

Ciencia, Libertad y Ética

Una mirada paradigmática

Juan Manuel Uribe Cano

Filósofo y Magíster en Ciencias Sociales con énfasis en Psicoanálisis, Cultura y Vínculo Social de la Universidad de Antioquia. Profesor de los programas de Educación de la Facultad de Ciencias Sociales y Educación de la Corporación Universitaria Lasallista

Correspondencia: Juan Manuel Uribe Cano, email:mmuc662@hotmail.com

Science, Freedom and Ethics. A paradigmatic look

Resumen

El artículo pretende mostrar cómo, y a pesar del brillante desarrollo de la ciencia durante el siglo XX, no se ha podido integrar un concepto de ética, en donde “un proyecto humanizante” tenga cabida y constituya el norte de dicho desarrollo y progreso. En este sentido, tenemos que la ciencia se ha alejado del mundo de la vida, lugar en donde se desenvuelve la realidad del ser social e individual, convirtiéndose paulatinamente en instrumento de enajenación y no en instrumento que conduzca al ser humano a su libertad.

Palabras clave: Libertad. Ética Ciencia. Mundo. Poder. Crisis

Abstract

Brief:This article is intended to show how, and despite of the overwhelming development of science during the 20th Century, a concept of ethics that a “humanizing project” can fit and be the main objective of such development and progress. In this context, we have the fact that science has moved far from the world of life, in which the reality of social and individual beings takes place, progressively becoming an instrument for isolation and not a way to drive human beings to their freedom.

Key words: Freedom. Ethics. Science. World. Power. Crisis.

¿No es paradójica la encrucijada en la que se halla el hombre contemporáneo? La ciencia y la tecnología han logrado cristalizar sus más caros ideales. No obstante, ¿éstas no han podido cristalizar el proyecto del ser humano? Y, sin embargo, la ciencia y su tecnología se constituyen en el nuevo ethos de la sociedad. Ello significa que su incidencia en el mundo de la vida es nodal, capital, empero sujetas a lo que Foucault, en su agudo análisis acerca del saber, llamó “dispositivos de poder”.

¿Cómo entender las prácticas científicas cuyo telos responde a políticas de orden, o frente a la crisis de la modernidad? Urge una analítica del *faktum científico*, que busque explicitar en la actividad científica aquel principio de responsabilidad que motive una formación en ciencia y tecnología, como respuesta a tareas sociales imposterables y coadyuve a la realización del ser humano en su libertad.

Una analítica crítica sobre las ciencias es la condición de posibilidad para que ésta reoriente la cultura científica y, de este modo, la ponga al servicio del hombre, de tal suerte que en su reflexión sobre el sentido de la vida, y sobre su responsabilidad social, incluya la utilización de la ciencia y la técnica como idóneas para el desarrollo social. Así, la relación entre ciencia y ética sería el eje desde el cual se podría replantear esa complementariedad, entre la ciencia y la técnica y, la reflexión filosófica sobre la acción humana propia de la modernidad.

En primer término, es necesario considerar que la crisis de la modernidad se manifiesta en el ocaso de los ideales ilustrados, cuyo eje epifánico es la absolutización de la ciencia como único criterio de verdad -la ciencia como lo útil, según la célebre expresión de Bacon-. El efecto de esta unilateralidad de la ciencia es lo que Weber denominó racionalidad instrumental y, en consecuencia, aquí está el primer vínculo con la filosofía ética.

Por lo tanto, es pertinente encontrar el punto de enlace entre la razón práctica y la razón teórica, aquellas que Kant distinguió como facultades de la razón. Desde la razón práctica es posible hallar los criterios que pueden darnos la orientación en el uso de medios tan extraordinarios para bien o para desgracia del hombre.

La Modernidad: un proyecto universal

Según Weber, la utopía moderna ejecutaría las leyes funcionales de la economía, del estado, y, la ciencia y la técnica, la racionalidad de fines a medios. Para Gehlen la modernidad se manifestó en el desarrollo de sus posibilidades y de sus contenidos básicos, y por tanto, como consecuencia de ello, el despido de la modernidad. Para otros, la modernidad en su conjunto ha entrado en un estado de shock, evidente en la crisis de la racionalidad. Unos y otros ven en la modernidad una causa perdida y, por lo mismo, un despido a sus pretensiones de universalidad, situación que llevaría a privilegiar lo regional, lo focal, lo micro.

Sin embargo, la crisis del proyecto moderno se devela en la asunción de la ciencia y de la técnica como una racionalidad omnicomprensiva que empobreció el mundo de la vida, quebrando definitivamente las dimensiones del arte, este último preso de modas estetizantes, opuestas a la razón moderna y a la pérdida de legitimidad de la dimensión práctica.

Uno de los pensadores más brillantes de la modernidad, Kant, al final de la *Crítica de la Razón práctica*, pone de manifiesto la relación entre ciencia y moral: "Dos cosas llenan los ámbitos de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y dedicación se ocupa de ellas la reflexión: El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia"¹.

Ni la ciencia ni la moral—ética son ajenas a la conciencia, quizá producto de conjeturas, sino que la determinan y a la vez se fundan en ella, por cuanto el conocimiento y la ética tienen su origen en la cotidianidad y se van conformando discursivamente a partir de ella.

Kant fue un admirador de la ciencia. Por ello afirma que ella permite la comprensión del universo y de los límites del hombre mismo: "empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración"².

El fin de la ciencia es permitir una cosmovisión al hombre, además de sensibilizarlo. Este es el origen de la filosofía y de las ciencias, motivo renovador del pensamiento de los ilustrados. Es mérito de Kant haber resaltado inequívocamente que no puede haber una filosofía, ni una moral, ni una ética, que se levanten a expensas del rigor de la ciencia.

La ley moral, "empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expongo en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco"³. Para Kant el hombre es un sujeto de intelección que tiene capacidad de conocer el mundo natural. Sin embargo, el hombre no es sólo naturaleza, sino que también es un ser moral y ético, praxis vital, y el conocimiento científico es sólo un aspecto de su práctica.

"El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un mero punto del universo) la materia de la que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe como) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible..."⁴.

La perspectiva kantiana abre las posibilidades de una auténtica comprensión de la ciencia y de la moral. Se distinguen las dos regiones, pero las considera como competencias constituidas por el mismo hombre, capaz de relacionar vitalmente una y otra, para comprenderlas como modos diferentes del obrar humano, necesarias para la plena realización humana. El hombre es el autor de la ciencia y a la vez sujeto de la ética. Sólo él es capaz de establecer la relación: entre un optimista conocimiento de la naturaleza y un conocien-

to de su libertad que le posibilita la transformación de su entorno.

“La consideración del mundo empezó por el más magnífico espectáculo que pueda presentarse a los sentidos del hombre que nuestro entendimiento en su amplia extensión puede abrazar, y terminó por la astrología. La moral empezó con la más noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultura se enderezan hacia una utilidad infinita, y terminó por el misticismo o la superstición”¹⁵.

Kant ve en la moral la necesidad de tener fundamento discursivo que sea consistente, y la indagación constante en búsqueda de lo razonable, so pena de caer en ideologías incontrolables, moralismos insulsos.

Se trata entonces de un cambio de mentalidad que permita iniciar un proceso de conocimiento con resultados promisorios para el hombre y para la sociedad, de una revolución científica. Ella se opera en un nuevo modo de ser y, en última instancia, es lo que permite la reflexión, la utilización de un método y la investigación, en oposición a las pretensiones absolutistas del dogma.

Kant es optimista con respecto a la ciencia moderna, fundada en la experiencia, y, por otra parte, en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. Aún más: la ciencia debe servir como modelo de investigación para el *faktum moral*.

Por eso concluye Kant: “...la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la teoría de la sabiduría, si por esta se entiende no sólo lo que se debe hacer, sino lo que debe servir de hilo conductor a los maestros para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría, que todos deben servir y preservar a los otros del error; ciencia esta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés en las doctrinas que pueden aparecerle...”¹⁶.

La Crisis de las Ciencias

El acelerado progreso que vive hoy el mundo es consecuencia de un proceso que tiene su origen en la racionalidad científica-técnica. No obstante,

esta espiral de progreso tiene, entre otros costos, la “colonización del mundo de la vida”, o sea, el empobrecimiento de lo cotidiano y el olvido del sujeto, patologías de la vida moderna. Por eso la pregunta, ¿es posible entonces una actitud positiva con respecto a la modernización de la sociedad, sin concluir que el desarrollo material por sí mismo humaniza automáticamente todas las condiciones de la vida?.

Husserl caracterizaba esta situación como la *crisis de la ciencia* en relación estrecha con la marcha de la sociedad hacia la barbarie. Dicha crisis tiene como punto eje la absolutización de la ciencia, es decir, el paradigma unilateral de las ciencias exactas, “el hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre moderno de la ilustración, la auto objetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica”¹⁷.

La crisis de la cultura científica se apoya, entonces, en la absolutización de la racionalidad instrumental. Husserl asume que la tarea del científico como la del filósofo es constituirse en funcionario de la humanidad, y por tanto, la tarea de uno y otro es la reconstrucción del mundo de la vida. Se trata, entonces, de rescatar la noción mundo de la vida, que para Husserl es fundamentalmente horizonte universal de comprensión, contexto, perspectiva de perspectivas. Es el mundo de la doxa, de la opinión, de la experiencia pre científica previa a todo juicio, a toda objetivación. Aquí toda situación remite a otra y toda opinión puede ser relativizada.

El mundo de la vida es el referente simbólico que se nos muestra en situaciones vitales. En resumen, el concepto de la vida es totalidad, es pluralidad cargada de hechos heteróclitos. El empobrecimiento del mundo de la vida lo comprende Husserl como la superación del reduccionismo de la razón como mera “técnica teórica” y la búsqueda, por medio de la reflexión, del sentido profundo de la responsabilidad en el mundo contemporáneo. “¿Esta propuesta no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la ilustracionitis, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias ne-

cesariamente desastrosas, de la hueca manía cultural, del esnobismo intelectualista? ...¿no significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia esta llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? (...) ¿Quién tomara aun en serio hoy día tales pensamientos?”⁸. Y ese destino de recuperación del mundo de la vida para el fenomenólogo consiste en la reconstrucción genética del contexto vital.

Ciertamente, habría que reconocer que, tanto la filosofía como la(s) ciencia(s), son miradas parciales, visiones parciales de una realidad mucho más amplia. Esto significa tratar de conservar vivo el reconocimiento de la diferencia, que sería por antonomasia una actitud ética, un descubrirse a mismo como perspectiva necesaria, pero precisamente como perspectiva. Por ello, ni la ciencia ni la filosofía agotan el mundo de la vida, el mundo de lo fáctico ni el mundo de la libertad. En consecuencia, dicha actitud conllevaría a vivir una vida en actitud de apertura a las múltiples perspectivas del mundo. Descubrir el mundo de la vida nos hace “optar por un pensamiento crítico que toma la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad”⁹.

La tarea de la filosofía como ámbito en donde se vive de la crítica es la de ser la garante de los procesos científicos y técnicos. Ella indica las posibles contradicciones de la ciencia y sus consecuencias sobre las condiciones de vida de los hombres y las comunidades. En este sentido la naturaleza es un aliado del hombre, al advertirle sobre los riesgos de un desarrollo incontrolado de la productividad. La misma ciencia, previendo el riesgo, reclama la razón práctica. Ya Octavio Paz, con mirada profética, invita a la reflexión inteligente: “pensar el hoy significa, ante todo, recobrar la mirada crítica. Por ejemplo, el triunfo de la economía de mercado... no puede ser únicamente motivo de regocijo. El mercado es un mecanismo eficaz, como todos los mecanismos, no tiene conciencia y tampoco misericordia. Hay que encontrar la manera de insertarlo en la sociedad para que sea la expresión del pacto social y un instrumento de justicia y equidad”¹⁰.

La ética comunicativa – discursiva y la ciencia

Repensar la dialéctica hombre-naturaleza implica reestablecer la primigenia unidad rota que, en

el caso de los griegos, era absolutamente evidente como lo denota el concepto de *Phycis*. Esto significa reestablecer el más profundo sentido de la vida y desarrollar comunicativamente la interdisciplinariedad de las ciencias y su relación con el *ethos* y el *ethos crítico*.

Las ciencias, entre otros aspectos, permiten el cálculo y la finitud de los recursos naturales y, por lo tanto, los peligros de extinción de todo signo vital. La técnica nos ha permitido acceder a mundos y espacios inimaginables, pero también ha encadenado las posibilidades humanas en el ámbito de la libertad. De hecho, en nombre de la ciencia y de la técnica, se ha colonizado la tierra para utilizar sus recursos, empero, el mundo de la vida empobrecido, enrarecido, formalizado y preciso, carente de simbolismos, está en peligro de ser definitivamente desaparecido.

Es en esta perspectiva en la que habría que ubicar el trabajo de Habermas, quien ha operado lo que en los círculos intelectuales se denomina el “giro lingüístico”, es decir, el paso de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje, entendida en términos de subjetividad desde la competencia comunicativa o competencia lingüística, en la que cada sujeto es competente de ser escuchado y de ser puesto en cuestión. La tarea, por tanto, de la filosofía y de la ciencia, es abrirse a la otredad, tener el coraje de reconocer que los argumentos del otro son tan importantes como los míos, es decir, ponerme en el lugar del otro.

Este es el compromiso de la ética discursiva que ha formulado el imperativo categórico kantiano de un sujeto trascendental, auto legislador. Ese giro es operado por Habermas a través de una comunidad capaz de legislar acerca de lo más pertinente. Sólo desde una máxima susceptible de generalización, desde la perspectiva de todos los involucrados, vale como una norma que pueda encontrar el acuerdo general y, en esta medida, se le da el reconocimiento, es decir, es moralmente obligatorio.

En consecuencia, la interpretación teórico-argumentativa del imperativo categórico, indica que ante todo la ética comunicativa es formal, procedimental y deontológica, en cuanto señala el proceso de argumentación moral para probar la posibilidad de generalización de las normas. Por lo tan-

to, la estrategia es la argumentación de los hablantes, quienes buscan validez universal para las normas y las acciones.

Para Habermas, el principio puente “U” es el que permite ir hacia una ética discursiva, “el principio moral se concibe de modo que excluye como invalidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios. Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como validas aquellas normas que expresan una voluntad general: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en ley general”¹¹.

Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente es posible avanzar hacia la ética discursiva, postulado “D”, “...la ética discursiva... puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico”¹².

En definitiva, el mundo actual se caracteriza por un desarrollo desequilibrado en lo económico, en un contexto cada vez más interrelacionado y universalizado, en el que el conocimiento científico – técnico prima sobre otras formas de saber y en el que países más desarrollados aplican, de manera creciente y sistemática, ese conocimiento en sus fuerzas productivas, hasta convertirlas en el factor dominante de su desenvolvimiento económico. No obstante, existen otras regiones y países que no han logrado desarrollar su economía, y la mayoría de su población es ignorante y pobre.

En esos lugares (como el nuestro) se depende en gran medida de la economía y de las decisiones políticas de los estados industrialmente avanzados, así como de organismos internacionales que imponen sus criterios. Estas naciones tienen todas las ventajas de las sociedades avanzadas. Sin embargo, la universalización del mundo, la aldea global, ha incidido fuertemente en una revolución de los valores que profesan los hombres, motivo por el cual crece el sentimiento de defensa de la vida, de los derechos humanos, por el pluralismo y la tolerancia. Paulatinamente se avanza en la construcción de acuerdos con amplia significación.

Son valores y acuerdos irrenunciables, un punto de no retorno en la interacción social, pues es

imposible concebir una sociedad mejor sin ellos. El concepto de mínimo posible, como lo expresa Adela Cortina, asegura un mínimo reparto de cargas y de beneficios entre los hombres. Ese mínimo aceptable consistiría en asegurar a todos el derecho a la vida, la seguridad social, la cultura, el trabajo y el disfrute del tiempo libre, y es en este punto donde la ética comunicativa adquiere sentido, pues sólo desde el acuerdo libre y la voluntad cooperativa por hallar la verdad en el terreno de lo práctico, es posible acceder a ese mínimo aceptable.

La ética comunicativa adquiere toda su fuerza y su valor en la medida en que, situada desde la razón ilustrada, permite un diálogo amplio con la ciencia y la técnica, de modo que su incidencia en el mundo de la vida permitiría la apertura y el reconocimiento del otro desde su perspectiva, desde su horizonte de comprensión y, en consecuencia, se estaría en condiciones de simetría y en el camino para sustituir las formas violentas del conflicto, para acceder a vías racionales y humanas del manejo de la diferencia. Para ello, es necesario crear las bases de un sistema social democrático, participativo y libre.

Referencias

1. KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa; 1995. 201 p.
2. Ibid, 201 p.
3. Ibidem.
4. Ibidem.
5. Ibidem.
6. Ibidem.
7. HUSSERL, Edmundo. *Lógica formal y lógica trascendental*. En: *Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM; 1962. p. 8–9.
8. HUSSERL, Edmundo. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. (Conferencia en Viena, mayo de 1935). En: *HUSSERL, la filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova; 1981. p. 159–160.

9. FOUCAULT, Michel. Un curso inédito de 1983. *Modernidad. Santafe de Bogotá: Foro Nacional por Colombia; 1991. p.121–122.*
10. PAZ, Octavio. La búsqueda del presente. En: VIVIESCAS, Fernando y GIRALDO Fabio compiladores. Colombia el despertar de la modernidad. *Barcelona: Península; 1994. 83 p.*
11. HABERMAS, Jürgen. Conciencia moral y acción comunicativa. Tercera Edición. *Barcelona: Península; 1994. 83 p.*
12. *Ibid.*, 83 p.