
La crisis filosófica un reflejo de lo real. Nuestra América en el siglo XXI

DOI: <https://doi.org/10.32870/cl.v2i33.8127>

Guillermo Martínez Parra*

ORCID: 0000- 0001 - 5162 - 0339

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

En este artículo se reflexiona críticamente sobre las múltiples crisis que atraviesa la actualidad, entendidas como resultado de procesos históricos cuya herencia sigue incidiendo en el presente. El objetivo no es detenerse en el pasado, sino recuperar sus aportes teóricos para analizar la relación entre el capitalismo contemporáneo, la ciencia, la tecnología y la técnica. Se consideran los planteamientos de autores como Franz Hinkelammert, quien advierte que la crítica al capitalismo implica también una crítica a la religión y a la razón instrumental; de Humberto Maturana y Francisco Varela en el campo de la neurociencia; de Leonardo Boff desde la teología de la liberación; así como de otros pensadores latinoamericanos que proponen elementos conceptuales para la transformación de la realidad. Con base en estas perspectivas, se busca esbozar propuestas que permitan repensar la crisis de la filosofía y una posible filosofía para enfrentar la crisis.

Palabras clave: crisis, filosofía, proyección del futuro, tecnología, liberación

* Doctor en estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma de México (UNAM). Autor de diversas publicaciones.
Contacto: sir.guillermo.parra@gmail.com

The Philosophical Crisis a Reflection of the Real. Our America in the XXI Century

Abstract

This article offers a critical reflection on the multiple crises shaping the present, understood as the outcome of historical processes whose legacy continues to influence contemporary reality. The aim is not to dwell on the past, but to recover its theoretical contributions in order to analyze the relationship between contemporary capitalism, science, technology, and technique. The reflections draw on authors such as Franz Hinkelammert, who argues that a critique of capitalism necessarily involves a critique of religion and instrumental reason; Humberto Maturana and Francisco Varela in the field of neuroscience; Leonardo Boff from the perspective of liberation theology; as well as other Latin American thinkers who offer key conceptual tools for transforming reality. Based on these perspectives, the article seeks to outline proposals to rethink the crisis of philosophy and envision a philosophy capable of addressing the current crisis.

Keywords: philosophy, projection of the future, technology, liberation

Introducción¹

Han transcurrido ya los primeros veinticuatro años del siglo XXI, casi un cuarto del siglo, y el devenir histórico de esta época anuncia transformaciones profundas que afectan de manera radical a nuestras sociedades. Dichos cambios pueden entenderse como la apertura de nuevas dimensiones de la experiencia humana o, en un sentido crítico, como el inicio del final o el final de un inicio inconcluso. En este contexto, se vuelve necesario realizar un balance de lo que la filosofía ha reflexionado hasta ahora, especialmente a partir de acontecimientos recientes como la pandemia global, que ha puesto en evidencia múltiples vulnerabilidades de la civilización contemporánea.

El panorama actual está marcado por una constelación de crisis —ambientales, sociales, económicas, políticas y culturales— que ponen en riesgo no la totalidad de la vida planetaria, pero sí la continuidad de la vida humana tal como la conocemos. Este riesgo implica también la posible clausura de una etapa histórica de la civilización. Sin embargo, no se trata aquí de proclamar un “fin de la historia” en los términos ideológicos del capital financiero global; por el contrario, se propone pensar la paradoja histórica que encierra toda crisis: entre el inicio y el fin permanece abierta la posibilidad de una alternativa, de un humanismo inédito que oriente la superación de este momento crítico. Como en otros momentos de la historia, las contradicciones que atraviesan a la humanidad podrían dar lugar a nuevas formas de organización, pensamiento y vida.

Desde esta perspectiva, resulta imprescindible construir una filosofía a la altura de los desafíos contemporáneos. El acto mismo de filosofar se encuentra en crisis: enfrenta dificultades para comprender plenamente la complejidad de los procesos en curso, pero también reflexiona sobre sus propios límites como saber crítico. Es decir, la filosofía se convierte en objeto de sí misma en su intento de responder a las crisis de sentido, conocimiento y acción que atraviesan a la humanidad.

En esta búsqueda de respuestas cobra relevancia el pluralismo epistémico como horizonte necesario. La articulación de diálogos y debates entre pensadores de Nuestra América —en especial quienes desarrollaron la filosofía de la liberación— ofrece un marco fecundo para reconfigurar la crítica contemporánea. En este artículo se presta particular atención a la obra de Franz Hinkelammert, quien, si bien no fue uno de los fundadores directos de la filosofía o la teología de la liberación, puede ser considerado un autor clave dentro de esta corriente por su crítica radical al fetichismo y a la religión. Su propuesta de una filosofía centrada en el ser humano permite ampliar la reflexión crítica hacia los ámbitos de la ciencia, la tecnología y la técnica, campos en los que también se manifiestan las formas contemporáneas de alienación.

Técnica, ciencia y vida en el siglo XXI

Desde el inicio es necesario advertir que la crisis medioambiental y la agenda política derivada de ella aún no determinan el campo de acción de los políticos profesionales ni de los grandes emporios que imponen las reglas de la economía global; aunque diversos grupos sociales y movimientos de defensa ambiental sí llevan a cabo acciones concretas para intentar frenar el cambio climático y proteger zonas ecológicas en riesgo.

Las grandes revoluciones científicas de los siglos pasados han producido un volumen de conocimiento que rebasa la capacidad de comprensión de una sola mente humana. Si en otros tiempos existía la figura del “sabio” como aquel que podía unificar múltiples saberes, hoy esta posibilidad se ha visto desbordada por la complejidad y diversidad de los descubrimientos, invenciones y aplicaciones tecnológicas, muchas de las cuales resultan incognoscibles para una sola persona. Como señala Mario Bunge en *La ciencia, su método y su filosofía*: “El sabio moderno a diferencia del antiguo, no es tanto un acumulador de conocimientos como un generador de problemas” (Bunge, 1994, p. 31). Esto se evidencia en campos como la nanotecnología, la neurobiología y la robótica, donde el saber se fragmenta en parcelas que rara vez se articulan entre sí.

Por esta razón, los retos bioéticos, éticos y morales parecen ir en direcciones distintas, o incluso contrarias, al avance de la ciencia misma, especialmente cuando se considera que la bioética es una de las subdisciplinas filosóficas que mayor desarrollo ha tenido en las últimas décadas. Su pertinencia es cada vez más evidente para quienes reconocen la velocidad y magnitud de las transformaciones tecnocientíficas y sus implicaciones sociales. Como advierte Peter Sloterdijk (2018): “La controversia actual en torno al clima ya no tiene como objeto el ‘dominio de la Tierra’ del que gustaban hablar los comentaristas políticos de la era imperialista. Más bien, de lo que se trata es de la posibilidad de mantener abierto el proceso civilizatorio y de asegurar su continuidad...” (p. 24).

Frente a las posiciones apocalípticas que anuncian la destrucción inminente del mundo —“sueños de visionarios” surgidos en épocas convulsas— cabe preguntarse si la sociedad global será capaz de construir un nuevo paradigma científico, técnico y social, o si simplemente soportará pasivamente los cambios venideros hasta alcanzar un punto de no retorno.

Según Sloterdijk, el desafío consiste en establecer una ciencia renovada que, a la vez que propicie un “proceso civilizatorio”, garantice su continuidad. Sin embargo, esta concepción no menciona explícitamente la supervivencia de la vida humana, aunque la presupone como condición necesaria para la continuidad de cualquier proceso civilizatorio. En esta visión parece persistir una primacía del desarrollo tecnocientífico sobre la reflexión ética y sobre la conservación de la vida misma.

Martínez, P.

El avance del conocimiento científico-tecnológico permanece anclado en una concepción filosófica heredada de la modernidad, el positivismo lógico y las filosofías analítico-cientificistas. En dicha tradición, el binomio razón-ciencia ha funcionado como axioma de progreso, incluso cuando la ciencia debía enfrentar obstáculos epistémicos que limitaban su propio avance. Como apunta Mario Magallón: “El progreso de la modernidad occidental es irracional y hostil a la vida, y es insostenible; urge plantear alternativas que permitan la recuperación del cuidado éticamente responsable para consigo mismo, para con los otros y para con la naturaleza, pues estas alternativas se encuentran sitiadas.” (2021, p. 63).

Por tanto, resulta necesario ir más allá de lo planteado por Gastón Bachelard en *La formación del espíritu científico*, donde señalaba la existencia de obstáculos epistémicos que frenan el avance del saber. En el siglo XXI es posible sostener que el propio progreso encierra un límite implícito: el desarrollo científico se vuelve autocontradictorio en la medida en que sus avances generan problemas nuevos e incluso mayores. La ciencia contemporánea corre el riesgo de convertirse en un fetiche del conocimiento si insiste en su expansión ilimitada, sin reconocer los límites epistémicos y éticos que la propia realidad le impone.

El cambio de paradigma científico debería estar guiado por la preservación de la vida en el planeta antes que por la sola continuidad del desarrollo tecnocientífico. Tanto la ciencia como la filosofía deben repensar sus fundamentos, en sintonía con la complejidad contemporánea y desde un enfoque multidisciplinario que atienda también la crisis de su propia legitimidad. La bioética, en este sentido, abre una vía de reflexión capaz de abordar problemas que antes parecían irresolubles. Juliana González advierte con lucidez:

... <<a las exigencias de la tecnociencia>> como precisa también -Reyes Mate-. Implica que no estamos dispuestos a esperar que <<por sí mismo>> el desarrollo científico y tecnológico vaya por el camino afortunado y que no nos conduzca a la conflagración prometeica o a nuevas e irreversibles formas de encadenamiento e incertidumbre. Hacer frente, en suma, a la posibilidad de que el trayecto lleve el rumbo de una imperceptible borradura de la verdadera humanidad del hombre, de modo que sólo llegue a sobrevivir otra especie, si acaso, sólo en el nombre recuerde lo humano. (González, 2017, p. 108)

La filosofía tiene la tarea de asumir esta problemática y enfrentar los riesgos que impone la era posmoderna, integrando las dimensiones científicas, tecnológicas, económicas, sociales y políticas que inciden sobre la vida humana y planetaria. Debe convertirse en espacio de crítica, análisis y construcción de nuevas formas de relación entre el ser humano y su mundo.

En este debate ocupa un lugar central la noción de Bíos, que remite no sólo a la vida humana, sino también a la vida de otros seres (Zoé) con quienes hemos coevolucionado. ¿Cómo hacer frente a la velocidad, el vértigo y la devastación que acompañan al cambio tecnológico? La vida misma —como *conatus*, potencia vital o nuda vida según Agamben— contiene la fuerza para resistir y reinventarse.

Se habla hoy de una nueva era planetaria: el Antropoceno o *Tecnoceno*, en la que el destino humano y el del planeta se han vuelto inseparables. Leonardo Boff lo advirtió con claridad:

La crisis significa la quiebra de una concepción del mundo. Lo que en la conciencia colectiva era evidente, ahora es sometido a discusión. ¿Cuál era la concepción del mundo indiscutible? Pues que todo debe girar alrededor de la idea de progreso y que ese progreso se mueve entre dos infinitos: el infinito de los recursos de la tierra y el infinito del futuro. Se pensaba que la Tierra era inagotable en sus recursos y que podíamos avanzar indefinidamente en la dirección del futuro. Pues esos dos infinitos son ilusorios. La conciencia de crisis reconoce: que los recursos tienen

límites ya que no todos son renovables; que el crecimiento indefinido hacia el futuro es imposible, porque no podemos universalizar el modelo de crecimiento para todos y para siempre... (Boff, 1996, p. 14)

A pesar de lo anterior, la posible extinción de la especie humana no implicaría necesariamente la desaparición de toda la vida natural. Es probable que muchos ecosistemas colapsen sin la presencia humana, pero otros podrían adaptarse o transformarse. La biología evolutiva enseña que las especies prosperan, coevolucionan o se extinguen en función de su capacidad de adaptación; los seres humanos no somos excepción.

El problema radica en que la humanidad ha modificado drásticamente los ciclos bióticos mediante la depredación y el agotamiento de recursos, acelerando procesos que antes se desplegaban en escalas temporales geológicas. Así, las promesas del desarrollo técnico y económico en beneficio de la vida y de las mayorías se revelan como falacias sostenidas por sus propios efectos contrarios a los resultados proclamados. Sin embargo, tales falacias siguen siendo justificadas por sectores de la ciencia y la economía que mantienen una fe ciega en la expansión ilimitada del conocimiento tecnocientífico.

El desarrollo cultural y ético, por su parte, permanece rezagado, recordando aquella advertencia de Hegel sobre un espíritu tan sediento que se conforma con escasa agua. Ciencia, ética, cultura y economía caminan desincronizadas; mientras la técnica avanza vertiginosamente, la desigualdad estructural impide que los beneficios de dicho avance lleguen a todos.

La filosofía está llamada a formular una concepción renovada de la vida humana y planetaria, pero esta tarea será incompleta sin un correlato ético en la política y sin los instrumentos que la bioética ofrece para enfrentar los desafíos contemporáneos. En la siguiente sección exploraremos esta relación desde la perspectiva de la filosofía crítica, enfocándonos particularmente en la concepción de la corporalidad en la actualidad.

- No sabemos lo que puede un cuerpo
Baruch Spinoza

Ritualización posmoderna del cuerpo: el cuerpo sin cuerpo

“El cuerpo es el cuerpo del alma, el alma es el alma del cuerpo”. La neurociencia ha avanzado al punto de demostrar que la unidad indivisible entre cuerpo y alma (o mente) no constituye una ficción spinoziana, sino una realidad comprobable, desmintiendo así la separación cartesiana de alma y cuerpo, error compartido también por Platón y Agustín de Hipona. En Nuestra América, esta dicotomía cuerpo-alma posee igualmente una larga tradición, heredada en gran medida de la cosmovisión judeocristiana que concibe al cuerpo como vehículo del pecado y al alma como portadora de la pureza espiritual. En este sentido, tanto la teología como la filosofía de la liberación han intentado corregir este desajuste filosófico-epistémico, aunque aún queda camino por recorrer en la revisión y ampliación de sus postulados fundamentales.

Desde el campo científico latinoamericano surgieron propuestas fundamentales como las de Humberto Maturana y Francisco Varela, quienes abordaron radicalmente la conciencia humana no sólo como fenómeno mental o corporal, sino también como producto de la sociabilidad. Las relaciones humanas son expresión de una configuración biológica que incluye dispositivos naturales orientados a la supervivencia; así lo señalan:

Es así, entonces, como la aparición del lenguaje en el hombre y de todo el contexto social en el que aparece, genera este fenómeno inédito —hasta donde sabemos— de lo mental y de la conciencia de sí como la experiencia más

Martínez, P.

íntima de lo humano. Sin el desarrollo histórico de las estructuras adecuadas, no es posible entrar en este dominio humano (como ocurre a la niña-lobo). A la inversa, como fenómeno en la red de acoplamiento social y lingüístico, lo mental no es algo que está dentro de mi cráneo, no es un fluido de mi cerebro: la conciencia y lo mental pertenecen al dominio de acoplamiento social y es allí donde se da su dinámica. (Maturana y Varela, 2003, p. 154).

La autoconciencia humana se configura siempre en relación con otros, en una interdependencia de cuerpos, mentes y entornos que se construye social y lingüísticamente. Esta dimensión relacional es indispensable para la comprensión de lo ético y de las formas de humanismo que han permitido la supervivencia y el desarrollo del *ethos*, entendido como cuidado del ser.

Investigaciones como las de Maturana, Varela y Antonio Damasio coinciden en que el cerebro no produce conocimiento de manera aislada, sino como parte de un organismo integrado y relacional. Como afirma Damasio:

No exagero cuando digo que cuerpo y cerebro conforman un organismo indisociable. ... El organismo —constituido por la asociación cuerpo-cerebro— interactúa con el entorno como un conjunto, no siendo dicha interacción resultado de la acción independiente del cuerpo o del cerebro. Pero eso no es todo: los organismos complejos, como el nuestro, no sólo interactúan o generan las meras respuestas espontáneas o reactivas externas que colectivamente se conocen como conducta; también producen respuestas internas, algunas de las cuales constituyen las imágenes —visuales, auditivas, somatosensoriales, por ejemplo— que postulo como base de la mente. (Damasio, 2016, p. 137).

Por ello, una nueva conceptualización del cuerpo en la actualidad debe considerar no sólo su materialidad, sino sus potencialidades relacionales y simbólicas. La corporeidad ya no puede pensarse sólo como soporte biológico, sino como campo de sentido, de memoria y de proyección histórica. Recordando a Spinoza, “no sabemos lo que puede un cuerpo”, pero sí que su *conatus* o impulso de perseverar en el ser constituye su fuerza vital primaria.

Este impulso, sin embargo, corre el riesgo de ser capturado por lógicas que reducen el cuerpo a objeto de consumo o instrumento de producción, como advierte Franz Hinkelammert. Su filosofía permite recuperar una visión del cuerpo que se aparta de la mercantilización neoliberal, en la que la corporeidad se torna abstracción vacía de potencia humana:

El cuerpo se transforma en un ideal abstracto del sometimiento absoluto bajo criterios legales para ser transformado en corporeidad ideal y abstracta para ser ubicado en el interior de la vida humana. El dualismo, sin embargo, es el mismo. Con ello se convierte, no obstante, en una fuente de agresión contra la vida corporal. Se trata, así, de un dualismo del cuerpo abstracto y concreto, en donde el cuerpo concreto era el mal que recordaba tal y como en el dualismo maniqueísta también era el cuerpo concreto la cárcel de la cual se tiene que huir. Agustín coloca en su lugar ahora un cuerpo abstracto, y transforma muy radicalmente al cristianismo. (Hinkelammert, 2016, p. 74).

El análisis ontoteológico permite rastrear esta visión hasta la filosofía griega y su recepción cristiana: desde Sócrates, Platón y Aristóteles, pasando por san Agustín y san Anselmo, se perfiló una concepción del cuerpo como prisión del alma, de la que convendría liberarse para alcanzar lo divino. En la modernidad capitalista,

advierte Hinkelammert, esta vieja metáfora reaparece: la ley del mercado impone una normatividad que reduce la corporeidad a recurso funcional, anulando su potencia creativa, su dimensión poiética y utópico-práctica.

El cuerpo posmoderno, así desmaterializado, se convierte en un “cuerpo sin cuerpo”, mero soporte de funciones productivas, desprovisto de agencia histórica y de potencia transformadora. Habitamos, en términos de Heráclito, un “mundo de dormidos”: cuerpos domesticados para el trabajo maquinal, privados de deseo auténtico, de creación, de libertad.

Esta lógica niega al cuerpo su historicidad y su capacidad de ruptura. Los cuerpos son desaparecidos —en sentido literal y simbólico— por un capital decadente que opera en los márgenes de la ley, legitimando desigualdades y violencias. ¿Cómo imaginar un cuerpo liberado de esta lógica, que recupere su potencia de ser y de actuar en el mundo contemporáneo?

En esta búsqueda, conviene distanciarse de aquellas corrientes posmodernas que profundizan la disolución de la corporeidad en discursos abstractos. Tal vez —y esto es una hipótesis de trabajo— la clave radique en recuperar una visión del cuerpo desde Nuestra América, donde el cuerpo no es mero objeto, sino territorio de memoria, de lucha, de comunidad y de sentido.

Repensar el cuerpo es hoy una tarea central para la filosofía, una labor ya emprendida en diversas tradiciones críticas del continente que resisten la mercantilización total de la existencia humana.

Fetichización de la consciencia, consciencia de la fetichización

Franz Hinkelammert sostiene que toda crítica al capitalismo contemporáneo debe partir de una crítica a la religión de nuestra época. Esta afirmación debe entenderse en sentido apodíctico: sin un examen riguroso del fenómeno religioso y de las formas múltiples de fetichización que perviven en nuestro tiempo, resulta imposible llevar a cabo una crítica efectiva del capitalismo neoliberal. Desde esta perspectiva, considero que tal crítica sólo es factible si se incorpora un análisis específico del fetichismo de la razón técnico-instrumental. En otros términos, puede sintetizarse la tesis de Hinkelammert afirmando que, en nuestros días, Dios es el capital, o que el capitalismo mismo ha asumido la función de divinidad. No obstante, para profundizar esta idea, sería preciso añadir que Dios se ha transformado en técnica y que la técnica, a su vez, ha sido divinizada.

El dinero se erige como principio organizador de casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Esta es una constatación que se experimenta directamente en los usos y prácticas vitales más elementales, especialmente mediante la apropiación masiva de tecnologías aplicadas: computadoras, teléfonos móviles, plataformas y aplicaciones que median la relación con un mundo virtual omnipresente. Lo menos evidente —pero igualmente determinante— es que la ciencia y sus usos prácticos constituyen la contracara de esta ontoteología técnica que moldea las dos esferas dominantes: el dinero y la técnica. En este sentido, la técnica y el capital conforman el nuevo dios, el dios que opera bajo la forma de la *techné* y el flujo financiero.

La contradicción inherente a las aplicaciones técnicas de la ciencia se manifiesta en el interior mismo de la tradición científica, entendida como un proyecto de progreso y acumulación de conocimiento producido por la creatividad de científicos y tecnólogos. Sin embargo, la visión optimista contrasta con esta interpretación crítica, como lo expresa Mario Bunge:

Martínez, P.

La utilidad de la ciencia es una consecuencia de su objetividad... Es cosa de los técnicos emplear el conocimiento científico con fines prácticos, y los políticos son los responsables de que la ciencia y la tecnología se empleen en beneficio de la humanidad. (Bunge, 1984, p. 32)

No puede negarse que la ciencia ha generado formas de vinculación con el medio ambiente y con otros seres humanos, así como modos específicos de relación interobjetual. El conocimiento científico representa un esfuerzo formidable por crear mediaciones que permitan alcanzar fines concretos, algunos de los cuales han traído beneficios indiscutibles para la humanidad. Los avances en medicina, biotecnología, robótica y nanotecnología son prueba de ello. Sin embargo, tampoco podemos ignorar los riesgos existenciales que acompañan estos logros —peligros inconcebibles hasta hace apenas unos siglos— y que amenazan la continuidad misma de la vida humana en el planeta.

La sacralización de la ciencia

Lo sagrado, que en otras épocas se manifestaba a través de Dios y de una cosmovisión ritualizada del mundo —donde la naturaleza y los demás seres vivos también poseían un carácter sacro—, ha desaparecido progresivamente en favor de concepciones desacralizadas, mundanizadas y desritualizadas de la realidad. El mundo ya no es un cosmos con corazón místico, salvo en ciertos islotes culturales o esferas delimitadas, como aquellas representadas por las grandes religiones que, tras la pandemia de COVID-19, han recuperado cierta vigencia.

En la actualidad, la ciencia, la técnica y la tecnología no sólo dominan, sino que administran la vida humana y planetaria. El pensamiento científico y la razón práctico-instrumental ocupan un lugar central en los debates sobre la producción de conocimiento, en especial aquel generado en los centros eurocéntricos que es, posteriormente, apropiado, implementado o adaptado —a veces de modo acrítico— a las realidades latinoamericanas.

Los grandes filósofos de la ciencia, como Thomas Kuhn o Karl Popper, proponen conceptos como la revolución científica o la falsación; sin embargo, estas ideas se inscriben dentro de la lógica misma del progreso científico y no cuestionan de raíz sus fundamentos. Este proceso de sacralización constituye el primer momento de lo que puede devenir en la fetichización de determinados objetos o procesos, como ya advirtiera Marx en sus célebres Tesis sobre Feuerbach:

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. (Marx, 1845, tesis IV)

Así, la crítica al fetichismo religioso encuentra su reverso en la crítica a la ciencia y la técnica contemporáneas. Esta es una crítica de doble filo, pues no se limita al fetichismo económico, sino que alcanza también al tecnocientífico. La epistemología debe asumir la tarea de cuestionar no solo el avance de la ciencia, sino los propios fundamentos ontológicos y filosóficos de la ciencia y de la filosofía de la ciencia, especialmente en

relación con las consecuencias pragmáticas del conocimiento, sus aplicaciones tecnológicas y su impacto en la cotidianidad humana.

La filosofía tiene, por tanto, la responsabilidad de interrogar la brecha cada vez más evidente entre desarrollo científico y desarrollo ético —una tensión presente desde hace siglos, pero hoy más urgente que nunca—. En juego no está únicamente el concepto de verdad, sino el sentido mismo de la validez de los conocimientos generados en la era posmoderna. La fetichización de la modernidad ha dado lugar a la posmodernidad, entendida como desilusión de la racionalidad; un mundo racional que se fragmenta y derrumba, dando paso a pensamientos débiles, carentes de sujeto, metarrelatos o fundamentos éticos claros, donde todo parece igualmente válido.

Sin embargo, esta crisis de la razón y del pensamiento puede abrir espacio a una epistemología renovada, una forma radical de comprender la realidad desde el Sur global. Lejos de ser un cierre, esta crisis ofrece la posibilidad de crear una nueva filosofía, aunque esta sea desestimada en los ámbitos académicos y sociales. Ejemplos de ello son la eliminación de la filosofía en los niveles básicos de enseñanza en España o el desprecio recurrente a las humanidades en México por su supuesta “inutilidad” social. A pesar de ello, esta crisis podría derivar en un pensamiento complejo que recupere y actualice los aportes de la filosofía de la liberación, orientada a transformar tanto la crisis como la realidad misma.

Nuestra propuesta se inscribe en la línea de Raúl Fornet-Betancourt, quien defiende una racionalidad dialógica e intercultural. Esto no implica rechazar la tradición filosófica occidental, sino integrarla con los aportes generados en América Latina y en otras tradiciones filosóficas del mundo. Rechazar estas formas de pensamiento equivaldría a incurrir en reduccionismos epistémicos o incluso en lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado “epistemicidio”.

En este sentido, la crítica debe ir más allá de la simple denuncia epistémica; es necesario recuperar los principios fundacionales de la filosofía de la liberación y ampliarlos hacia problemáticas poco tratadas por esta corriente, como los planteamientos del feminismo y la ecología, así como los impactos éticos, políticos y sociales de los avances tecnocientíficos. Este enfoque permite comprender fenómenos políticos recientes en América Latina, donde la crítica al hiperfetichismo técnico y económico se une a la resistencia contra proyectos políticos regresivos que amenazan la vida y el planeta.

En mi opinión, reivindicar una noción de verdad es esencial no solo para replantear la epistemología contemporánea, sino también para enfrentar la fetichización de la razón, la ciencia y la política, mediante una racionalidad intercultural e interdisciplinaria. Es paradójico que tanto la razón posmoderna como ciertos enfoques decoloniales hayan contribuido inadvertidamente a un culto a la razón instrumental, a pesar de que algunos de sus exponentes hayan abrazado posturas cercanas al irracionalismo. La llamada “descolonización de la ciencia” encierra esta contradicción, que merecería ser reconsiderada por sus propios teóricos.

La noción de progreso científico y técnico ha sufrido una profunda crisis entre la modernidad y la posmodernidad, no por la ausencia de avances, sino por la velocidad vertiginosa con la que surgen innovaciones cuyas consecuencias apenas alcanzamos a evaluar. A pesar de las críticas desde la ciencia y la filosofía, persiste una fe ciega en la ciencia, una fe que ha desplazado la antigua confianza en Dios. Se cree que la ciencia resolverá las crisis que ella misma ha generado. Frente a esta creencia ortodoxa, manifiesto un escepticismo radical: estimo que el desarrollo cultural (*die Bildung*), ético (más que moralizante) y la centralidad de la bioética pueden señalar el camino hacia una racionalidad intercultural, transdisciplinaria e intracultural.

Martínez, P.

Este escepticismo, compartido por pensadores como Franco “Bifo” Berardi, se expresa con claridad en su obra *Autómata y caos*:

El futuro del medio ambiente ha cambiado de signo, color y proyecciones. El futuro del medio ambiente planetario está marcado por la irreversibilidad del calentamiento global, por la perspectiva del agotamiento de los recursos vitales como el agua, y por el miedo de que la tecnología actúe como un factor cada vez mayor de empobrecimiento y desempleo. Pero, si ese es el futuro, ¿cómo se puede tener fe en la política, cada vez más impotente para dominar tendencias que parecen irreversibles? (Berardi, 2020, p. 87)

El autómata tecnológico puede generar desviaciones éticas y antropológicas en la condición humana; por ello, creo que el escepticismo resulta saludable frente al entusiasmo desmedido que despiertan la novedad científica y las innovaciones técnicas. Es probable que esta ética de la tecnología requiera un grado importante de prudencia y de escepticismo epistemológico.

El sentido “aurático” de la tecnología

El “aura” que rodeaba a la técnica en sus orígenes —a partir de la primera revolución industrial— representaba un conjunto de innovaciones y perfeccionamientos prácticos orientados a mejorar la producción, facilitar la vida cotidiana y optimizar los procesos fabriles. Estas aportaciones técnicas permitieron reducir el “tiempo socialmente necesario” para la elaboración de mercancías, en términos de Marx, lo que en principio prometía mayor tiempo libre para los trabajadores y la posibilidad de realizarse como “hombres completos” o “multidimensionales”. Sin embargo, esta utopía no se concretó; por el contrario, los efectos fueron opuestos: se profundizó la unidimensionalidad del ser humano, aumentó su dependencia tecnológica y se intensificó la alienación, reduciendo sus posibilidades de resistencia, transformación y emancipación.

Hoy transitamos la llamada “cuarta revolución industrial”, en la que ciencia y tecnología configuran un ecosistema interconectado de objetos inteligentes. Los productos ya no sólo son herramientas pasivas, sino agentes activos que interactúan entre sí: se conectan, se vinculan, se acoplan o se dirigen unos a otros, generando una red de relaciones causales que parece infinita. De este modo, el objeto reemplaza y encarna las órdenes de los sujetos, volviendo prescindible la intervención humana.

Los “aparatos inteligentes” funcionan mediante un agenciamiento autónomo que permite su interrelación con otros dispositivos. La intersubjetividad —antes concebida como la interacción necesaria entre seres humanos— se ve desplazada por una relación interobjetual, donde el sujeto queda relegado a la función de simple usuario. Aunque en última instancia toda programación deriva de decisiones humanas, la apariencia mágica de estos sistemas invisibiliza su origen intencional y proyecta la ilusión de un mundo técnico autosuficiente.

Si bien el lector podría considerar que esta exposición adopta una postura excesivamente crítica frente a la ciencia y la tecnología, cabe subrayar que nuestra reflexión se dirige específicamente a una crítica de la *techné* tal como se ejerce en la actualidad, derivada de los usos que la ciencia ha habilitado. No ignoramos —y reconocemos— los innumerables beneficios que la actividad científica ha aportado en su dimensión creadora: los avances en medicina —como la producción de vacunas contra la COVID-19, las investigaciones

neurobiológicas para el tratamiento de enfermedades como el Alzheimer o el desarrollo de dispositivos técnicos capaces de reemplazar órganos dañados o funciones cerebrales deterioradas— son ejemplos claros de estos aportes.

Igualmente valiosos son los impactos de la ciencia y la técnica en ámbitos como la estética, donde han abierto nuevas posibilidades de expresión artística, o en la ética, donde se plantean desafíos conceptuales inéditos que surgen precisamente de estos avances. También en el campo educativo la tecnología ha demostrado su utilidad, permitiendo sostener actividades académicas y laborales en medio de las restricciones impuestas por la pandemia.

Sin embargo, es fundamental analizar críticamente estos desarrollos, evaluando dialécticamente tanto sus beneficios como sus riesgos. Sólo así podremos rescatar los mejores aspectos de la *techné*: como creación humana, como praxis liberadora y como herramienta para la construcción de un mundo más justo y habitable. Mientras exista esa posibilidad, la promesa de transformación permanece abierta.

El fuego que Prometeo regaló a la humanidad sirvió y sigue sirviendo como metáfora de la capacidad humana para sostener la vida, transformar el entorno mediante el trabajo, la experiencia, la destreza y la invención. Esta acción dirigida a fines es ya una expresión de la humanización del mundo vital. Por ello, la ciencia presenta la doble faz de Jano: su práctica nunca es neutral, encierra siempre contradicciones y ambivalencias.

Considero que es posible recuperar el sentido “aurático” de la *techné*, una apropiación crítica de la ciencia que eleve el espíritu humano por encima de la degradación que la invención técnica puede producir cuando niega lo humano. La ciencia, por su propia naturaleza, no puede delimitar objetivamente sus fronteras éticas; necesita por ello del diálogo constante con la filosofía para determinar juicios éticos, asumir responsabilidades y anticipar las consecuencias empíricas de sus descubrimientos.

Éxipit

Como señalé al inicio de este ensayo, nos acercamos al tercer decenio del siglo XXI y el panorama médico, el horizonte medioambiental y la crisis económica se reflejan de manera paulatina pero central también en la reflexión filosófica. A lo largo de este trabajo se ha intentado mantener un equilibrio entre el reconocimiento de los aportes positivos de la técnica y la exposición de sus implicaciones negativas, con el fin de plantear una propuesta orientada a la recuperación del carácter originario de la *techné*. Las consideraciones que sintetizan los principales ejes de esta reflexión filosófica sobre la técnica pueden expresarse de la siguiente manera:

- i. La ciencia y la tecnología son expresiones del desarrollo humano que, insertas en el proyecto del progreso, permiten mejoras técnicas orientadas a una vida más digna y plena.
- ii. La ciencia y la tecnología son manifestaciones del conocimiento humano que, sin embargo, resultan inabarcables en cuanto a todas las consecuencias negativas que pueden acarrear, y constituyen además un síntoma de las patologías propias del ideal de un saber totalizante.
- iii. La ciencia y la técnica, si son capaces de retomar los principios fundantes que justificaron su surgimiento,

Martínez, P.

pueden —en cierta medida— contribuir a revertir los daños que la acción humana ha infligido al medio ambiente y a la humanidad misma.

La filosofía, en este contexto, tiene la tarea de someter a examen estos elementos para intentar con ellos superar su propia crisis, así como el entorno de incertidumbre en el que se encuentra y del cual desea salir. Los seres humanos siempre hemos mantenido una relación estrecha con los descubrimientos científico-técnicos; por ello, no es conveniente rechazar en bloque todos los desarrollos de la ciencia y su aplicación tecnológica —posición que correspondería al punto (i) interpretado en clave anticientífica—, pues ello implicaría suspender la dimensión inventiva y transformadora propia del ser humano.

Por otro lado, el punto (ii) alude a una perspectiva científicista y reduccionista que sobrevalora la capacidad de la ciencia para alcanzar el conocimiento absoluto y el dominio total de la naturaleza, ignorando sus límites éticos y epistémicos. Finalmente, el punto (iii) adopta una posición conciliadora, en tanto reconoce las potencialidades de la ciencia y la técnica para remediar los efectos nocivos que han contribuido a generar; sin embargo, advierte la necesidad de evitar los excesos de un científicismo que antepone el principio de conocimiento al de responsabilidad.

En este ensayo he intentado defender esta última tesis, aunque no sin una crítica al reduccionismo utilitario de la ciencia, con el propósito de abrir un espacio de discusión que permita problematizar el saber científico en relación con otros saberes y con una cosmovisión más compleja de la realidad. Al mismo tiempo, he querido señalar la urgencia de construir alternativas que abran posibilidades para superar las diversas crisis que atraviesan nuestra sociedad contemporánea.

Sin embargo, este horizonte no sería alcanzable sin una crítica rigurosa a la relación entre técnica, fetichización y sacralización del saber técnico-científico, así como a la noción de un progreso infinito y a la mercantilización del conocimiento científico. Sólo después de este examen crítico es posible proponer una visión más compleja de la ciencia y la tecnología, orientada a la convergencia entre los intereses de la sociedad, la dignidad humana y el equilibrio con el medio ambiente.

Referencias

- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Berardi, F. (2020). *Autómata y caos*. Buenos Aires: Hekht.
- Boff, L. (1996). *El grito de los pobres: Hacia una conciencia planetaria*. México: Editorial Dabar.
- Bunge, M. (1989). *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires: Nueva Imagen.
- Damasio, A. (2016). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*. Barcelona: Booket (Grupo Planeta).
- Damasio, A. (2019). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Booket (Grupo Planeta).
- González, J. (2017). *Bíos: El cuerpo del alma, el alma del cuerpo*. México: Fondo de Cultura Económica.

-
- Hinkelammert, F. (2016). *Totalitarismo del mercado*. [PDF]. Recuperado de <https://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/3825/1/Totalitarismo%20del%20mercado%20para%20Akal%20ultima%20correccion.pdf>
- Magallón, M. (2021). *Los caminos del pensar: La radicalidad de Nuestra América*. México: CIALC-UNAM.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <https://www.ehu.eus/documents/4680078/4718630/TESIS+SOBRE+FEUERBACH.pdf>
- Maturana, H., & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela.

¹Este trabajo se realizó gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, en donde autor fue Becario del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, asesorado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg.