

# El imperialismo metodológico del cientificismo

## *The Methodological Imperialism of Scientism*

JORGE PEÑA VIAL  
Universidad de los Andes, Santiago-Chile  
jpena@uandes.cl

### RESUMEN

El desafío es ampliar tanto el ámbito de la ciencia como el de la razón para que permitan abordar de modo racional las cuestiones cruciales que atañen al hombre, sin relegarlas a opciones privado-subjetivas carentes de alcance universal. Para ello es preciso tener en cuenta cómo se ha forjado esta visión reduccionista y estrecha de la ciencia que sistemáticamente ha prescindido de la sensibilidad y del sujeto. Analizaremos de modo breve el proceso histórico que condujo al ideal de la ciencia moderna y a su radicalización por parte del Círculo de Viena. Después, el aporte de Husserl y las aportaciones del fenomenólogo Michel Henry para ilustrar qué se entiende por saber de la ciencia, saber de la conciencia y saber de la vida. Se constatará cómo el cientificismo desemboca en barbarie en el ámbito de la vida, la cultura y la universidad. La última parte de este ensayo plantea la paradoja de cómo en momentos en que el proceso de racionalidad tecno-científica alcanza dimensiones globales y universales, es precisamente cuando irrumpe la irracionalidad bajo las formas de relativismo y nihilismo.

**Palabras clave:** ciencia moderna, razón, saber de la vida, barbarie, cientificismo

### ABSTRACT

The challenge is to expand both the scope of science and of reason so as to rationally address the key issues concerning man, without relegating them to private-subjective choices which lack a universal perspective. This requires considering how this has carved narrow reductionist science has systematically omitted sensitivity and subject vision. Briefly discuss the historical process that led to the ideal of modern science and its radicalization by the Vienna Circle. Then the input and contributions of Husserl and phenomenologist Michel Henry to illustrate what is meant by knowledge of science, namely awareness and knowledge of life. Will be noted how scientism leads to barbarism in the world of life, culture and university. The last part of this paper presents the paradox of how at a time when the process of techno-scientific rationality reaches global and universal dimensions, it is precisely when bursts of irrationality in the forms of relativism and nihilism.

**Keywords:** modern science, reason, knowledge of life, barbarism, scientism

Con razón declaró Étienne Gilson que Aristóteles no habría escrito el *Discurso del método*, aludiendo a la célebre obra de Descartes, sino por el contrario el discurso de los métodos. En efecto, no se le debe pedir capacidad de persuasión al matemático ni precisión al político. A cada uno de ellos le corresponde un tipo de rigor diverso y, en principio, igual de exigente. Sin embargo, comprobamos que el método llamado científico o experimental –inaugurado por Galileo y Descartes y perfeccionado por Newton y Bacon– se erige no sólo como método paradigmático sino como *el* único método válido para habérselas con el esclarecimiento de la realidad. Otra cosa habría ocurrido si Giambattista Vico hubiera sido escuchado cuando escribió *Ciencia Nueva*; el punto de partida de Vico contra Descartes fue la convicción de que el criterio cartesiano de las ideas claras y distintas no puede ser aplicado con provecho fuera del campo de la matemática y de la ciencia natural. Pero las ideas de Vico no serían tenidas en cuenta hasta fines del siglo XIX, y por obra de Benedetto Croce. Habría que postular un pluralismo metodológico frente al imperialismo del método experimental. Esto es lo que reclama Benedicto XVI, una ampliación tanto de la razón como de la ciencia:

Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica. (...) Esto implica dos orientaciones fundamentales decisivas para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que se deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretende ser ciencia ha de atenerse a este criterio. (...) Pero de este modo nos encontramos ante una reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que es preciso poner en discusión.<sup>1</sup>

Si bien este diagnóstico pudo haber pertenecido a Horkheimer, o Adorno, Husserl o Heidegger, pertenece al famoso discurso de Benedicto XVI en Ratisbona, célebre por otros motivos.

El desafío es ampliar tanto el ámbito de la ciencia como de la razón para que permitan abordar las cuestiones cruciales que atañen al hombre de modo racional, sin relegarlas a opciones privado-subjetivas carentes de alcance universal. Para ello es preciso tener en cuenta cómo se ha forjado esta visión reduccionista y estrecha de la ciencia, que sistemáticamente ha prescindido de la sensibilidad y del sujeto. Me propongo primero analizar, de modo breve, el proceso histórico que condujo al ideal de la ciencia moderna y a su radicalización por parte del Círculo de Viena. Después, el aporte de Husserl, que nos saca de la cárcel del positivismo. Acudiré a las aportaciones del fenomenólogo Michel Henry para ilustrar qué se entiende por saber

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso en Universidad de Ratisbona”, 12-IX-2006.

de la ciencia, saber de la conciencia y saber de la vida, y a la constatación de cómo el cientificismo desemboca en barbarie en el mundo de la vida, la cultura y la universidad. La última parte de este artículo plantea la paradoja de cómo en momentos en que el proceso de racionalidad tecno-científica alcanza dimensiones globales y universales, es precisamente cuando irrumpe la irracionalidad bajo las formas de relativismo y nihilismo. Siguiendo sugerencias de Alejandro Vigo, se considera que son los criterios de necesidad, certeza y evidencia, proclamados como ideal de verdadero conocimiento, los que, como efecto perverso por sus desmesuradas exigencias, han alimentado el escepticismo, precisamente en su intento de superarlo y suprimirlo. No ha sido casual que muchas corrientes contemporáneas hayan procurado superar el monismo metodológico de la filosofía y la ciencia moderna para acercarse a un pluralismo metodológico que haga justicia a las diversas dimensiones de la realidad y a una mayor apertura de la razón.

## Consideraciones históricas en torno al origen del cientificismo

Veamos cómo se originó este monismo, por no decir imperialismo metodológico, que restringe el alcance de la razón y de la ciencia, y cómo llevado por estas exigencias desmesuradas de certeza, es fuente de escepticismo y relativismo en todas las dimensiones en las que no cabe la aplicación del método experimental.

Aquello que es objeto de los sentidos, es decir aquello que se aprehende de la realidad, recibió de Aristóteles la triple denominación de sensibles propios, sensibles comunes y sensibles *per accidens*. Sensibles propios son el objeto propio y específico de los cinco sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto), a saber, el riquísimo mundo del color, sonido, textura, olores y sabores: las cualidades sensibles. Llamó sensibles comunes (movimiento, reposo, número, figura y magnitud) a las dimensiones cuantitativas de la realidad. Se denominó sensibles *per accidens* a lo que propiamente no es sensible (sustancia, causa, esencia, fin), pero puede inferirse a partir de lo sensible: son los conceptos metafísicos; por ejemplo, Sócrates no es ningún color ni tamaño, pero posee en sí (sustancia) dichas características sensibles.

En el siglo XVII, se producirá un cambio de denominación, que implica un cambio de valoración, tanto en los empiristas ingleses (Berkeley, Locke, Hume) como en los racionalistas continentales (Descartes, Malebranche, Leibniz), quienes llamarán cualidades *primarias* a los sensibles comunes y cualidades *secundarias* a los sensibles propios. Este cambio de terminología

no es inocente y denota un cambio de actitud ante los datos de los sentidos: sólo es objetivo, científico y verdadero el acceso cuantitativo a la realidad proporcionado por las cualidades primarias (sensibles comunes), siguiendo el método de la nueva física iniciada por Galileo. El mundo de los colores, sabores, olores (cualidades secundarias) es subjetivo, es decir, el modo que tiene el sujeto de percibir lo objetivo (el color no es más que una determinada longitud de onda). La novedad de la física moderna respecto a la aristotélica consiste en que se trata de una física matematizada, o sea, un estudio de la naturaleza en función de los factores *movimiento, reposo, número, figura y magnitud*: es decir, son las cualidades primarias las únicas que nos proporcionan un conocimiento verdaderamente objetivo, *científico*, mientras que las cualidades secundarias son no científicas y subjetivas. La radicalización positivista de la nueva física llevó a considerarla como la única ciencia que permite el progreso; a partir de entonces la psicología se ocupará de cuestiones meramente subjetivas y la metafísica, al no ocuparse de hechos ni objetivos ni subjetivos, no se ocupa de nada real y, por tanto, no constituye ninguna ciencia. Con Kant y sobre todo con Hume, la metafísica es radicalmente puesta en tela de juicio, y a lo más, se le permite transitar en ámbitos de lo privado o es requerida para instancias morales, porque el ámbito de lo objetivo y científico es el terreno propio y exclusivo de la física-matemática.

Será la fenomenología del siglo XX la que objetará esta tesis empirista y racionalista y reivindicará la objetividad tanto del saber psicológico como del metafísico. Pero veamos brevemente la génesis de este estrechamiento del dominio de la razón y la ciencia, para luego abordar el rescate de la fenomenología de la cárcel positivista.

Para Galileo, "El universo está escrito en el lenguaje de las matemáticas y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender una sola de sus palabras. Sin ese lenguaje, navegamos en un oscuro laberinto".<sup>2</sup> Más importante que el llamado "caso Galileo" o presunto conflicto entre saber y religión, es la reforma del entendimiento que propone con su nuevo concepto de ciencia y su nueva aprehensión del mundo. Es la victoria definitiva de la ciencia como producción sobre la ciencia como contemplación, de la razón como experimentación sobre la razón como experiencia. También Platón elogiaba a las matemáticas, mas, para él, sólo había ciencia de lo eterno y de lo necesario. Lo empírico, corruptible y contingente se mostraba rebelde a la matematización. La ciencia galileana deja de tener intereses comunes con lo eterno: lo empírico se convierte en su objeto, es el Todo que se debe leer

<sup>2</sup> GALILEO, *El ensayador*, Buenos Aires: Aguilar, 1981.

como un libro de matemáticas. Propiamente, el libro de la naturaleza deja de ser un libro. La metáfora del libro se empleaba para expresar que el sentido de las realidades naturales consistía en remitir a su complemento espiritual, que la tierra clamaba la gloria de los cielos, que el mundo sensible no existía más que en la débil medida en que reflejaba algo del esplendor divino, en la medida en que era símbolo de éste. Estas consideraciones, a partir de ahora, son propiedad de los poetas: ni huellas, ni símbolo, ni analogía: leyes. Desencantada de este modo, la naturaleza queda abierta a la experimentación y a la instrumentalización.<sup>3</sup>

La física de Aristóteles reposaba sobre nuestra percepción diaria de un mundo lleno de colores y sonidos. Eso hacía decir a Aristóteles que en la naturaleza no había formas geométricas. Éstas eran demasiado perfectas para aquella. Con Galileo, la física de la experiencia deja el sitio a una física deductiva y abstracta. “El paso de Aristóteles a Galileo no es el paso del dogmatismo teórico a la evidencia empírica, sino el de la evidencia empírica del sentido común a la autoridad de la evidencia matemática”.<sup>4</sup> Lo real y lo verdadero ya no se revelan, se demuestran. No proceden del mundo, sino del hombre y de su aptitud para reducir todo al esquema matemático que lleva en sí mismo. A partir de ahora la importancia de un saber ya no reposa sobre la sublimidad de su objeto, sino sobre su método. “El método pasa al centro luminoso del saber”.<sup>5</sup> Y no hay método o certeza más que allí donde el objeto pueda ser tratado en función de principios matemáticos. “Pasar por la forma de la demostración matemática –añade Cassirer– es la condición *sine qua non* de toda ciencia verdadera”.<sup>6</sup> Galileo abre la época de la *mathesis universalis*. Se empieza a universalizar una expresión despectiva, que no tiene sentido para los humanistas: “y todo lo demás es literatura”. Desde que reina el método sobre el saber, y lo real se identifica con lo calculable, es lícito, y llega a ser natural, emplear irónicamente la palabra “poesía” en el sentido de inepticia, de elucubraciones o de algo absurdo, sentimental y meramente subjetivo. Descartes empezó por transformar el *estado* de duda, en que le habían sumido los libros y los viajes, en *ejercicio* de duda, y resolvió no aceptar ningún término medio entre la certeza y la ilusión o el error.

---

<sup>3</sup> Este asunto ha sido abordado por diversos autores y desde distintas perspectivas. Cf. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma: Studium, 1967; HORKHEIMER M.; ADORNO T., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994; FINKELKRAUT, A., *Nosotros, los modernos*, Madrid: Encuentro, 2006; HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sudamericana, 1969; ARANA, J., *El caos del conocimiento*, Pamplona: Eunsa, 2004; MORIN, E., *El Método 6, Ética*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 77-87.

<sup>4</sup> GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*, Barcelona: Península, 1970; Cf. KOYRÉ, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid: siglo XXI, 1990.

<sup>5</sup> CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé, 1951.

<sup>6</sup> CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*.

Ese fue su primer precepto: “no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es” y “no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda”. De Descartes hemos recibido la convicción de que la seguridad en esta vida no puede proceder más que del método, y el método mismo de la *mathesis*: las ideas absolutamente claras y distintas, compuestas con orden y medida son conceptos matemáticos.

En 1929 aparece en Viena un libro delgado y de poca apariencia titulado: “*La concepción científica del mundo*”.<sup>7</sup> El texto se presenta sin autor, aunque el prefacio está firmado por el matemático Hans Haas y los lógicos Rudolf Carnap y Otto von Neurath. Y el título ya da una idea de por dónde van los tiros: no hay otra aprehensión objetiva del mundo más que la concepción científica. El mundo no es más que lo que la ciencia dice de él. Los enunciados científicos, con su simbolismo purificado de las escorias de las lenguas históricas, describen lo real; los enunciados metafísicos y teológicos *expresan*, como los enunciados poéticos, una emoción, algo legítimo y necesario, pero no debemos confundir los órdenes. Como escribía Carnap en un artículo que pasó a considerarse el *Manifiesto del Círculo de Viena*, los metafísicos se embriagan con grandes palabras, como “Incondicional”, “Infinito”, “ser del ente”, “Espíritu Absoluto”, “Esencia”, “ser-en-sí y para-sí”, “Emanación”, “Manifestación”, etc.; se imaginan que hablan de lo verdadero y lo falso. Sin embargo, se extravían, se cuentan historias, se hacen ilusiones: de hecho no dicen nada. “Pero entonces, ¿qué le queda a la filosofía –preguntaba Carnap–, si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen, por tanto, a la ciencia fáctica?”. Su respuesta es simple y tajante: “Lo que le queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un *método*, esto es, el del análisis lógico”. La filosofía no tiene nada que añadir al conocimiento, su tarea consiste en clarificarlo, poniendo de manifiesto la significación real de los enunciados. De otra manera pulularán los pseudo problemas y se discutirá de cuestiones que no tienen sentido. El Círculo de Viena apela a la disciplina argumentativa contra la poesía conceptual.

## La fenomenología y la valoración del mundo de la vida

El mismo año que Rudolf Carnap debe huir de Europa, Edmund Husserl pronuncia en Viena y en Praga (1935) una serie de conferencias sobre

<sup>7</sup> Cf. FRANK, V., *El Círculo de Viena*. Madrid: Taurus, 1977.

la “Crisis de la humanidad europea”<sup>8</sup> (base de su última obra *La crisis de las ciencias europeas*). En aquella época todo el mundo estaba inquieto y resultaba corriente, e incluso trivial, hablar de crisis. Lo absolutamente novedoso era buscar el origen de la crisis en el acontecimiento inaugural de los tiempos modernos que había hecho posible la concepción científica del mundo. Husserl se remonta a Galileo y muestra que la revolución galileana, cuya herencia reivindica el Círculo de Viena, no se reduce a la victoria de la ciencia sobre la ignorancia. Consume “la *sustitución* en virtud de la cual se toma el mundo matemático de las idealidades por el único mundo real”. Debemos hacer abstracción de todo el mundo de las cualidades sensibles y, de manera general, de todo cuanto sea relativo a la subjetividad para sólo retener, como único mundo verdadero, a las formas abstractas del universo espacio-temporal, cuyas determinaciones geométricas constituyen un conocimiento unívoco. Galileo es a la vez un gran descubridor y un gran encubridor: “Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, abre la vía a la infinidad de descubridores y descubrimientos en física”. Pero al mismo tiempo encubre, vela “el mundo que se da realmente en la intuición, realmente experimentado y experimentable, en el que toda nuestra vida se desarrolla prácticamente”. Husserl establece la célebre distinción entre “el mundo de la ciencia” y “el mundo de la vida”. El mundo de las idealidades matemáticas de la ciencia galileana no puede rendir cuentas del mundo sensible y subjetivo en que transcurre nuestra vida cotidiana porque está fundado en él. La subjetividad no sólo produce las idealizaciones del mundo matemático de la ciencia, sino que, ante todo, está inserta y produce el mundo de la vida.

No se puede silenciar el extraordinario vuelco operado por la fenomenología de Husserl a esta ideología cientificista y positivista de nuestra época. Las determinaciones geométricas, a las que la ciencia galileana intenta reducir el ser de las cosas, son idealidades. Éstas están lejos de dar cuenta del mundo sensible, subjetivo y relativo, en el cual se desarrolla nuestra actividad cotidiana: el mundo de la vida. Por otra parte, en cuanto idealidades, las determinaciones geométricas y matemáticas de las que hacen uso las ciencias de la naturaleza suponen la operación subjetiva que las produce y sin la cual no existirían: no hay en la naturaleza ni número ni cálculo, ni suma ni resta, ni recta ni curva: son significaciones ideales que encuentran su origen absoluto en la conciencia que las crea.

---

<sup>8</sup> Incluido en HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.

La ilusión de Galileo –como de todos quienes, tras su estela, consideran la ciencia como saber absoluto– fue haber considerado el mundo matemático y geométrico, destinado a suministrar un conocimiento unívoco del mundo real, como el mundo real mismo, este mundo que sólo podemos intuir y experimentar en los modos concretos de nuestra vida subjetiva, como si la única manera de conocer una casa fuera viendo sus planos y se despreciara el saber de los rincones, buhardillas, muebles, arcones, es decir, la riqueza de las cualidades sensibles con sus olores, sabores y colores.

## La barbarie como exclusión del saber de la vida

Husserl, cuyo proyecto filosófico inicial fue hacer de la filosofía una ciencia estricta (así se llama una de sus primeras obras), da testimonio de su fracaso en su última obra, *La crisis de la ciencia europea*, al denunciar este alejamiento de la ciencia del mundo de la vida. Pero ¿qué entiende por “mundo de la vida”? Creo conveniente ilustrarlo tomando un ejemplo de otro gran fenomenólogo, Michel Henry.<sup>9</sup> Consideremos a un estudiante de biología ocupado en leer una obra sobre el código genético. Su lectura está referida a los procesos complejos de conceptualización y de teorización contenidos en el libro. Para eso debe primero saber leer, debe ejecutar un saber de la conciencia que consiste en la percepción de las palabras. Pero además mientras lee, y para que su lectura sea posible, pasa las páginas del libro con sus manos, mueve los ojos con la intención de recorrer con la mirada y fijarse en las líneas del texto. Cuando esté fatigado por su esfuerzo, se levantará, dejará la biblioteca, cogerá una escalera para dirigirse a la cafetería, donde descansará, comerá y beberá. El saber contenido en el manual de biología, y que el estudiante ha asimilado en el curso de su lectura, es el saber científico. La lectura misma es otro tipo de saber que el anterior presupone, es el saber de la conciencia. El saber que ha hecho posible el movimiento de las manos y el de los ojos, el acto de levantarse, de bajar las escaleras, de beber y comer, el mismo descanso, es el saber de la vida: saber de la ciencia, saber de la conciencia, saber de la vida.

Si preguntamos cuál de estos tres saberes es fundamental, es forzoso rechazar de entrada el conjunto de los prejuicios de nuestro tiempo, a saber, la creencia de que el saber científico no sólo es el más importante sino que en realidad es el único saber verdadero; la persuasión de que “saber” quiere decir “ciencia”, es decir, este tipo de saber matemático introducido en la época de Galileo; que todo lo que ha precedido a esta llegada de la ciencia

<sup>9</sup> Cf. HENRY, M., *De la barbarie*, Madrid: Caparrós, 1996.



rigurosa en Occidente no ha sido más que un montón de conocimientos inorgánicos, presentimientos confusos, por no decir prejuicios e ilusiones.

Como observa Henry: “no es el saber científico el que le *permite adquirir el saber científico contenido en el libro*; no es gracias a él por lo que mueve sus manos o sus ojos, o concentra su espíritu”.<sup>10</sup> El saber-mover-las-manos, el saber-volver-los-ojos, el saber de la vida, no es objetivo en sentido alguno; no tiene objeto porque no comporta relación con el objeto, porque su esencia no es esta relación. El saber científico no es más que una modalidad del saber de la conciencia, es decir de la relación con el objeto. Pero ésta misma sólo es posible sobre el fondo de la vida en ella.

Michel Henry sostiene que la abstracción de la ciencia es doble. En primer lugar es la abstracción la que define al mundo científico en cuanto tal. Ello en la medida en que pone fuera de juego, en el ser de la naturaleza, a las cualidades sensibles y a los predicados afectivos que le pertenecen *a priori*, para retener de él tan sólo las formas susceptibles de prestarse a una determinación ideal. Es indispensable, desde el punto de vista metodológico, no tomar en consideración los caracteres subjetivos de todo mundo posible. Pero al desarrollar de modo indefinido este saber ideal, se prescinde de las propiedades sensibles y afectivas del mundo, y ello implica apartar la vida misma, es decir, lo que constituye la humanidad del hombre. Se encuentra aquí la segunda abstracción de la que procede la ciencia en el sentido que damos hoy a este término: la abstracción de la vida, es decir, de lo único que importa. El mundo no es un puro espectáculo que se ofrece a una mirada vacía, sino un mundo sensible, un mundo de la vida. En la actualidad constatamos un hiperdesarrollo del saber científico, que va a la par con una atrofia de la cultura, que experimenta una regresión en muchos dominios, dado que toda cultura es cultura de la vida y es esencialmente práctica. Son las necesidades superiores del sujeto las que dan lugar a las formas elaboradas de cultura en el arte, la filosofía, la ética y la teología.

Por eso Michel Henry –haciendo eco a lo que ya anticipó proféticamente Vico en el siglo XVII– escribe de modo provocativo:

Hoy la humanidad entra nuevamente en la barbarie. Ésta, sin embargo, presenta caracteres particulares que importa subrayar y que resultan, principalmente, del hecho de que nuestra civilización es la de la ciencia y sus aplicaciones. En la medida en que la ciencia es la ciencia de la naturaleza, ella ignora la vida. La ignora tanto

---

<sup>10</sup> HENRY, M., *De la barbarie*, p. 27.

más cuanto que en el mundo que ella estudia hace abstracción de que ese mundo es un mundo de la vida, en particular, de la sensibilidad.<sup>11</sup>

No se trata de negar los derechos de la ciencia matemática de la naturaleza y su desarrollo prodigioso, que en los tiempos modernos ha conducido a extraordinarios resultados. Sólo que el desarrollo teórico de la ciencia galileana ha ido frecuentemente acompañado de la creencia de que esa ciencia constituye el único tipo de saber real o posible. Ello implica la exclusión de cualquier otra forma de saber y, en particular, del saber de la vida en sus desarrollos prácticos fundamentales, que son el arte, la moral y la religión. Por ello concluye Henry:

La eliminación del saber fundamental de la vida en el seno mismo del extraordinario desarrollo de la ciencia matemática de la naturaleza y en beneficio de esta única ciencia es, pues, aquello que produce y caracteriza la barbarie propia de nuestro mundo. Esta eliminación de los saberes prácticos fundamentales de la vida se manifiesta prácticamente, es decir, en el plano de la vida de los grupos humanos: las iglesias están vacías, no hay más moral. Se podría ver en ello, como de hecho ha sucedido, la liberación de la humanidad respecto de sus creencias e interdicciones infundadas. Pero no hay creencias sin fundamento. Toda creencia, por extraña o absurda que pudiera parecer, es una creencia de la vida en sí misma y, en última instancia le es idéntica. La desaparición de las creencias en el mundo moderno es el estricto correlato de la no consideración del saber fundamental de la vida y también en su consecuencia.<sup>12</sup>

La peor consecuencia de esta desconsideración del mundo de la vida, cuestión que advierte Henry, es el naturalismo antropológico: la naturalización del hombre. Puesto que el saber matemático de la naturaleza es el único tipo de saber, sólo se podrá conocer algo acerca del hombre en la medida en que lo tratemos, de un modo u otro, como un fragmento de esta naturaleza, en la medida en que se deja de lado la metafísica. Habrá que atenerse a los datos empíricos objetivos de los diversos saberes positivos, los cuales, con una metodología lógico-matemática lo más rigurosa posible, nos habrán de decir finalmente qué es el hombre. Con agudeza y sabiduría, Henry pone ejemplos concretos:

El hecho de que esta eliminación del saber de la vida sea interpretada como una "liberación", es significativo. Así, por ejemplo, la liberación de la sexualidad quiere decir que ésta debe tratarse en adelante como un proceso natural y que, por consiguiente, su descripción y explicación es competencia de una ciencia en el sentido de la ciencia de la naturaleza. El comportamiento que el hombre debe tener frente a la sexualidad encuentra entonces su principio en aquel saber de la naturaleza y

<sup>11</sup> HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, p. 91.

<sup>12</sup> HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 91.

ya no en el erotismo o en el amor, comprendidos como experiencias radicalmente subjetivas. La vida ha dejado de dictarse ella misma sus propias leyes y ahora las recibe de un tras mundo científico. Sería posible, a este propósito, reflexionar indefinidamente sobre el éxito popular que encontró en nuestra época una doctrina como el psicoanálisis.<sup>13</sup>

A este propósito huelga señalar cuáles son los saberes que en la universidad se consideran fundamentales y prioritarios tanto en la docencia como en investigación, a la par de constatar la sistemática eliminación de las disciplinas tradicionales de la cultura, aquellas que tratan obscuramente del mundo de la vida. Y lo que puede ser más grave, la invasión de metodologías científicas positivistas, que irrumpen en el mundo de la cultura y de las ciencias humanas, ignorando su objeto propio e incurriendo en crasos reduccionismos. Así, la filosofía se conformará con ser un mero análisis del lenguaje científico con las armas de la lógica matemática; se abandonará la literatura en provecho de la lingüística o de los diversos enfoques sociológicos, psicológicos o freudianos de los textos, cuyo carácter literario, es decir, estético, ya ni siquiera se percibe; los textos canónicos de los grandes escritores serán equiparados a textos extraídos de los periódicos o del lenguaje coloquial. De ahí la conclusión de Henry: “De este modo la universidad, que tradicionalmente jugaba el papel de un hogar de la cultura, se volvió en el mundo contemporáneo una de las estaciones y centros de difusión de la barbarie”.<sup>14</sup>

He recurrido a Michael Henry porque me parece la crítica más convincente al imperialismo metodológico del cientificismo tras *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl. El filósofo tiene el deber de intervenir cuando el dominio de la ciencia es comprendido como el único dominio verdaderamente existente, y el ámbito en el que arraiga la vida y su cultura es arrojado al no-ser o a la mera apariencia de la ilusión. No es el saber científico el que se cuestiona, sino la ideología que se le une y según la cual es el único saber posible, el que está llamado a eliminar a los demás. Es la convicción universalmente extendida según la cual saber quiere decir ciencia.

La sensibilidad es eliminada del mundo científico y, como consecuencia, este mundo se vuelve abstracto.<sup>15</sup> El arte, una de las formas fundamentales de toda cultura, es una actividad de la sensibilidad, la realización de sus poderes: “Sólo por la sensibilidad se puede alcanzar lo verdadero en el arte”

---

<sup>13</sup> HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 92.

<sup>14</sup> HENRY, M., *Fenomenología de la vida*, p. 93.

<sup>15</sup> Si bien la ciencia requiere de la sensibilidad y se aplica a la misma, su formalización metodológica conduce a una necesaria abstracción. En este sentido se emplea la palabra abstracción.

(Kandinsky). La ciencia moderna define su campo propio y se define a sí misma por la exclusión de esta misma sensibilidad, por la eliminación de las cualidades sensibles. No cabe mayor heterogeneidad entre ciencia y arte.

Como bien ha demostrado Heidegger –su influjo es patente en la última obra de Husserl–, la ciencia que se cree sola en el mundo y que se comporta como tal se convierte en técnica. No es extraño que la noción de progreso parezca designar de modo exclusivo al progreso técnico. La idea de un progreso estético, intelectual, espiritual o moral, con sede en la vida de la persona y consistente en el desarrollo y crecimiento de sus potencialidades, de su cultura, parece ya no tener vigencia, porque la ontología implícita de nuestro tiempo declara que no hay más realidad que la objetiva y científicamente cognoscible.

Suponiendo que, en el desarrollo monstruoso de la técnica moderna, apareciera un procedimiento nuevo –la fisión del átomo, una manipulación genética– que planteara un problema de conciencia al científico, ese problema sería desechado como anacrónico, porque, en la única realidad que existe para la ciencia, no hay problemas ni conciencia. Y si, por un acaso, un científico se dejara retener por sus escrúpulos, otros cien se levantarían para tomar su relevo. Pues, como atestigua Henry, “todo lo que puede ser hecho por la ciencia, debe ser hecho por ella y para ella, al no haber nada distinto a ella y a la realidad que ella conoce, a saber, la realidad objetiva, cuya autorrealización es la técnica”.<sup>16</sup>

Al sostener que se debe ampliar tanto la noción de ciencia como la de razón, Benedicto XVI no se dirige contra un rasgo decisivo de la cultura moderna, la cultura científica, sino contra la ideología científicista cuya pretensión es la eliminación, deseada y prescrita por ella, de todos los demás modelos espirituales. El precio a pagar es muy alto: la ocultación por parte del hombre de su ser propio.

## La paradoja del científicismo

Ahora bien, resulta altamente sorprendente que precisamente ahora, en momentos en que el proceso de racionalización tecno-científica alcanza dimensiones globales y se extiende en intensidad y amplitud jamás vistas hasta hoy, irrumpa paradójicamente por todas partes el irracionalismo en sus formas más radicales. Si algo caracteriza nuestra atmósfera cultural es la del

<sup>16</sup> HENRY, M., *De la barbarie*, p. 75.

“relativismo” y el “nihilismo”. El relativismo está presente en las actuales discusiones en torno a la interculturalidad, el pluralismo y la democracia;<sup>17</sup> mientras que el nihilismo, caracterización sumaria de nuestra época, parece indicar, tal como Volpi ha señalado, un *intinerarium mentis in nihilum*,<sup>18</sup> consumación del proceso autodestructivo de la razón. Lo que cabe preguntar es si este creciente proceso de racionalización tecno-científico y el nuevo auge del irracionalismo bajo la figura del relativismo y el nihilismo, son dos fenómenos paralelos e independientes, o son dos caras de un mismo fenómeno unitario. Según connotados pensadores de la posguerra (Adorno, Horkheimer, Husserl y Heidegger), el desarrollo, consolidación y finalmente la hipertrofia de una determinada concepción de la ciencia y de la racionalidad, con su desmesurada pretensión de encarnar la racionalidad y la ciencia sin más, serían los causantes a la larga, y tras un tortuoso proceso histórico, del nuevo auge del irracionalismo. Su reduccionista interpretación de la ciencia y la misma concepción de una racionalidad instrumentalista y calculadora no serían del todo inocentes de lo que paradójicamente quieren combatir, el irracionalismo. Ello es así porque proponer como paradigma de toda racionalidad y ciencia una determinada modalidad de la misma –la racionalidad puramente instrumental y calculadora, que se despliega a sus anchas en una civilización tecno-científica y cuya garantía de validación y legitimidad es su notable eficacia utilitaria–, conduce a que todo otro saber y obrar que no se someta a esos parámetros metodológicos sea marginado por no satisfacer las exigencias de rigor, exactitud y certeza. Esta exaltación e hipertrofia de una determinada forma de racionalidad científica y su pretensión de extrapolarla a otros modos de conducirse frente a la realidad, lleva a deslegitimar y corroer, en sus mismos cimientos, otras acreditadas formas de racionalidad que se han dado a lo largo de la historia. Como hemos visto, fue profético el diagnóstico de Husserl en los años 30 del siglo pasado, al considerar que la crisis que padece el ideal científico y cultural propio de la tradición del objetivismo naturalista de la Modernidad, se experimentaría bajo la forma de una pérdida de la significatividad vital de las ciencias y como crisis del ideal de racionalidad universal. La hipertrofia de la razón matematizante que caracteriza a las ciencias objetivas iba a conducir, a través de un olvido creciente de sus propios fundamentos, a una crisis del sentido que amenaza al ideal de racionalidad que caracteriza a la cultura europea.

El intento presente en la modernidad, desde Descartes pasando por Kant hasta el mismo Husserl, que quiso hacer de la filosofía una ciencia

---

<sup>17</sup> Cf. HOLLIS, M - LUKES, S., *Rationality and Relativism*, Oxford University Press, 1990.

<sup>18</sup> Cf. VOLPI, F., *El nihilismo*, Buenos Aires: Biblos, 2005.

estricta, fue la búsqueda de un fundamento indubitable de todo conocimiento. Nada se puede objetar a esta tentativa, y las nociones de certeza y evidencia son efectivamente criterios de verdadero conocimiento. El problema surge cuando estas nociones son elevadas a criterios últimos de toda verdad. Y ello no sólo porque no toda verdad es absolutamente cierta y evidente, sino sobre todo porque son muy pocas las verdades que pueden superar esas condiciones tan exigentes. La denodada búsqueda de esos estrictos criterios de rigurosidad, exactitud y certeza, alienta paradójicamente la amenaza de un escepticismo, que se nutre precisamente de esas radicales exigencias con las que se espera combatirlo y vencerlo. El fracaso de la filosofía posthegeliana en la búsqueda de un fundamento último e indubitable de la totalidad del conocimiento ha llevado a reconocer y poner de relieve el sutil lazo que une las exigencias de certeza y evidencia con el fenómeno del nihilismo. Asimismo, la actitud nihilista que impera en el auge del actual irracionalismo es también un efecto perverso de las excesivas demandas a las que se somete la razón. Ello debido a que nada se considerará verdadero, confiable y racionalmente justificado si no se estima como evidente, cierto e indubitable. Pero las verdades a las que se acceden siguiendo ese implacable método son muy pocas y nada relevantes. Son escasas las verdades que se pueden considerar realmente fundadas si es que hay que atenerse a los criterios de necesidad, evidencia y certeza. También cabe plantearse si esta estrecha consideración de lo que se entiende como “la ciencia”, indirectamente ha contribuido a dar un impulso al relativismo a la hora de interpretar la realidad social, cultural y política.

En lo que expongo sigo lo que ha visto con lucidez Alejandro Vigo cuando sostiene que:

Tanto el nuevo auge del irracionalismo, bajo las figuras del relativismo y el nihilismo, como la reinterpretación reductiva de la racionalidad, como una racionalidad de corte puramente instrumentalista y calculadora, sólo pueden comprenderse en su motivación interna y en su verdadero alcance contra el trasfondo silente, pero no por ello menos efectiva pervivencia de las exigencias radicales de apodicticidad y certeza que caracterizan el ideal moderno del conocimiento.<sup>19</sup>

Vigo también ha mostrado cómo para el pensamiento griego de la época clásica la noción de *episteme*, en su sentido más estrecho, que remite a un conocimiento necesario y apodíctico, nunca llegó a adquirir una centralidad tan excluyente como para servir de modelo de la racionalidad como

<sup>19</sup> Ponencia inédita de A. Vigo “Entre certeza y nihilismo. La razón en busca de una nueva fortaleza”, que presentó en el Congreso *Cultura y Racionalidad. Líneas de diálogo y convergencia en la sociedad pluralista* (Universidad de Navarra 19 al 21 de noviembre de 2007).

tal. Sobre todo la filosofía aristotélica siempre destacó la existencia y legitimidad de otras formas específicas del conocimiento y de elaboración racional que no podían ser reducidas sin más a los patrones propios de la *episteme*. Aristóteles se niega a conceder que la filosofía práctica, es decir la ciencia que tiene por objeto el ámbito de comprensión moral abierto originariamente por la *phronesis*, la *prudencia* o *sabiduría práctica*, pueda ser concebida en términos semejantes a las matemáticas, y enfatiza, en cambio, que dicha ciencia posee un método propio y específico a la hora de abordar su propio objeto.<sup>20</sup> Se puede decir que un rasgo definitorio del pensamiento aristotélico es lo que se ha llamado su *pluralismo metódico* (Vigo, Wieland),<sup>21</sup> que contrasta nítidamente con la marcada tendencia al *monismo metódico* que caracteriza a la corriente principal del pensamiento filosófico de la Modernidad, cuyo ideal matemático del conocimiento adquirió un claro predominio y también fue –todo hay que decirlo– muy fecundo en frutos maduros y efectos benéficos. Para Aristóteles, lo propio del hombre culto consiste en buscar, en cada caso, el tipo y el grado de exactitud que corresponde a la naturaleza del asunto tratado, con el fin de evitar las extrapolaciones metódicas ilegítimas. Tan absurdo sería exigir al matemático que argumente de modo persuasivo como pedir al orador que lleve a cabo demostraciones matemáticas.<sup>22</sup>

No ha sido casual que varias corrientes del pensamiento contemporáneo hayan adoptado la concepción aristotélica de la racionalidad, y particularmente la idea de la *phronesis*, como punto de partida para la recuperación de formas del conocimiento que el paradigma moderno había marginado. Bajo modalidades diversas, cabe aludir aquí a la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, a la teoría de la racionalidad de MacIntyre y a la teoría analítica de la acción y racionalidad práctica en la línea de Anscombe y Kenny.

No podemos dejar de considerar que el actual panorama científico y filosófico poco tiene que ver con el positivismo agresivo que predominó a fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. El pensamiento contemporáneo ha realizado una significativa tarea de ampliación de la racionalidad y de la ciencia, en su esfuerzo por liberarla del estrechamiento producido por una interpretación puramente instrumental y calculadora de la razón. Baste considerar la actual reconstrucción hermenéutica de la racionalidad en su lucha por ampliar el campo de la experiencia de sentido que está unido a la noción de comprensión. Esos intentos reincorporan tanto la dimensión

---

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 1094b1-27.

<sup>21</sup> Cf. WIELAND, W., *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires: Biblos, 1991.

<sup>22</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 1094b22-27.

narrativa de la racionalidad como el vínculo existente entre racionalidad e historicidad. También la filosofía contemporánea ha sometido a una crítica demoledora a la idea de una razón moderna sin supuestos, pretendidamente libre de todo presupuesto que no sea ella misma.

Asimismo la ciencia contemporánea, en su práctica efectiva, dejó atrás hace ya bastante tiempo la presunta absoluta "objetividad" del conocimiento científico. Tampoco se encuentra atada al viejo ideal monolítico de la ciencia como conocimiento apodíctico y necesario, que por sus mismas exigencias desmesuradas, ya no son viables. La epistemología contemporánea, como se ve en el principio de la falsabilidad de Popper, ha contribuido a una mayor humildad metodológica y a dejar definitivamente atrás visiones superadas, por muy arraigadas que éstas pudieran estar en la génesis histórica e identidad de la ciencia moderna.

Los desarrollos más recientes, tanto en el campo filosófico como en el de la epistemología de las ciencias, tienden a recuperar una visión más amplia y diferenciada de la racionalidad y de la ciencia, que hacen mayor justicia a las diversas dimensiones de la realidad. Si ello es así, ¿cómo se explica este rebrotar del irracionalismo en sus modalidades del nihilismo y relativismo y la recurrente proclama de acta de defunción de la metafísica? Una posible respuesta a esta interrogante cultural la propone Alejandro Vigo cuando considera que en la actualidad perviven elementos correspondientes a un estado de conciencia ya superado, que conservarían una suerte de operatividad residual, en virtud de la cual, por así decirlo, se sobreviven a sí mismos, durante un tiempo que puede ser incluso bastante largo. Es lo que acontece con las exigencias de necesidad, certeza y evidencia que son constitutivas del ideal moderno de conocimiento, y que durante mucho tiempo se ha considerado merecedor exclusivo del nombre de verdadero conocimiento. Lo cito:

La representación de una razón autosustentada, completamente libre de presupuestos, orientada a partir de exigencias de certeza de carácter maximalista, que renuncia a la variedad de sus posibles formas de despliegue para refugiarse en una concepción unilateral del método, de la cual pretende derivar una representación puramente constructiva de su propia identidad, ha mostrado constituir, en definitiva, el ardid por el cual tiene lugar una fuga de la razón ante sí misma. La nueva fortaleza de la razón ha de buscarse, inversamente, por el camino de la recuperación de la totalidad de sus posibles formas de manifestación y despliegue, recuperación que, a su vez, sólo resulta posible, como tal, a partir de una clara conciencia de la especificidad de cada una de esas posibles formas de despliegue, así como también, en general, de los límites internos que están trazados de antemano a toda legítima



aspiración de fundamentación y a toda genuina exigencia de autotransparencia que la propia razón pueda plantearse a sí misma.<sup>23</sup>

Si bien la cita es larga, y en su peculiar estilo germánico, es del todo aguda y lúcida, y sintetiza la cuestión planteada. Sólo una razón más consciente de su propia vulnerabilidad, y por ello más humilde, pero también capaz de recuperar la confianza en sí misma, puede tener la energía y magnanimidad suficiente para abrirse a dimensiones de trascendencia.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> VIGO, A., "Entre certeza y nihilismo. La razón en busca de una nueva fortaleza", p. 19.

<sup>24</sup> En la misma línea de lo planteado, BENEDICTO XVI: "Una segunda cuestión implica el ensanchamiento de nuestra comprensión de la racionalidad. Una correcta comprensión de los desafíos planteados por la cultura contemporánea, y la formulación de respuestas significativas a esos desafíos, debe adoptar un enfoque crítico de los intentos estrechos y fundamentalmente irracionales de limitar el alcance de la razón. El concepto de razón, en cambio, tiene que "ensancharse" para ser capaz de explorar y abarcar los aspectos de la realidad que van más allá de lo puramente empírico". Asimismo: "Vivimos en un tiempo de grandes y rápidas transformaciones, que se reflejan también en la vida universitaria: la cultura humanista parece afectada por un deterioro progresivo, mientras se pone el acento en las disciplinas llamadas "productivas", de ámbito tecnológico y económico; hay una tendencia a reducir el horizonte humano al nivel de lo que es mensurable, a eliminar del saber sistemático y crítico la cuestión fundamental del sentido. Además, la cultura contemporánea tiende a confinar la religión fuera de los espacios de la racionalidad: en la medida en que las ciencias empíricas monopolizan los territorios de la razón, no parece haber ya espacio para las razones del creer, por lo cual la dimensión religiosa queda relegada a la esfera de lo opinable y de lo privado. En este contexto, las motivaciones y las características mismas de la institución universitaria se ponen en tela de juicio radicalmente" (*Discurso a la comunidad de la universidad católica del Sagrado Corazón*, 21-V-2011).