marcuse, es decir, fundamentar una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

Desde el punto de vista histórico, el nombre de Habermas ha estado vinculado, al menos hasta los inicios de la década de los setenta, a la Escuela de Frankfurt a pesar de que el mismo pensador en 1981, quiso po-

nerle límites a dicha vinculación que se fundamentaba particularmente en la Teoría Crítica de la Sociedad Industrializada.

Habermas entiende su obra como reconstrucción del Materialismo Histórico y de realización del programa propuesto por Horkheimer-Adorno-Marcuse, es decir, fundamentar una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad.

El pensador alemán, libraré junto a Adorno y Marcuse, la batalla contra lo que se denomina “Cientismo”. Para nuestro pensador dicha corriente de pensamiento no constituye un problema exclusivamente de carácter universitario sino que representa un problema directamente político, en cuanto refuerza una concepción general de la ciencia que legitima los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica.

La filosofía crítica que Habermas postula como vía para contrarrestar al cientismo -y la cual trata en forma minuciosa en *Conocimiento e interés*, publicada en 1968-(2), permite desde la óptica emancipadora disolver el problema de la ciencia y la técnica en las sociedades avanzadas que funcionaría “como teoría de las ciencias y filosofía práctica al mismo tiempo”.

En la batalla filosófico-política librada inicialmente por Habermas, el cientismo de origen neopositivista, difundido en la segunda postguerra contra las posiciones postexistencialistas de Heidegger -las cuales están presentes en la cultura filosófica oficial de Alemania durante y después del nazismo- son los objetivos teóricos y políticos de mayor relieve de nuestro pensador.

El centro de interés del periplo filosófico-político que traza nuestro autor, es que hace uso del pensamiento de Marx con sus antecedentes en Hegel para elaborar su “filosofía crítica” (Ureña, 1978).

Podemos comenzar diciendo que en el siglo XIX el lenguaje de las ciencias naturales se tomó como único, por lo cual se desechó el valor que tenían las ciencias humanas. Ya en el siglo XX, la aparición de la Teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, revolucionaron el ámbito de las ciencias, ya que los tradicionales conceptos de espacio, tiempo, velocidad, aceleración, fuerza, infinito, se perdieron en vacío.

En este sentido, el reconocimiento de la autonomía de cada una de las ciencias en relación a normas externas a ellas, permitió que el cientis-

mo explotara a todo pulmón, que no existe otro conocimiento verdadero y universal que el conocimiento científico.

El cientismo, que surge como corolario del positivismo, en la que queda a la zaga lo metafísico y lo teológico, postula que sólo tiene validez el mundo científico. En tal sentido, el cientismo coincide con el positivismo en que la felicidad y reconocimiento del hombre está en el desarrollo de las ciencias y de sus técnicas. Únicamente la ciencia y no la filosofía podrá suministrar la satisfacción de todas las aspiraciones del hombre en el universo.

El positivismo en su epistemología, acusa la invalidez de los discursos religiosos y filosóficos, los cuales deben ser sustituidos por el discurso científico, es decir, reemplazados por la ciencia. Jacques Monod, premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1965, “delimita el campo del saber científico frente al del conocimiento animista, término con el cual se designa al saber subjetivo que carece de validez universal” (Ávila, 1993: 142). A tales efectos, Monod coloca en los animismos o ideologías tanto al cristianismo como al marxismo.

En tal sentido, la modernidad, avalando los principios del realismo-empirista postula que el conocimiento científico es el único instrumento por medio del cual el sujeto de vida, como único ser pensante es el poseedor de la razón y sus verdades absolutas (Cardozo y Márquez, 2003: 21).

Pero Habermas en su confrontación teórica hacia las filosofías positivistas de la modernidad, propone una filosofía crítica propia que pretende superar los límites de la tendencia neo-positivista como de los límites del marxismo y de la misma Teoría Crítica; una filosofía crítica que revisa el marxismo para adaptarlo a los nuevos tiempos. De esta manera la filosofía habermasiana quiere interpretar una filosofía crítica revolucionaria que pretende ser un símil de la de Marx en su época.

Para nuestro autor, en lugar de la naturaleza explotada podríamos buscar a la naturaleza fraternal. Es decir, podemos comunicarnos con la naturaleza en vez de dedicarnos a trabajarla cortando la comunicación. Y la subjetividad de la naturaleza no podrá ser liberada hasta que los hombres no demuestren una comunicación libre de dominio.

En esta misma línea de pensamiento, para nuestro autor, sólo cuando los hombres se comuniquen sin coacciones y cada uno pueda reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como

un sujeto y no sólo como postulaba el idealismo alemán, como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como otro sujeto.

Así que la alternativa a la técnica existente, el proyecto de una naturaleza como interlocutor en vez de como objeto pudiera ser alcanzable si utilizamos la estructura de la interacción simbólicamente mediada en vez de la acción racional con respecto a fines. En efecto: “En lugar de tratar a la naturaleza como objeto (...) se la podría considerar como interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal” (Habermas, 1994: 62). Estos dos proyectos son proyecciones del trabajo y del lenguaje, por tanto de la especie humana en su totalidad y no de una época o determinada clase o de una situación superable. Si no es admisible la idea de una técnica tampoco es admisible la idea de una nueva ciencia, ya que la ciencia moderna es obligada a mantener la actitud de una disposición técnica.

2.3. El antropocentrismo como sistema filosófico de la modernidad

Con el advenimiento de la ciencia se instituyó la científicidad y con ella el discurso de la racionalidad, que bajo el signo de un entramado ideológico, se instauró como explicación de la realidad. Así, la ciencia no sólo ha sido factor influyente al suministrar sentido al devenir de la humanidad sino que se ha adosado de tal forma a ella, hasta confundirse con el ser mismo de la humanidad, trastocándola.

Michel Foucault y Gaston Bachelard, ambos de origen francés, fueron pensadores que estudiaron el poder, el conocimiento y la verdad. El primero, Foucault, que en sus inicios fue un estudioso de la historia de las ideas, nos muestra cómo el saber científico se difunde, da lugar a conceptos filosóficos, y toma forma eventualmente en obras literarias; pero además, también nos enseña cómo unos problemas, unas nociones, unos temas pueden emigrar del campo filosófico en el que fueron formulados hacia el ámbito científico o político, convirtiéndose en discursos.

Podemos decir, que este intelectual siempre luchó por reencontrar nuevas formas individuales y colectivas de poder que permitieran un redimensionamiento de sus formas habituales de realización.

Gaston Bachelard, el segundo de los nombrados, estudia la categoría de “verdad”, que considera como la base de las teorías del conocimiento y según la cual, las verdades producidas por la ciencia, se estable-

cen a lo largo de un proceso. Esta afirmación, se puede constatar con una simple investigación empírica en la historia de la filosofía.

En tal sentido, la filosofía idealista manifiesta constantemente que “busca” la verdad; y si no la busca la cuestiona, la desvela. En cualquier caso, existe una estrecha relación con ella. Sin embargo, se llega a comprender su verdad cuando se haya descubierto en la pareja Sujeto-Objeto que es la pareja categórica principal de estas teorías, su invariante básica. Así, se dice que un conocimiento es verdadero, es decir, científico, cuando Sujeto=Objeto. Esta doble reflexión de una doble presencia es el conocimiento. Esta es la verdad que defienden los filósofos idealistas.

En esta misma línea de pensamiento, postula, que una verdad no puede ser considerada en forma absoluta en cuanto a ser considerada como el punto de perfección del conocimiento sino que siempre es un tramo más de un proceso permanente de aproximaciones.

Los conceptos de “**frontera epistemológica**” y “**obstáculos epistemológicos**” (3) son a nuestro modo de ver dos de las principales contribuciones de Bachelard al ámbito de la epistemología o como dice él mismo, al terreno de la filosofía científica. La expresión “frontera epistemológica” conlleva a que el proceso de establecimiento de las verdades científicas en un proceso sin fin, es decir un proceso permanentemente dialéctico, que se conoce con el nombre de “círculos hermenéuticos” o “círculos virtuosos”.

Igualmente, la expresión “obstáculos epistemológicos” traduce que en el mismo acto de conocer aparecen, una serie de pausas, interrogantes e inquietudes. En este mismo sentido, argumenta que el conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta sombras en algún lado. En consecuencia, el pensamiento empírico es claro *después*, al mirar retrospectivamente sobre un pasado de errores, allí encontramos la verdad. Esto puede resumirse en la expresión “frente a lo real, lo que se cree saber claramente ofusca lo que deberíamos saber” (Bachelard, 1973: 188).

En el estudio del poder, disiente de la afirmación de que el poder debe entenderse como algo intrínseco al aparato del Estado, el cual dependería de un modo de producción que sería su infraestructura. Por el contrario, destaca que el poder no es una mera sobreestructura, es decir, toda economía supone unos mecanismos de poder intrínsecos a ella, a pesar de que es posible hallar correspondencias en cierto sentido estricto-

tas, entre un modo de producción que esgrime algunas necesidades y un conjunto de mecanismos que se ofrecen como solución.

Ante el axioma según el cual, el poder actúa por medio de mecanismos de represión e ideología, manifiesta que ambas no son más que estrategias extremas del poder que en modo alguno se contenta con excluir o impedir, o hacer creer y ocultar. En cambio, sostiene que “el poder produce a través de una transformación técnica de los individuos (...) el poder produce lo real” (Foucault, 2001: 11).

2.4. Congruencia entre poder y saber

En sus estudios sobre el funcionamiento del poder en la sociedad, Michel Foucault, considera que cada época cultural posee un código fundamental, un orden o configuraciones que adopta el saber –que Foucault llama *episteme*- lo que se dice y se calla en aquella cultura y sobre cuyo fondo se elaboran, piensan e interpretan los objetos (*a priori histórico*).

En *Las palabras y las cosas* (1999a), el pensador francés, explicita que los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus percepciones, sus cambios, sus valores, sus técnicas, la jerarquización de sus prácticas, fijan previamente para cada hombre los órdenes empíricos con los que tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.

En otras palabras, para el autor de *La Arqueología del Saber* existe un tejido de relaciones culturales que conforman el carácter gnoseológico de la realidad. Dicha realidad es la que produce el espacio de la *episteme*, genera sus leyes, sus validaciones, etc. Este orden y espacio de la racionalidad se genera por una forma de poder que los instaura, no sólo políticamente, sino científicamente.

En este mismo orden de ideas, postula que si quisiéramos saber qué es el conocimiento, no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia o de ascetismo como característica del filósofo. Para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos acercarnos a él como políticos y no como filósofos; debemos comprender las relaciones de lucha y de poder, la manera de cómo se odian entre sí los hombres, cómo procuran dominarse unos a otros, entonces comprenderemos en qué consiste el conocimiento.

En otro orden de ideas, de Foucault podemos decir, que al lado de su veta suprahistórica también mostró interés por el estudio del poder y del régimen de verdad, siguiendo el sendero iluminado por Nietzsche.

En tales circunstancias, afirma que la verdad no es ajena a la cuestión del poder; la verdad se produce en atención a múltiples relaciones y luchas por el poder, agonísticas permanentes en las instituciones y en amplio ámbito de los saberes.

Así pues, cada sociedad erige su política de la verdad, cada sociedad construye los rituales que permiten aceptar la verdad y descartar lo que considera falso. De tal manera, que la verdad no está más allá del poder, está en permanente interacción con el poder y los efectos de éste la impactan conminándola a sufrir mutaciones.

Retomando ahora el tema del estudio de la racionalidad, del poder y de la verdad por parte de Foucault, éste postula que hoy día una de esas formas de poder político lo constituye la *razón tecnológica*; más, cuando ésta ejerce un dominio casi absoluto que satura ampliamente el espacio político, en el que se dan las decisiones públicas que orientan a la sociedad y al Estado hacia un mercado de intercambios de todo tipo, con la finalidad de justificar y reproducir el sistema de la razón capitalista en su versión más inhumana, la razón neoliberal.

La nueva *episteme* de la razón técnica, contribuye al orden del poder político establecido porque sirve de soporte ideológico a las relaciones de producción, a fin de que el conjunto de todas las relaciones sociales giren sobre un centro de poder cada vez más hegemónico: el de los intereses de la racionalidad técnica.

A favor de Michel Foucault, podemos decir que siempre luchó por reencontrar nuevas formas individuales y colectivas de poder que permitieran un redimensionamiento de sus formas habituales de realización.

Particularmente, se refiere a los saberes tecno-científicos, la nueva *episteme* de la razón técnica que orienta el orden del poder político establecido en las sociedades capitalistas y sus relaciones de producción, que permitió que las relaciones sociales girasen sobre un centro de poder hegemónico que terminaron en el caso del nazismo-fascismo, por justificar la barbarie, el terror y los crímenes contra la humanidad.

2.5. La verdad como fundamento de la ciencia

Para Gaston Bachelard las filosofías del conocimiento parecen estar en período de decadencia, en virtud de que los esfuerzos del saber parecen estar orientados por un utilitarismo, es decir, los conceptos científicos parecen estar regidos por valores de utensilidad.

Esto explica que el hombre de ciencia, de pensamiento, esté considerado como un hombre abstracto. Pero Bachelard defiende al hombre de pensamiento científico al postular que “la ciencia es uno de los testigos más reales de la existencia esencialmente progresiva del ser pensante” (Bachelard, 1973: 21).

En esta misma línea de pensamiento, el epistemólogo francés considera que la filosofía científica debe, de algún modo, destruir sistemáticamente los confines o límites que la filosofía tradicional había impuesto a la ciencia. Es decir, hay que evitar que el pensamiento científico conserve restos de las limitaciones filosóficas; en consecuencia, la filosofía científica debe renunciar a la realidad inmediata y ayudar a la ciencia a convertirse en una pedagogía científica.

Al lado de la veta epistemológica, Bachelard ha sido un estudioso de la verdad, que la considera como “el cimiento de las teorías del conocimiento y según la cual, las verdades producidas por la ciencia, se establecen a lo largo de un proceso” (Lecourt, 1975: 61)

Para el pensador francés, una verdad no puede ser considerada absoluta en el sentido de que se considere como el punto final o de perfección del conocimiento sino que siempre es una etapa de un proceso de creciente aproximación. Ambas proposiciones permiten a dicho autor, introducir la historia en la verdad sin caer por ello en el relativismo. De hecho, una verdad es siempre relativa sin que por ello deje de ser verdad.

En esta línea de pensamiento, el filósofo francés utiliza el concepto de “**frontera epistemológica**”. Al efecto nos dice Bachelard mencionado por Lecourt: “filosóficamente, toda frontera absoluta propuesta a la ciencia es indicio de un problema mal planteado y que por consiguiente, el proceso del establecimiento de las verdades científicas es un proceso sin fin” (Lecourt, 1975: 63). Esto en clara referencia a quienes a finales del siglo XIX, habían planteado dificultades para el crecimiento de la física moderna al declarar que el conocimiento humano es limitado e incapaz de resolver por sus propias fuerzas los enigmas del universo.

En este mismo orden de ideas, postula en consecuencia, que en la historia de las ciencias existen unos “saltos”, “brincos”, “fallas” o “rupturas”, para designar *las discontinuidades entre conocimiento común y conocimiento científico*. Estas discontinuidades son producidas porque a medida que progresan las ciencias, resultan nuevos conocimientos que agrietan y luego derriban sus principios iniciales para generar otros nue-

vos. Esto se resume en que el movimiento dialéctico consiste en “destruir para crear” (Lecourt, 1975: 67).

En este sentido, Bachelard nos dice que la verdad científica se impone por sí misma, es decir, “no está a la espera de una “fundación” o de una garantía filosófica” (Lecourt, 1975: 57) .

El autor de *Epistemología* argumenta que si no hay pregunta, interrogante, no puede haber conocimiento científico. Un **obstáculo epistemológico** se incrusta en el conocimiento tradicional, incuestionado, esto es, costumbres intelectuales que fueron útiles y sanas pueden a la larga, entorpecer la investigación. La explicación que asume el pensador francés es que el instinto formativo acaba cediendo ante el instinto conservador. En otras palabras, llega un momento en que algunos hombres de ciencia prefieren lo que confirman *sus saberes* que aquellos aspectos que lo contradicen o lo que es lo mismo, prefieren las respuestas a las preguntas. Entonces el crecimiento científico se detiene.

En este sentido, Bachelard sostiene que la noción de obstáculo epistemológico puede estudiarse en el desarrollo histórico del pensamiento científico y en la práctica de la educación. Todo lo que encontramos en la historia del pensamiento científico, está lejos de servir efectivamente a la evolución de este pensamiento. “Ciertos conocimientos, incluso justos, detienen demasiado pronto investigaciones útiles” (Bachelard, 1973: 187-188).

CONCLUSIONES

En los últimos tiempos estamos viviendo en el ámbito filosófico y político mundial una angustiada preocupación por el destino del hombre y de la Naturaleza. El grado de confianza que se había forjado en la posibilidad de un mundo más humano y natural organizado y controlado por la razón científica, ha permitido poner en duda la fuerza de esta razón, cuando la sociedad y el Estado prescinden de las necesarias relaciones axiológicas con las cuales definir las bases existenciales y materiales de la vida de los seres humanos (Cardozo y Márquez, 2003: 13).

Así vemos que desde la desacralización del discurso de la modernidad, iniciada por Nietzsche, pasando por las reflexiones de de Levi-Strauss sobre el rol de la conciencia mítica como enemiga secreta de la ciencia del hombre, hasta las duras razones esgrimidas por Jonas sobre las devastadoras consecuencias de la razón moderna depredadora de la

Naturaleza, se percibe una angustia existencial acerca del futuro del sujeto de vida y de la humanidad. Es necesario una nueva forma de pensar el sentido de la historia, que parte de una conciencia planetaria respetuosa de la diversidad cultural y del medio ambiente como algunos pensadores la han calificado (Cardozo y Márquez, 2003: 13).

La historia de la modernidad nos presenta a países altamente industrializados cada vez más alejados de la filosofía de los valores y más interesados en el desarrollo de una racionalidad del poder, que han puesto todos sus esfuerzos en procurar el dominio tecnológico del ámbito de lo social, económico y político, con el propósito de controlar hegemónicamente todas las esferas de las prácticas sociales de producción.

En este sentido, la racionalidad es inherente a la naturaleza misma del sistema capitalista como ya expresamos en la introducción de este trabajo y que logra establecerse definitivamente en el siglo XVIII. De esa manera el conocimiento científico ejerció su predominio sobre el conocimiento revelado al tiempo que se mantenían otros saberes como la filosofía y la metafísica. Así que se consolidó la ciencia y logró su *telos* al servir como única vía racional para interpretar la realidad natural y social.

Además, observamos cómo el uso indiscriminado de la racionalidad tecnológica, cuando ésta hace caso omiso de los principales principios éticos y morales de convivencia humana, genera un efecto perverso que limita significativamente el desarrollo pleno de los seres humanos.

Hoy, tenemos un mundo cada vez más carente de conciencia social y ciudadanía política, puesto que no se reconocen por igual el derecho que todos tienen a que les sean reconocidos sus derechos humanos. La sociedad no ha dejado de ser una sociedad estratificada en función del orden de poder con el que se representa el universo de la razón.

Es que en nombre de la ciencia y de la técnica se pregona un falso “progreso científico”, que no logra resolver en verdad, los complejos problemas de sobrevivencia que presentan la mayoría de los seres humanos en los llamados países en vías de desarrollo. El nuevo ídolo de la “razón técnica”, aliena mucho más al hombre: Un ejemplo lo tenemos en que antes de convivir como aliado de la naturaleza, para mejorar su hábitat en la tierra, aquél procura arrancarle de sus entrañas todas sus riquezas con el objeto de lograr beneficios económicos para incrementar el poder político.

Una idea más antes de cerrar este trabajo. Necesitamos repensar el Humanismo que hizo de los rinacistas, seres humanos preocupados por el hombre, por su forma de vida, por sus sentimientos, por la poesía, por la novela y por el arte. Necesitamos, releer la obra “Utopía” -en la que Tomás Moro realiza una dura crítica a la sociedad de su tiempo- y adaptarla a las actuales circunstancias de nuestra época, así como renovar los postulados de Erasmo de Róterdam, quien insistía en el perfeccionamiento del hombre mediante una disciplina intelectual.

Notas

1. Marcuse, Adorno y Horkheimer constituyen la primera generación de la Escuela de Frankfurt. A este efecto véase Ureña, Ernesto, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada*. Editorial Tecnos, Madrid. 1978. p. 15.
2. Conocimiento e interés es un ensayo que publicó Habermas en 1968. No obstante, aparece como el capítulo final del libro *Ciencia y técnica como ideología* (1994), páginas 159 -181.
3. Para ampliar el conocimiento del concepto de “frontera epistemológica” véase p. 22 y siguientes. Para el caso de del concepto de “obstáculos epistemológicos”, véase el capítulo III Psicoanálisis del conocimiento objetivo, p. 187 y siguientes. Ambos en *Epistemología: textos escogidos por Dominique Lecourt* (1973).

Bibliografía

- ÁVILA FUENMAYOR, F. 1993. *Diagnóstico de la educación superior latinoamericana*. Tomo II. Editorial ARS Gráfica. Maracaibo, República Bolivariana de Venezuela.
- ÁVILA FUENMAYOR, F. 2004. **El rol político de la tecnología: una crítica a la racionalidad moderna**. Tesis doctoral. Doctorado en Ciencias Humanas. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia. Maracaibo, República Bolivariana de Venezuela.
- BACHELARD, G. 1973. **Epistemología: Textos escogidos por Dominique Lecourt**. Traducido al castellano por Elena Posa. Editorial Anagrama. Barcelona.
- CARDOZO, L. y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. 2003. **Crítica a la razón productiva de la modernidad y discurso filosófico ambientalista post-**

moderno. Editorial ARS Gráfica S.A. Maracaibo, República Bolivariana de Venezuela.

FOUCAULT, M. 1994. **Estrategias de poder.** Traducido al castellano por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

FOUCAULT, M. 2001. **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.** Editorial Alianza editorial S. A. Madrid, y Materiales S. A. de Estudios y Publicaciones. Madrid.

FOUCAULT, M. (1999a). **Las Palabras y las Cosas.** Vigésimonovena edición en español. Siglo XXI editores S.A. México

FOUCAULT, M. (1999b). **La Arqueología del Saber.** Decimonovena edición. Siglo XXI editores S. A. México.

HABERMAS, J. 1987. **Teoría de la acción comunicativa.** Tomo I. Editorial Taurus. Madrid. España.

HABERMAS, J. 1994. **Ciencia y técnica como ideología.** Traducción al castellano de Manuel Jiménez redondo y Manuel Garrido. Tecnos. Madrid, España.

LECOURT, D. 1975. **“Bachelard o el día y la noche: Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico”.** Traducido al castellano por Joaquín Jordá. Editorial Anagrama. Barcelona.

MARCUSE, H. 1964. **El Hombre Unidimensional.** Joaquín Mortiz. México.

POPPER, K. 1980. **La lógica de la investigación científica.** Quinta reimpre-
sión. Editorial Tecnos. Madrid.

UREÑA, E. 1978. **La teoría crítica de la sociedad de Habermas: la crisis de la sociedad industrializada.** Editorial Tecnos, Madrid.