

La ciencia, entre el mito y el fracaso¹

Mario Camaly

La idea corrientemente aceptada del hombre como amo y señor de la naturaleza tiene una historia que comienza en la época moderna. El Génesis bíblico proclama el sometimiento de la naturaleza al hombre; la naturaleza es el ámbito en el cual el hombre habrá de desplegar su señorío, pero este señorío está doblemente limitado, porque si, por un lado, tal condición precede a la expulsión del paraíso, por el otro, la actividad del hombre no puede alterar los planes de Dios para la creación. Esta inviolabilidad de los designios divinos, conjuntamente con otros motivos de índole muy diversa, frenaron durante la época medieval el desarrollo de las fuerzas productivas. Muy lejos quedaba de la conciencia de la época la posibilidad para nosotros obvia de pensar una ciencia y una técnica que mejorara las condiciones de vida de los hombres y aliviara sus esfuerzos en el trabajo². Esta visión cambia profundamente con el advenimiento de la época moderna. Cuando Descartes y Bacon proclaman la condición del hombre como amo de la naturaleza afirman el “proyecto” que otorgará su peculiar fisonomía a la cultura moderna, pero, para que ello fuera posible, se necesitó un cambio radical en la perspectiva de la creación divina, cambio operado por Descartes cuando sostiene que el centro de gravedad del acto creacional de Dios no está colocado en la creación de las cosas sino en el establecimiento de las leyes que las rigen, de modo tal que, por más que el accionar humano transforme el mundo, nunca

1 Este artículo forma parte de la producción del profesor de Fundamentos Filosóficos de la Educación del Depto de Educación de la UNLu, Mario Camaly quien ya no está entre nosotros. La recuperación de este texto constituye un reconocimiento al aporte que, durante todo su desempeño docente en la carrera de Ciencias de la Educación, hiciera a la posibilidad de reflexionar sobre la relación entre Educación, Ciencia y Filosofía. La Revista pretende así rendir tributo a la producción específica de Mario Camaly en un área fundamental para las preocupaciones educativas. .

2 En un pensador como Kepler, contemporáneo de Galileo, la ciencia natural no es de ninguna manera un medio que sirva a fines materiales del hombre y de una técnica que haga posible mejorar sus condiciones de vida. Kepler se mantiene todavía en la concepción medieval de la naturaleza como lo creado por Dios y de la ciencia como un medio de elevación del espíritu a través de la contemplación de la eterna perfección de la creación. Las palabras finales de su *“Armonía del universo”* dan testimonio de ello.

podrá alterar los planes trazados por el creador para el mismo, pues tales planes estarían expresados en el sistema legal que rige el mundo y, en consecuencia, nunca podrá el hombre modificar las leyes de la naturaleza creadas por Dios, sino que tendrá que someter su quehacer a ellas.

“El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, hace y entiende tanto cuanto ha podido escrutarse del orden de la naturaleza por la observación o por la reflexión; ni sabe ni puede más” (Bacon, 1961: Libro I, aforismo I): con estas palabras iniciales del *Novum Organum*, Bacon señala el derrumbe de una concepción de la ciencia vigente durante veinte siglos y prefigura los tiempos futuros hasta nuestros días en los que presenciamos como espectadores impotentes la catástrofe que seguramente Bacon ni siquiera soñaba. En la expresión “servidor e intérprete” se compendia la nueva relación con la naturaleza que el hombre occidental habría de instaurar y que dará su peculiar fisonomía a todo el desarrollo de la historia posterior. Y con la fuerza de un veredicto, sostendrá, pocas líneas más abajo, la sumisión del conocimiento a la acción (op. cit. Libro I, aforismo III) a la vez que trazará el camino que habrá que recorrer para hacer efectivo el dominio, camino que no es otro que el de la obediencia y la imitación³. La proclamada obediencia no tiene otro sentido que el dominio. También Descartes cuando en una quinta parte del *Discurso* reniega de la “filosofía especulativa enseñada en las escuelas” vislumbra como cercana la posibilidad de encontrar una filosofía práctica (Descartes está pensando en ciencia aplicada) de suerte de “convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza”.

Pero es Bacon, como en ningún otro pensador, en quien se produce esta boda Prometeo-Fáustica, esta visión clara del concepto de utilidad del saber y del papel que el saber puede cumplir en el ejercicio del poder. Los historiadores de la filosofía que convierten a Bacon en padre de la ciencia experimental o que solamente le reservan un lugar en la historia del pensamiento empirista o del mercantilismo inglés, pierden de vista los alcances que la intuición baconiana poseía. Lo que Bacon y Descartes hacen no es más que desplegar una tendencia cuyo germen yacía en el descubrimiento renacentista del individuo y la naturaleza, porque el encuentro de hombre y naturaleza tiene la marca del distanciamiento, distanciamiento que no es sino el del sometimiento.

³ Max Horkheimer (1993) ha visto con agudeza y a la luz de los aportes del psicoanálisis los alcances de este impulso mimético para la civilización occidental.

El desvanecimiento del mundo medieval con su secuela de descentramientos había dejado abierta la posibilidad de autocentramiento del hombre. El humanismo renacentista constituye la ejecución de esa tendencia que había quedado latente al derrumbarse la concepción medieval del mundo y del hombre. Por eso Adorno cuando se calificaba a sí mismo de “antihumanista” lo hacía por dos motivos: en primer lugar, por su rechazo de todo intento de definir estáticamente al hombre, en tanto todo intento de este tipo está preñado de positivismo; y en segundo lugar, por su temor, históricamente fundado, de que el antropocentrismo pueda acarrear la consiguiente denigración de la naturaleza.

La constitución de la ciencia moderna fundada sobre la escisión de sujeto y objeto es la condición lógica-histórica del dominio.

El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha encerrado al pensamiento, Kant unió la tesis de su fatigoso e incesante progreso hasta el infinito con la insistencia inflexible sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que ha dado es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero aquello que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. De tal suerte, según Kant, el juicio filosófico mira a lo nuevo pero no conoce nunca nada nuevo, puesto que repite siempre aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento protegido y garantizado –en los diversos departamentos de la ciencia– por los sueños de un visionario, le es presentada luego la cuenta: El dominio universal sobre la naturaleza se retuerce contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que ese mismo, eternamente igual “yo pienso” que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto se anulan entre sí (Adorno y Horkheimer, 1971: 41).

El dominio sobre las cosas es inseparablemente dominio sobre los hombres, la cosificación del espíritu, el alejamiento de la naturaleza paga el tributo de la cosificación no solamente del hombre sino también de las relaciones entre los hombres.

Cuando el proyecto iluminista de hacer “científico” el estudio de la sociedad se concreta en el siglo XIX y se constituyen las ciencias sociales como una ampliación del campo de aplicación del método de las ciencias naturales, el ciclo abierto por Galileo se cierra y la triunfante burguesía encuentra en “la nueva ciencia” no sólo el establecimiento “científico” de las regularidades del curso del proceso social sino también la convalidación de su validez, tareas para las que las antiguas teología y filosofía habían resultado impotentes a la luz del proceso histórico abierto en el mundo colonial y la potencia revolucionaria encarnada por el proletariado de los países centrales. El sujeto del conocimiento se convierte en sujeto de dominio así como el objeto del conocimiento, la sociedad en proceso de autoformación, se convertirá en objeto de control y de dominación⁴. El dominio se ha hecho total. “Hoy que la utopía de Bacon –ser amos de la naturaleza en la práctica– se ha cumplido a escala terrestre, se torna evidente la esencia de la constricción que él imputaba a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo” (Adorno y Horkheimer, 1971: 59).

A pesar que la crítica que Marx efectúa a Hegel por la falta de gravedad ontológica de la naturaleza en el sistema hegeliano, se mantiene, en cierto sentido, en el horizonte abierto por Hegel. La visión de la naturaleza que Marx sostiene en el tercero de los manuscritos del 44, con todas las diferencias que la concepción dialéctica de las relaciones hombre-naturaleza significan se inscribe en la concepción de la naturaleza que dio sus primeros pasos en la época renacentista. Para Marx la naturaleza es lo otro del hombre, la alteridad radical; pero esta distancia se llena porque mediante

⁴ A propósito de la utilidad práctica de las ciencias sociales, Ward H. Goodenough muestra cómo, en el campo de la antropología, para superar el problema de la comprobación de cada hipótesis que se refería al comportamiento humano, la sociedad y la cultura, y fuera posible un estudio comparativo riguroso, G. Murdock y sus asociados del Institute of Human Relations de la Universidad de Yale, desarrollaron una idea que había sido concebida a principios de siglo por William Graham Sumner, y crearon la Cross Cultural Survey en 1937. Recogieron una muestra de las sociedades del mundo, y tomando toda la literatura sobre cada una de ellas, comenzaron a clasificar toda la información cultural según un índice complejo que prepararon para tal fin. Luego de copiar la información de las fuentes se la archivó. De esta forma pudo reunirse bajo uno o dos números índices, todos los datos disponibles relativos a cualquier tema de una sociedad dada. El sistema de índices desarrollado por la Cross Cultural Survey posee una evidente aplicación práctica: los datos sobre los países de América Latina se procesaron y archivaron bajo contrato con la Office of the Coordinator of Inter-American Affairs, siguiendo los procedimientos elaborados, Murdock y dos miembros de su equipo fueron comisionados como oficiales de la Armada durante la Segunda Guerra Mundial y destinados a las tareas de procesar los datos sobre las zonas en que la Armada preveía que habría que proporcionar administración civil conforme progresara la guerra. Después que la Cross Cultural Survey fue organizada como Human Relations Area Files, Inc. esta última organización recibió contratos gubernamentales de gran importancia para procesar la información sobre áreas de valor estratégico para asuntos internacionales de los Estados Unidos (Tomado de Llobera, 1975: 59).

la industria la ciencia natural se ha introducido “prácticamente” en la vida humana, por eso sostiene Marx que “la industria es la relación histórica real de la naturaleza con el hombre”. La afirmación de la condición natural le permite a Marx sostener que el objeto inmediato de la ciencia natural es el hombre y, en ese sentido llega a postular que “algún día la ciencia natural incorporará la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre incorporará la ciencia natural; y concluye que habrá una sola ciencia”. En el marco del humanismo de Marx, la naturaleza se constituirá en el objeto inmediato de la ciencia del hombre. Esta reducción que Marx efectúa y la postulación de una ciencia unificada se asemeja sobremedida a la reducción positivista del conocimiento social según las leyes propias de las ciencias de la naturaleza, características de la construcción de las ciencias sociales durante el siglo XIX y que poseyendo sus raíces en el pensamiento de la Ilustración, muestran como, también en este aspecto de su pensamiento, Marx es deudor del Siglo de la Luz⁵. Es por ello que Marx caracterizó como una “fantástica ilusión” la transitoria unión de la filosofía con las ciencias naturales. Cuando en realidad han permanecido en una radical extrañeza recíproca.

El alejamiento de los pensadores de la Escuela de Frankfurt del marxismo ortodoxo quedó sellado con la sustitución de la categoría de lucha de clase y el centramiento del conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza, considerada esta última tanto interior como exterior. Conflicto hombre/naturaleza que Marx nunca perdió de vista como telón de fondo en su caracterización de la lucha de clases como motor de la historia. El proceso histórico de la emancipación del hombre a través del sometimiento de la naturaleza arrastra al hombre a identificarse con aquello que somete. Porque para someter la naturaleza exterior debe someter también la naturaleza dentro de sí. Pero en tanto, el sometimiento se despliega sin una motivación que le confiera sentido el hombre no se eleva por encima de la naturaleza ni se reconcilia con ella sino que se disuelve en el sometimiento por el sometimiento mismo.

5 Marx extrae de este tópico otras consecuencias cuyo tratamiento nos apartaría del problema con el que nos ocupamos. En efecto, para Marx, la historia universal no es otra cosa que lo que el hombre ha producido por el trabajo, de modo tal que la afirmación de que la naturaleza del hombre es producto de su propia praxis (cosa en la que Marx reconocía a Hegel cuando sostenía “lo grandioso de la fenomenología hegeliana y de su resultado final... es, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre... como resultado de su propio trabajo”), lo que llamaríamos su auto-originación, quita la base de sustentación de toda pregunta por un ser “extraño”. Situado por encima de la naturaleza y del hombre. Consecuente afirmación del hombre no es requerido como mediación: la autoconciencia positiva del hombre no requiere ya de la superación de la mediación cumplida por la religión.

Cuando Weber despliega el concepto de “racionalización” lo hace desde una actitud escéptica respecto de la posibilidad de una reconciliación entre la razón teórica y la razón práctica posibilidad todavía sostenida por los autores de Frankfurt, por ejemplo Horkheimer en “Eclipse de la razón” en tanto la razón –Vernunft– aparecía como la instancia unificadora de las contradicciones. De ahí que su planteo se deslice hacia una legitimación de la forma capitalista de actividad como racionalización de los medios, por un lado, y la decisión entre alternativas posibles, por el otro. Según esto, los pensadores de Frankfurt sostenían por entonces la posibilidad de la razón objetiva como contrapartida del creciente proceso de instrumentalización de la razón subjetivo. La oposición entre una razón subjetiva y una razón objetiva se asemeja, según Horkheimer, a la diferencia entre la racionalidad funcional y sustancial, tal como la usa la escuela weberiana. Pero la adhesión tan decidida de Weber y sus discípulos a la tendencia subjetivista les imposibilitó imaginar una forma de racionalidad por la cual el hombre fuera capaz de ponderar fines. Horkheimer verá la tarea de la filosofía (y no podemos dejar de recordar a Hegel en su período de Jena) en la preparación en el momento del pensar de la reconciliación de ambos en la realidad. Es en este marco en el que hay que colocar la crítica marcusiana del concepto de razón supuesto en la “racionalización” de Weber por su carácter formal. Según Marcuse, el concepto weberiano posee implicaciones de contenido. No es la “racionalidad” como tal la que se implanta en la que Weber denomina racionalización sino que se impone –disimuladamente– una forma de dominio político. Dice Marcuse (1971):

La ciencia de la naturaleza se desarrolla bajo el a priori tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial... El a priori tecnológico es un a priori político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en el conjunto social (pp. 180-181).

Tal racionalidad se refiere a situaciones en que es posible el uso de la técnica, técnica de dominación sobre la naturaleza y sobre la sociedad:

El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros como los

instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza (Marcuse, 1971: 185-186. Subrayado nuestro).

Los autores de la Escuela de Frankfurt –y entre ellos, Marcuse– sostuvieron que la “racionalización” de Weber, no es solamente un proceso a largo plazo de mutación de las estructuras sociales, sino racionalización en sentido freudiano, de modo que el verdadero motivo, la conservación del dominio, objetivamente caduca, queda oculto por la invocación de objetivos técnicos. Pero esta apelación es posible porque la racionalidad de la ciencia y la técnica es por esencia una racionalidad del disponer, del dominio.

Si la fusión de técnica y dominio, de racionalidad y opresión no pudiera ser interpretada más que en el a priori material de la ciencia y de la técnica como tales, corresponde formular la pregunta: ¿Es posible pensar el cambio de la sociedad, la liberación, sin la transformación previa de la ciencia y la técnica? ¿Es posible proyectar una relación del hombre con la naturaleza que no sea la de dominio? ¿Implica esto la utopía de un “retorno” a la naturaleza?

La afirmación de la posibilidad de una reconciliación del hombre con la naturaleza llevará a Marcuse a abandonar sus posturas iniciales, cuando aún estaba intacta la presencia en Heidegger en su pensamiento y que lo llevaban a sostener el carácter ontológico de la frontera entre historicidad y no historicidad. Hacia los años cuarenta los pensadores de la Escuela de Frankfurt compartieron con otros pensadores muy disímiles la crítica por el dominio racional de la naturaleza en el marco del tema de la reconciliación del hombre con ella. Pero a diferencias de pensadores como M. Scheler o Heidegger, la afirmación de una razón no instrumental preservaba del peligro de recaída en otras formas de dominación. Además, rechazaban la posibilidad de que la razón objetiva –también sustantiva– fuera realizable inmediatamente en la sociedad. Así, en “Eclipse de la razón” de Horkheimer mostraba la íntima relación existente en los proclamados “retornos a la naturaleza” y la racionalidad instrumental, en la medida en que la rebelión del hombre natural contra el crecimiento de la racionalidad fomentó la formalización de la razón y sirvió para encadenar a la naturaleza antes que para liberarla. La seducción

de un naturalismo anterior a la Ilustración era falaz porque convertía a la razón en órgano de la naturaleza⁶.

Kant tomaba como modelo de todo tipo de conocimiento el saber de las ciencias físico-matemáticas, porque como buen hijo del siglo XVIII contemplaba con admiración las realizaciones de la física de Newton que eran una prueba del éxito de la razón humana cuando se asocia legítimamente con la experiencia, pero su pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento pretendían dar cuenta de todo el conocimiento en general. La pregunta conductora de la *Crítica de la razón pura*: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” desbroza el camino de todo conocimiento posible. Posteriormente, la lectura insuficiente que el positivismo efectúa de la obra de Kant, hace que el planteo kantiano pierda pertinencia, en tanto el positivismo cancela toda posibilidad de autorreflexión a la investigación científica. Pero la cosificación positivista del concepto de teoría estaba en germen en el pensamiento de Kant en tanto la pretensión de autofundación del pensamiento no puede convertirlo en una categoría cosificada, ideologizada. De tal modo, la pregunta trascendental se descentra y termina siendo reemplazada en el pensamiento positivista, por el problema metodológico, por la cuestión acerca de las leyes de la construcción y validación de las teorías científicas. Marcuse señala al respecto que en la ciencia contemporánea de la ciencia el planteo idealista no solo no ha sido abolido totalmente, sino que en sus formulaciones extremas se mueve –Marcuse dice: “peligrosamente”– en un concepto idealista de la naturaleza. De modo tal que, levantando el velo que ocupa ciertos supuestos en el marco de los cuales se mueve la investigación científica de nuestro tiempo, las preguntas por las condiciones trascendentales de posibilidad reencuentran su sentido pleno.

Habermas encuentra que la postura positivista retrotrae la cuestión a un estado anterior a Kant y extrae dos consecuencias: en primer lugar, el reemplazo del sujeto por el método científico. En la tradición filosófica que va de Kant a Marx, el sujeto –conciencia, yo, espíritu, especie– jugaba un papel decisivo en la síntesis cognoscitiva. Con este reemplazo la teoría de la ciencia no preguntará por el sujeto de conocimiento. Al respecto dice Habermas:

⁶ En esta misma orientación trabajan Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica del Iluminismo*, excursus II, “Juliette o iluminismo y moral” (p. 102 y ss.), en donde se interpreta la “Historia de Juliette” del marqués de Sade como modelo de racionalidad funcional.

La contrapartida de esta restricción es la autonomización de la lógica y de las matemáticas en ciencias formales, hasta el punto que sus problemas fundamentales son ya discutidos en conexión con el problema del conocimiento. Como metodología de investigación, la teoría de la ciencia presupone la validez de la lógica formal y de las matemáticas. Estas, a su vez, como ciencias autónomas quedan desconectadas de nuevo de una dimensión que sería la púnica en la que la génesis de sus operaciones podría ser tematizada (1973, 90).

La segunda consecuencia que señala Habermas, en conexión con la anterior, es la ausencia del preguntar por la constitución del objeto del conocimiento. Como señalábamos hace apenas un momento, al hacer explícitos algunos supuestos de corte idealista con lo que opera la actual filosofía de la ciencia (v. supra) haría posible superar el ingenuo objetivismo positivista que desconociendo la actividad sintética del sujeto elude el problema de la constitución y cree infantilmente que el conocimiento “capta” y “describe” la realidad.

La posibilidad de una ciencia alternativa encierra para Marcuse un tipo distinto de construcción teórica y una metodología en objeto de una nueva experiencia que ya no será “el círculo funcional de la acción instrumental”. Habermas (1992) cree que la ciencia moderna sólo podría concebirse como un proyecto históricamente restringido si por lo menos fuera pensable un proyecto alternativo, según el cual una nueva definición de ciencia diera lugar a una nueva definición de técnica. El análisis que Habermas efectúa de la postura de A. Gehlen deja lugar a muchas dudas, pues si existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines, vale decir, si la técnica no hace sino proyectar los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines que radican en el organismo del hombre, al plano técnico, es decir, si la técnica responde cabalmente a la estructura del trabajo, no se vislumbra cómo se puede renunciar a la técnica actual sustituyéndola por otra cualitativamente distinta. Plantear esta negativa sobre la base de la imposibilidad de que “cambie la organización de la naturaleza humana” –como hace Habermas– retrotrae el problema, a nuestro juicio, a un estadio anterior a Marx. Marcuse reconoce que cuando de lo que se trata es de una “actitud” alternativa frente a la naturaleza no se puede deducir la posibilidad de una nueva técnica. ¿En qué consistiría tal cambio de actitud? Sería dejar de considerar la naturaleza como

objeto de una disposición posible –fundamento de la relación de dominación– y comenzar a considerarla como interlocutor de una posible interacción. Sería el tránsito de una subjetividad⁷ en la naturaleza, podríamos comunicarnos con ella en lugar de trabajar mutilando la comunicación. La alternativa de pasar de una naturaleza como objeto a una naturaleza como interlocutor, supone una estructura alternativa de la acción, la interacción simbólicamente mediada como diferente de la acción racional con respecto a fines. Por eso Habermas intenta reformular el concepto weberiano de “racionalización” en distinto marco de referencia y partirá –desplazando las categorías formuladas por Marx– de la distinción entre trabajo e interacción, entendiendo por el primero la acción racional con respecto a fines (acción instrumental y elección racional), y entendiendo la interacción como “acción comunicativa”, vale decir, la interacción simbólicamente mediada, que se orienta por normas vigentes intersubjetivamente.

A pesar de las diferencias que los separan progresivamente de los pensadores de Frankfurt, es innegable el esfuerzo de Habermas –en consonancia con las posturas iniciales de sus predecesores, Adorno, Horkheimer, Marcuse– por constituir una teoría crítica de la sociedad que pueda dar cuenta de los problemas y situaciones que vive el hombre en la segunda mitad de nuestro siglo, en el marco de una voluntad política compartida con aquellos de aportar al proceso de liberación del hombre y mejorar la sociedad. Quiere Habermas recuperar el intento kantiano que pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, pero insertar este repreguntar en una teoría de la sociedad. Es valioso, en este sentido, el intento de superar el antagonismo entre el planteo trascendental y el materialista y abrir nuevos cauces al problema del conocimiento y la teoría científica. Sin embarcarnos en el estudio de lo que llamaríamos el “último Habermas” tenemos la sensación de un debilitamiento del compromiso con el proyecto liberador que fue el “pathos” de la escuela, en la medida en que la institucionalización del dominio tiene un lugar reservado al lado del trabajo y la interacción. El status de la liberación en el pensamiento de Habermas se ha ido tornando cada vez más ambiguo.

7 Sobre la base de la concepción hegeliana del sujeto como sustancia de la realidad, sujeto libre en el que el mundo objetivo alcanza su forma verdadera (cf. *Fenomenología del espíritu*, Prefacio) se instaura la posibilidad de una relación cualitativamente diferente del hombre con la naturaleza en tanto todo el esfuerzo hegeliano apunta a superar el hiato entre sujeto y objeto.

Bibliografía

ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1971) *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Ed. Sur.

BACON, F. (1961) *Novum Organum*. Buenos Aires, Losada.

HABERMAS, J. (1973) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

_____ (1992) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

HORKHEIMER, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Ed. Sur.

MARCUSE, H. (1971) *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral.

A propósito de “La ciencia, entre el mito y el fracaso” y su autor Prof. Mario Camaly

Patricia Digilio

La invitación a escribir un breve comentario sobre el texto inédito del Prof. Mario Camaly, que es parte de este número de la revista, me brindó también la posibilidad, sorprendente posibilidad, de transitar entre sus escritos, sus apuntes, sus notas de clases. Quiero entonces, en este primer momento de esta presentación, detenerme en este encuentro fortuito y compartirlo como gozoso ejercicio que permite explorar con renovado entusiasmo un prolífico material que no solo refleja un modo de lectura y de trabajo sino de actitud y posición filosófica.

Cuando la estructura formal del *paper*, la exigencia por la cantidad de publicaciones, y el desvelo por la novedad parecen haber relegado la lectura minuciosa y precisa a una función vicaria, urgida por la apropiación de la cita, la referencia al último autor o sencillamente por la necesidad de completar un espacio en uno de los tantos formularios que hacen las veces de formas de acreditación del conocimiento, el trabajo del Prof. Camaly, sus fichas, sus cuadros, sus apuntes nos devuelven, no sin interpelarnos, a esa condición de demora, paciencia y laboriosidad que el pensamiento reclama y requiere para su elaboración.

Y es que en esos, sus materiales de trabajo, se reflejan horas y exigencias. Tiempo –mucho tiempo dedicado– y profunda disposición para comprender, desanudar, explicitar y relacionar las diversas y hasta a veces abstrusas composiciones con las que pensadores y pensadoras han ido produciendo esa trama de sentidos que es la filosofía. Bien podría uno perderse en la urdimbre de esa trama. Y eso no sería más que una consecuencia de esa ambigüedad que porta todo pensamiento que se dice complejo. Pero justamente el caso y la función de quien se quiere docente es desbrozar el camino, sin desatender esa complejidad, a fin de acompañar e invitar a otros/as a que lo recorran. Al fin y al cabo, no es sino esa la apuesta. Atraer la atención y convocar a transitar las vías del pensamiento y la reflexión. Y esto bajo una doble advertencia: que esas vías, para ser transitadas, requieren tanto de paciencia como de labor. Son, a mi juicio, estas dos condiciones las que quedan plasmadas en la minuciosa, detallada y profunda tarea que se materializa en estos *papeles de trabajo* que configuran en su conjunto un auténtico ejercicio de la filosofía.

Me permito, entonces, y justamente porque el Prof. Camaly ha sido durante tantos años maestro (nombre con el que en nuestra región suele honrarse la figura docente) de generaciones de alumnos/as y colegas, sugerir que resultaría tan necesario como vital disponer las formas para conservar en la Universidad Nacional de Luján este material ya como fuente de consulta, de estudio y/o de intercambio. Digo necesario porque, al menos en materia de esta disciplina que es la filosofía, pocas y casi nulas son las posibilidades de acceder al material, más allá de los apuntes y desgrabaciones, con el que se amasa y se da forma a esa instancia de ensayo del pensamiento que es –o debería ser– la clase, la formalización de los problemas filosóficos y su conceptualización. Pero, además,

cuando ese material, no se reduce al resumen, ni a la reproducción seriada sino que constituye un ejercicio orientado a la búsqueda de la comprensión y un desafío que motiva a la reflexión, éste se vuelve no solo necesario sino estimulante. Digo también vital, porque son precisamente estas producciones las que nutren la vida de una universidad pública.

Son estas producciones que revelan preocupaciones, compromiso y voluntad con el pensamiento crítico las que dejan huella y rastros, las que dan, a través de sus docentes, identidad, carácter y sentido a la función de la universidad pública como productora de conocimiento. Deben, por lo tanto, ser reconocidas como tales para pasar a ser parte de su acervo.

Es entonces bajo esta idea que el escrito de Mario Camaly que presentamos “La ciencia, entre el mito y el fracaso” cobra especial significación y el que con su actualidad –tomo prestada la figura– clava su flecha en el corazón del presente. Porque es en este presente en el que la ciencia, consustanciada con la tecnología, deviene un elemento central de los problemas que se dirimen en torno a las formas de organización socio-política, el orden geopolítico, las formas de distribución y ejercicio del poder, el carácter reproductivo o emancipatorio del conocimiento. Es en este presente en el que el estatuto de la ciencia y sus formas de aplicación en virtud de la tecnología se vuelven objeto de preocupación, de examen y disputa. Si la filosofía debe ser, como Camaly supo decir pero también hacer efectivo a través de sus acciones, *conciencia crítica de toda realidad humana existente*, sus propias inquietudes y preocupaciones no podían soslayar este desafío para el pensamiento que es el de intentar dar cuenta de las condiciones actuales de una realidad a la que con cierta desazón y perplejidad podríamos interpretar como el sueño incumplido de la modernidad. O también, posibilidad que no excluimos, como su eficaz y a la vez desafortunada realización.

Con honestidad intelectual debemos decir que si se trata de un extravío de esa Razón, portadora de esa mayestática mayúscula, o bien de la forma en que en definitiva ésta se realiza, es tal vez uno de esos dilemas, una de esas preguntas (propias de la filosofía, como debe ser) que ya en su formulación expresan la probable imposibilidad de ser respondidas y, sin embargo, son esas las preguntas ineludibles. Las que no debemos dejar de hacer. Y, es por supuesto, este dilema el que nuestro autor no soslaya. Es así que en apretado desarrollo que va desde

Bacon hasta Habermas, sin desconocer las substanciales contribuciones de Kant, Marx, Marcuse o Heidegger la pregunta por el alcance y el sentido de la ciencia y su borrascoso vínculo con la idea moderna de Razón se presenta y se despliega con articulada argumentación en estas condensadas páginas.

Páginas que tampoco eluden dar lugar a una aspiración y con esa aspiración a la reivindicación de una función transformadora del conocimiento.

Esa aspiración y esa función transformadora que puede realizar el conocimiento se afirma en la afinidad explícita del autor con el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y en una perspectiva que entiende a la Teoría Crítica como herramienta de análisis socio-político que no solo permite interpretar la realidad en su condición de actualidad sino también en su potencialidad.

Es esa imbricación entre la condición actual y su potencialidad la que se traduce en la inconformidad con lo dado, lo establecido, lo estatuido y la que habilita el desarrollo de la capacidad de imaginar como parte de los procesos de emancipación.

Son estas impresiones que comparto las que buscan dar cuenta del escrito que comentamos. Escrito que habla por sí mismo abriéndose a otras lecturas e interpretaciones no necesariamente coincidentes con esta. Pero, precisamente de eso se trata y en eso consiste la vigencia de un texto en el que el pensamiento mantiene, afortunadamente, todo su vigor.

Patricia Digilio: Profesora de Filosofía, Magíster en Políticas Sociales, Doctora en Ciencias Sociales, en todas las referencias por la Universidad de Buenos Aires. Profesora e Investigadora Universidad de Buenos Aires- Universidad Nacional de Luján. patriciadigilio@gmail.com