

Ciencia e ideología

Por lo general, pensamos que las ciencias tienen la verdad, o que los conocimientos que ellas producen son verdad, y, por ende, que ellas no son ideología. ¿Es esto cierto?

Ya Hume nos decía que la inducción —la inferencia de leyes generales a partir de la observación de casos particulares— no proporcionaba un conocimiento válido, pues la transposición de las leyes que rigen un número limitado de casos observados a la totalidad no observada de los casos es ilegítima: un caso no observado podría contradecir la ley que hemos inferido. En general, para los empiristas no había leyes a las cuales pudiéramos recurrir a fin de realizar predicciones absolutamente infalibles. Por ejemplo, en lo que consideramos como secuencias de causa y efecto, se da, en efecto, una sucesión que se ha repetido empíricamente muchas veces, pero puesto que el concepto de causa y efecto no tiene garantía de verdad, la sucesión en cuestión podría quizás no repetirse en alguna instancia futura.¹

Kant, interesado en demostrar las *condiciones de posibilidad* de la experiencia, de los objetos, de la verdad y de la ciencia, intentó resolver el problema planteado por los empiristas y Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, que garantizarían que se produzca siempre lo mismo —y, en consecuencia, que la ciencia sea posible— y de cuya confrontación con la experiencia y con los conceptos empíricos originados de esta confrontación se podrían *deducir* nuevos conocimientos. Para Kant, el carácter *a priori* de los conceptos *a priori* garantizaría ya su verdad, y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera», en los dos sentidos kantianos de «verdad»: en el que respecta a la verdad lógica del juicio y en el que respecta a la verdad de la cosa (como contrario a su ser mera apariencia).²

Ahora bien, el que aceptáramos la existencia de juicios *a priori* no implicaría que tendríamos que suponer que éstos, por el mero hecho de ser *a priori*, tendrían que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como una especie de «juego de escondite de la Cognoscitividad inmanente consigo misma»: ésta se pierde ilusoriamente a sí misma cuando se siente criatura separada, y se redescubre cuando deja de sentirse criatura separada al alcanzar la Iluminación.³ Si esta tesis fuera cierta, los conceptos *a priori* no podrían ser algo absolutamente cierto, ya que ellos constituirían la base de una experiencia que sería error. Y aunque haya recurrido a la tesis en cuestión sólo a fin de mostrar que hay una alternativa a la interpretación que Kant consideró como la única

¹A esto, Kant contesta que la categoría de causa y efecto no puede inferirse de la mera sucesión temporal, pues ella constituye la comprensión de algo cualitativamente diferente que no puede ser «inventado» a raíz de dicha sucesión. Por ello, la categoría en cuestión tiene que ser *a priori* y no inferida de la experiencia.

²Kant no recurre al argumento simplista de afirmar que hay conceptos *a priori* y que el carácter *a priori* de éstos garantiza su verdad, sino que emprende la ardua tarea de justificarlos por medio de la deducción trascendental —y, como veremos en otra nota, los justifica también con la existencia de la conciencia trascendental—.

³Es el tantrismo budista, que no es teísta, el que representa el mito del *lila* como un juego de la Cognoscitividad inmanente consigo misma. El tantrismo hinduista, que sí es teísta, lo representa como un juego de dios consigo mismo: es dios quien se pierde ilusoriamente a sí mismo cuando se siente criatura separada, y quien se redescubre a sí mismo cuando deja de sentirse criatura separada al alcanzar la Iluminación. Si aceptáramos cualquiera de las dos versiones del mito en cuestión, de modo que los conceptos *a priori* tendrían que ser una creación de la Cognoscitividad o del dios del tantrismo hinduista, ello garantizaría que los conceptos *a priori* fueran falsos.

posible, debo decir también que ella es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que la de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas constituye un error, y el agente de ese error tiene que ser necesariamente el principio único, pues no hay nada diferente o separado de dicho principio que pueda ser agente del error. Esto es precisamente lo que representa el mito del *lila*: el principio único produce, en los seres humanos, la ilusión de no ser él mismo —de no ser el principio único— sino un principio o ente personal intrínsecamente separado de la serie de innumerables otros entes. Y si nuestras experiencias de sustancialidad —la ilusión de ser nosotros mismos entidades intrínsecamente separadas, y de enfrentar innumerables «otros entes» autoexistentes— y de causalidad, de unidad y de pluralidad, y así sucesivamente, constituyen un error, entonces las categorías kantianas no son garantía de verdad, sino garantía de error.

Como ya señalé, lo anterior no tenía por objeto afirmar que la vida es como la representa el mito del *lila*, sino mostrar una alternativa a lo que Kant da por sentado. Ello muestra que sólo si, como afirmó Descartes, Dios no puede querer engañarnos, y si fue Dios quien puso esos juicios en nosotros, podremos afirmar que dichos juicios son absolutamente ciertos. Pero eso no fue lo que postuló Kant, quien no recurre a Dios, «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». En efecto, ya en la época de Kant, no era considerado filosóficamente aceptable sustentar una tesis filosófica en un dogma teológico.⁴

⁴Como hemos visto, los conceptos *a priori* garantizarían la validez de la experiencia que concordase con ellos. Por ejemplo, la experiencia que no fuere como el sueño, sino que siguiere las reglas de la causalidad y del resto de las categorías que rigen la experiencia de la vigilia, tendría verdad como contraria a apariencia. Del mismo modo, el juicio poseería verdad lógica si estuviere de acuerdo con las reglas de las formas *a priori* de la sensibilidad, de las categorías y de los conceptos *a priori* en general.

Para Kant, la verdad de los conceptos *a priori* se funda en que éstos son condiciones de posibilidad o fundamentos de la experiencia. Así, pues, la experiencia es verdadera gracias a que está fundada en los conceptos *a priori*, y éstos son verdaderos gracias a que son fundamentos de la experiencia: Kant plantea lo que Sexto Empírico llamó un «círculo»: un razonamiento en el cual la conclusión es utilizada como premisa.

Es porque Kant sostiene que la verdad de los conceptos *a priori* se funda en que éstos son condiciones de posibilidad o fundamentos de la experiencia que, mediante la deducción trascendental, intenta demostrar que ellos son tales condiciones de posibilidad o fundamentos de la experiencia. Ahora bien, aunque aceptemos la deducción trascendental, no tenemos por qué aceptar la tesis de que el hecho de que los conceptos *a priori* fueren condiciones de posibilidad o fundamentos de la experiencia garantizaría la verdad de aquéllos. Como acabamos de ver, el razonamiento de Kant es circular, y, como vimos anteriormente, la física contemporánea tiende a sugerir que si hay conceptos *a priori* ellos tienen que ser fuente de falsedad y no de verdad.

Ahora bien, para Kant (*Crítica de la razón pura*, B400/A342) el vehículo y la condición de posibilidad de todos los conceptos trascendentales es el concepto trascendental «yo pienso», que corresponde a la conciencia trascendental. Así, pues, habiendo descartado la tesis de que el hecho de que los conceptos *a priori* sean condiciones de posibilidad o fundamentos de la experiencia garantiza la verdad de aquéllos, podríamos recurrir al argumento de que en cierto modo las categorías y los otros conceptos *a priori* tienen como fundamento —al menos en tanto que vehículo y condición de posibilidad— a la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*. Así, pues, por ejemplo, para Kant «sustancia» es «yo pienso sustancia». La conciencia trascendental o el «yo pienso» es la base de la autoconciencia que es la condición del concepto, en tanto que es ella lo que indica que todo pensamiento pertenece a la conciencia —e incluso constituye el fundamento de la doctrina racional del alma (*C. de la R. P.*, B 401/A343)—. Y

Ahora bien, si hacemos que la experiencia sea validada por los conceptos *a priori* y que éstos sean a su vez validados por la conciencia trascendental (el «yo pienso»), iniciaremos una regresión infinita, pues ¿qué o quién validaría a la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*?

Para pensadores europeos anteriores, la respuesta natural habría sido «Dios». Pero afortunadamente Kant vive en una nueva época en la cual la validez del conocimiento no puede ser garantizada por Dios «porque no podemos recurrir a Dios antes de haber efectuado la crítica». No pudiendo recurrir a Dios, Kant recurre a lo que encuentra más parecido a Dios (aunque se diferencia de él en tanto que su conocimiento no es creativo del objeto «real», sino reproductivo en tanto que depende de intuiciones que no pone a voluntad), pero que considera como un *factum* de la experiencia: la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*. Ahora bien, este *factum* de la experiencia sería justamente lo que tendría que ser justificado. Veamos por qué.

El objetivo del análisis de Kant era, por una parte, garantizar las condiciones de posibilidad de la experiencia del sentido común que podríamos llamar «el ser como sustancia» [en términos heideggerianos, el «concebir los entes como un conjunto de cosas ‘ante los ojos’ (*res*), de modo que el *ser* tome el sentido de «realidad» y su determinación fundamental venga a ser la sustancialidad, el carácter de ‘en sí’...], y, por la otra, garantizar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico que serviría de base al desarrollo tecnológico. Así, pues, Kant habría tenido tanto la intención metafísica-ontológica que le atribuyó Heidegger como la intención gnoseológica-epistemológica que le atribuyeron los neokantianos.

El realismo había justificado la experiencia del «ser como sustancia» simplemente afirmando que la realidad externa era lo verdadero y por ende nuestra experiencia de ella tenía que ser verdadera en tanto que se adecuara a ella (criterio de *adæquatio intellectus et rei*). Pero la crítica escéptica según la cual ni siquiera podemos saber si podemos o no saber si existe una realidad externa a e independiente de la conciencia, había alcanzado a los filósofos alemanes, quizás sobre todo a través de las obras de Sexto Empírico, Cicerón y Diógenes Laercio y de «escépticos fideístas» tales como el alemán Agrippa de Nettesheim y los *nouveaux pyrrhoniens*.

Ya no podía hacerse radicar la verdad en la realidad «externa»; era necesario encontrar un nuevo fundamento de dicha verdad, que no pudiese ser objeto de la crítica escéptica. Descartes había propuesto que el pensar era la demostración de la existencia del sujeto, afirmando que «pienso, luego existo». Kant propone que la existencia de la conciencia trascendental es el vehículo y en cierto sentido la condición de posibilidad de los conceptos *a priori* que son para él un constituyente esencial de toda experiencia racional, lo cual equivale a decir «existe la conciencia trascendental de los conceptos *a priori*, luego los conceptos *a priori* y la experiencia que ellos determinan (o sea, las síntesis de intuición y concepto en la percepción) son posibles». En términos husserlianos —que no deberíamos utilizar, pues no corresponde exactamente a los de Kant— diríamos «existe el aspecto subjetivo o noético del sujeto entendido como complejo noético-noemático, luego los noemas (que corresponderían a las síntesis de intuición y concepto en la percepción) son posibles».

A fin de validar los conceptos *a priori* y las síntesis perceptivas en las que ellos intervendrían, Kant toma como fundamento la certidumbre de la conciencia trascendental, que no es más que la certidumbre del aspecto subjetivo del sujeto kantiano: la conciencia trascendental que estaría consciente de los conceptos *a priori*, que en cierto modo correspondería al extremo noético del complejo noético-noemático y que no es otro que el sujeto mental que, según hemos indicado repetidamente en este ensayo, está poseído por un error esencial. En otras palabras, para Kant el fundamento ontológico y epistemológico de la realidad radica en la conciencia de la realidad como verdadera, que es la certidumbre de que el mundo es como lo percibimos, o certidumbre de «el ser como sustancia». Esta conciencia de la realidad como verdadera es lo que en este ensayo he designado como el error esencial: como he demostrado a lo largo del mismo, la conciencia en cuestión es experiencia de lo relativo como absoluto, de lo dependiente como independiente, de lo que no es por sí mismo importante como intrínsecamente importante, de lo insustancial como sustancial... Y, como también hemos visto, la dualidad sujeto-objeto como complejo noético-noemático y el conocimiento por ella constituido constituyen el velo que oculta lo verdadero y que, al ser sobrevaluado, produce el error fundamental del que tanto he hablado.

Ahora bien, como hemos visto, con establecer la conciencia trascendental de los conceptos *a priori* como base ontológica y gnoseológica de la realidad Kant no logró nada, pues lo que él quería demostrar en un principio era que el mundo era como lo percibíamos y que la certidumbre que teníamos de que el mundo era como lo percibíamos era correcta y estaba bien fundada. Ahora bien, a fin de demostrar esto Kant tomó como fundamento precisamente la certidumbre de la conciencia, que es lo que intentaba fundar. Así, pues, Kant cayó en lo que Sexto Empírico llamó un «círculo»: lo que intentaba demostrar era un elemento esencial de su demostración —lo cual significa simplemente que el pensamiento de Kant da por sentado que la autoconciencia es fuente de su propia verdad—.

Casi dos siglos después de Kant, Karl R. Popper, el «crítico del círculo de Viena» que estuvo en tan estrecho contacto con los neopositivistas, ha propuesto que de nuestros postulados extraigamos todas las consecuencias que nos sea posible extraer y, entonces, las confrontemos con la experiencia. No obstante, como señala Popper, esto no nos daría una verdad universal incuestionable, pues no podríamos confrontar *todas* las consecuencias de nuestro postulado con *todos* los casos posibles.

Por su parte, Gregory Bateson⁵ nos dice que las secuencias convergentes, que comprenden grandes números de individuos, son científicamente predecibles, pero que las secuencias divergentes, que comprenden a un sólo individuo, no son científicamente

Ahora bien, hemos sido un poco injustos con Kant, pues éste no partía de la suposición de que había ciencia y de que la experiencia era posible, sino que intentaba determinar cuáles habrían de ser las condiciones de posibilidad de la experiencia si ésta hubiere de ser posible y predecible. Pero hubimos de obrar de este modo a fin de mostrar la imposibilidad de fundar incommoviblemente las ciencias y el sentido común utilizando los razonamientos de Kant.

Hemos visto que el físico David Bohm postula un «orden implicado» libre de espacio y tiempo que contiene a la conciencia y que, sobre todo a través de la actividad de ésta, es vivenciado fenoménicamente como un «orden explicado» con espacio y tiempo. El orden implicado sería *lo en sí*, pero no sería la *serie de «cosas en sí»* que postuló Kant, pues en él no existirían ni el espacio, ni el tiempo, ni la pluralidad, ni la unidad. Kant entendió que éstos eran puestos por la razón (los dos primeros como *ordines* o formas *a priori* de la sensibilidad; los dos segundos como categorías *a priori*) sobre las intuiciones que revelarían parcialmente *lo en sí*, pero su necesidad de afirmar la *adaequatio rei et intellectus* a fin de sustentar el conocimiento científico y la sustancialidad de lo real que supone el sentido común, lo hizo entender *lo en sí* como una *serie de «cosas en sí»*, cada una de las cuales correspondería a una de las cosas en nuestra experiencia (fenómenos). Kant supo que pluralidad y unidad eran categorías de la razón, y no algo que existía por sí mismo en *lo en sí*; pero, a fin de sostener la *adaequatio rei et intellectus*, tuvo que postular de *lo en sí* algo que no era más que una categoría de la razón: la pluralidad que introduce al hablar en plural de «las cosas en sí». Esto hace que un sistema que podría haber sido el predecesor directo de las más avanzadas teorías de la física actual no sea más que un frágil castillo de naipes construido sobre la arena movediza del error fundamental.

Todavía en la época de Descartes, si se hubiese aceptado que, como afirmó éste, Dios es totalmente bueno y por ende no puede querer engañarnos, se habría asestado un golpe mortal al escepticismo fideísta cristiano, pues para ser escéptico habría sido necesario ser agnóstico. Pero esto no habría servido para fundar el conocimiento científico, que habían temido quienes se aferraban a los dogmas de la Iglesia como algo que podría contradecirlos (que era lo que había sucedido con las investigaciones de Copérnico, Galileo y Kepler). En la época de Kant, se desarrollaba aceleradamente el conocimiento científico en la medida en la que la fe ciega e irracional se debilitaba. Debido a este debilitamiento, ya no era posible recurrir a Dios, precisamente cuando, a fin de fundar el conocimiento científico, era necesario demostrar que nuestro conocimiento del mundo era correcto y, en consecuencia, las ciencias eran posibles. De ahí el intento de Kant.

Siendo fenomenólogo y no metafísico, Heidegger no tuvo necesidad de justificar nuestra experiencia del «ser como sustancia»: el «concebir los entes como un conjunto de cosas ‘ante los ojos’ (*res*), de modo que el *ser* tome el sentido de «*realidad*» y su determinación fundamental venga a ser la sustancialidad, el carácter de ‘en sí’.» Heidegger dice:

«El ser-ahí bien comprendido se resiste a tales pruebas (destinadas a demostrar la independencia de la realidad con respecto a la conciencia), porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle una pruebas que llegan tarde.»

Por esto, la fenomenología no necesitaba las complicadas pruebas que Kant consideró necesarias para fundar la realidad: bastaba con realizar la *epojé* fenomenológica y considerar las estructuras ontológicas de nuestra experiencia del mundo, en vez de intentar demostrar que ésta correspondía a algo externo a e independiente de ella.

Pero con esto se perdería el intento original de Kant, pues ni se demostraría que el ser como sustancia es «independiente de la conciencia» y en este sentido sustancial, ni se demostraría la infalibilidad de la ciencia.

⁵Bateson, Gregory (1979, 5th reprint 1980; español 1982; segunda reimpresión 1990), pp. 36-40.

predecibles. Ahora bien, las secuencias convergentes serán predecibles si y sólo si tenemos a nuestra disposición toda la información necesaria, y por lo general —como lo muestran los innumerables desastres producidos por la ciencia y la tecnología— ni siquiera conocemos todos los ítems de información necesarios para realizar predicciones efectivas. A menudo, sólo la aparición de un desastre nos hace descubrir que habíamos estado obrando sin tomar en cuenta ítems que eran indispensables para nuestras predicciones, pues ni tan siquiera los cálculos de los modelos «tridimensionales» de ordenadores nos han permitido determinar de antemano en su totalidad la serie de ítems a ser considerados. Bateson agrega:⁶

«La ciencia a veces mejora las hipótesis y otras veces las refuta, per probarlas es otra cuestión, y tal vez esto no se produzca jamás salvo en el reino de la tautología totalmente abstracta.»

E incluso esto último es dudoso. En el campo de las ciencias formales, el teorema de la incompletitud de Kurt Gödel demostró matemáticamente, y con la mayor rigurosidad posible, que todo sistema de lógica debe tener por lo menos una premisa que no puede ser demostrada o verificada sin contradecirse. Así, pues,⁷

«Es imposible establecer la congruencia lógica de ningún sistema deductivo complejo, a no ser suponiendo principios de razonamiento cuya propia coherencia interna está tan abierta al cuestionamiento como la del sistema mismo.»

Pero volvamos al campo de las ciencias empíricas. Considerando todo lo dicho hasta este punto, parece que el único criterio científico aceptable en dicho campo es el establecido por Alfred Julius Ayer: el criterio de la práctica:⁸

«Estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice la función a que está destinado; esto es, mientras nos permita predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea.»

Ahora bien, este criterio no puede validar —como pretende Ayer— las ciencias empíricas. Por el contrario, de él sigue que **no** estamos autorizados a tener fe en los procedimientos científicos, pues los resultados producidos por la ciencia y la tecnología han sido totalmente contrarios a los que perseguían quienes las desarrollaron. Hemos intentado controlar lo que nos rodea por medio de la ciencia y la tecnología con el objeto de crear un paraíso terrenal y de matar a la muerte y el dolor, pero, en vez de controlarlo, hemos producido un infierno y llegado al borde de nuestra extinción. Y nunca fuimos capaces de predecir adónde nos llevaría nuestra empresa científico-tecnológica, pues, como ya dijimos, ésta nos ha llevado al borde de la autodestrucción, y no a donde deseábamos y creíamos ir. Así, las ciencias podrían no ser más que ideologías.

Pero ¿estará justificado el afirmar que nuestro proyecto científico-tecnológico ha producido resultados tan horribles? Como anota el conocido manifiesto *A Blueprint for Survival*,⁹ producido en 1972 por la revista *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International:

«Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las

⁶*Ibidem*, p. 24.

⁷Gödel, Kurt (1934), citado por Ken Wilber (español, 1982). El teorema de Gödel fue postulado por su descubridor en Gödel (1931).

⁸Ayer, Alfred Julius, *opere citato*.

⁹Equipo editorial de la revista *The Ecologist* (1971).

tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables.»