

## Un párrafo de mi ponencia “Hacia el ecomunismo...”

Aunque el científicismo proscriba la producción de mitos y exige que se interprete la evolución socioeconómica y espiritual de la humanidad en términos científicos, todas las interpretaciones científicistas que de ella se han hecho han sido contradichas por un sinnúmero de datos obtenidos por científicos de diversas disciplinas. En efecto, ya Hume mostró que las ciencias no demuestran nada positivo, y desde entonces numerosos epistemólogos han ofrecido un sinnúmero de “evidencia” en respaldo de esta posición. Incluso los intentos por validar las ciencias no han hecho más que invalidarlas, pues el criterio más creíble que se ha aducido a su favor, que es el de A. J. Ayer (1981) —según el cual “estamos autorizados a tener fe en nuestro procedimiento, mientras realice su función, que es la de predecir la experiencia futura, y controlar así lo que nos rodea”— ha invalidado las ciencias en cuanto, intentado controlar lo que nos rodea con el *supuesto* objeto de crear un paraíso terrenal y de matar a la muerte y el dolor, las ciencias y la tecnología en ellas basada han producido un descontrol infernal, llevándonos al borde de nuestra extinción —que es supuestamente lo contrario del lugar adonde pretendían llevarnos—. Estamos, pues, con Sorel (1903, 1906, 1908) en su afirmación según la cual las ciencias no son más que mitos, y la pretensión científica del marxismo se debió a la fuerza del mito científico imperante. Eso implica que, en la medida en que los “descubrimientos” de las ciencias se toman como verdades en el sentido de *adaequatio* del mapa científico al territorio interpretado, ellas son ideologías —cosa que señaló ya Gramsci en 1948 (1997, p. 63),<sup>i</sup> corroboró Bachelard (1957), y han reiterado tantos otros (con respecto a todo lo aquí discutido, cf. Capriles, en preparación; en menor detalle, 1994)—.<sup>ii</sup> Así pues, una visión de nuestra evolución socioeconómica y

## Ciencia e ideología (de Individuo, sociedad, ecosistema [1994])

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 una serie 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 de los casos es ilegítima: un caso no observado podría contradecir la ley que hemos inferido. En general, para el empirismo crítico 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, sin duda alguna, una sucesión que se ha repetido empíricamente muchas veces, pero, puesto que el concepto de causa y efecto no es más que una idea que derivamos de la observación de la repetición de dicha sucesión y no algo que

exista en la naturaleza, no hay garantía de que la secuencia se repita en todas las posibles instancias futuras.<sup>1</sup>

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 empiristas críticos como Hume postulando juicios sintéticos *a priori*, cuyo carácter *a priori* garantizaría su verdad y permitiría que ellos garantizaran a su vez la verdad de la experiencia que el sentido común considera «verdadera»,<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> Dichos conceptos garantizarían la existencia de leyes predecibles de la experiencia y, al ser confrontados con nuestras experiencias y con los conceptos empíricos originados de estas confrontaciones, nos permitirían obtener nuevos conocimientos que no tendrían su origen en la inducción (y que, en consecuencia, no serían por naturaleza dudosos). Así, pues, para Kant afirmar la existencia de los conceptos *a priori* significaba afirmar la posibilidad de la ciencia.

Ahora bien, el mero hecho de que ciertos juicios o conceptos fuesen *a priori* y de que hubiere una conciencia trascendental de dichos conceptos *a priori* no implicaría que éstos tuviesen que ser verdaderos. El mito tántrico del *lila* representa la vida humana como un «juego de escondite de la

---

<sup>1</sup>A 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 a dicha sucesión que no puede ser «inventado» a partir de ella. Así, pues, para Kant causa y efecto son categorías que no pueden ser inferidas de la experiencia y que, en consecuencia, tienen necesariamente que ser *a priori*. Ahora bien, como veremos más adelante, aun si los conceptos que Kant llamó *a priori* son en verdad *a priori*, ello no garantizará en modo alguno que los mismos sean base de verdad y no de ilusión.

<sup>2</sup>Por lo general se dice que Hume «despertó a Kant de su sueño dogmático». Esto no podría ser más falso: el efecto que en verdad tuvieron en Kant las lecturas de Hume fue el de hacer que aquél tuviese que ocultar bajo una apariencia crítica el dogmatismo que de otro modo habría caracterizado a su defensa de la posibilidad del conocimiento científico, y que tuviese que desarrollar argumentos más sofisticados para defender dicha posibilidad. Como ha señalado Richard H. Popkin (Popkin, Richard H., 1979; español 1983), muchos filósofos modernos desarrollaron sus sistemas a fin de defender la posibilidad del conocimiento frente a la demoladora crítica de los filósofos escépticos (siendo el empirismo crítico de Hume un escepticismo moderado de tipo científicista cuyas bases más antiguas se encuentran en Mersenne y Gassendi).

<sup>3</sup>Kant no recurre simplistamente al argumento de afirmar que hay conceptos *a priori* y que el carácter *a priori* de éstos garantiza su verdad, sino que emprende la ardua e infructuosa tarea de justificarlos por medio de la deducción trascendental, amén de establecer que la conciencia trascendental es el vehículo y la condición de posibilidad de todos los conceptos trascendentales.

Los conceptos *a priori* podrían garantizar la validez de la experiencia en dos sentidos. La experiencia que no fuere como el sueño, la fantasía, etc., sino que siguiera las reglas de la causalidad y del resto de las categorías que rigen la experiencia de la vigilia, tendría verdad como contraria a apariencia. A su vez, el juicio sería *posiblemente* verdadero en el sentido empírico si estuviese de acuerdo con las reglas de las formas *a priori* de la sensibilidad, de las categorías y de los conceptos *a priori* en general.

Cognoscitividad Unica Universal Inmanente consigo misma»:4 la ilusión de ser intrínsecamente una criatura separada con una conciencia propia es ilusión de no ser Cognoscitividad Unica Universal Inmanente y puede ser representada alegóricamente como el «autoocultarse» de esta Cognoscitividad, mientras que la desaparición de la mencionada ilusión, que corresponde a la manifestación de *sophía*, puede ser representado alegóricamente como un «redescubrirse» de la Cognoscitividad en cuestión. Así, pues, si la vida fuese como la representa el mito del *lila*, los conceptos *a priori* no serían base de verdad, sino que serían, por el contrario, base del error constituido por la ilusión de pluralidad intrínseca, de sustancialidad, de causalidad, etc. Y aunque haya traído a colación el mito en cuestión sólo a fin de mostrar que los supuestos de Kant no son los únicos posibles y que en consecuencia sus argumentos no prueban nada, debo decir también que dicho mito es más compatible con las concepciones unitarias de la física contemporánea que los supuestos de Kant: si todo es, como sugiere la física actual, un principio único, el creernos entidades intrínsecamente separadas en un mundo de entes intrínsecamente separados constituye un error, y este error es el resultado de creer que nuestros conceptos de pluralidad y unidad, causa y efecto, etc., corresponden exactamente a lo *dado* y son absolutamente ciertos, cuando en verdad —como lo demuestra la física— ni corresponden a lo *dado* ni son absolutamente ciertos. Más aún, si no hay nada diferente o separado del principio único que pueda ser agente del error, dicho principio tiene necesariamente que ser el agente del mismo —que es precisamente lo que ilustra el mito del *lila*—.

Esto significa que, si hubiere juicios *a priori*, su carácter *a priori* sólo sería garantía de verdad en caso de que Dios hubiese puesto esos juicios en nosotros y de que, como afirmó Descartes, Dios no pudiese querer engañarnos. 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 sobre un dogma teológico.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Es el tantrismo budista, que no es teísta, el que representa el mito del *lila* como un juego de la Cognoscitividad Unica Universal 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 una concepción de este tipo postulase conceptos *a priori*, en ella éstos serían medios para la lúdrica autoocultación del Principio Creador Unico (la Cognoscitividad que postula el budismo tántrico o el Dios jugueteón que postula el tantrismo hinduista) y, por lo tanto, tendrían necesariamente que ser engañosos y falsos.

<sup>5</sup>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 creador del objeto «real», sino reproductor en tanto que depende de intuiciones que no pone a voluntad), pero que considera como un *factum* de la experiencia: la conciencia

Casi dos siglos después de Kant, Karl R. Popper, el «crítico del círculo de Viena» que estuvo en tan estrecho contacto con los neopositivistas, propuso 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 Bateson<sup>6</sup> nos dice que las secuencias convergentes, que comprenden grandes números de individuos, son científicamente predecibles (aunque, como ya hemos visto, no es posible probar que esa predicción tenga que cumplirse necesariamente en todos y cada uno de los casos no observados, tratándose en consecuencia de una predicción probabilística), pero que las secuencias divergentes, que comprenden a un sólo individuo, no son científicamente predecibles. En efecto, las secuencias convergentes quizás podrían ser universalmente predecibles si tuviéramos a nuestra disposición toda la información necesaria. Ahora bien, 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 que se cumplan en *casi todos* los casos. 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 escribe:<sup>7</sup>

«La ciencia a veces mejora las hipótesis y otras veces las refuta, pero *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,<sup>8</sup>

---

trascendental de los conceptos *a priori*. Ahora bien, para alguien que, como Kant, no era un fenomenólogo, y que se proponía fundamentar una metafísica, este *factum* de la experiencia sería justamente lo que tendría que ser justificado.

<sup>6</sup>Bateson, Gregory, 1979, 5a reimpresión 1980; español 1982; segunda reimpresión 1990, pp. 36-40.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 24.

<sup>8</sup>Gödel, Kurt, 1934, citado en Wilber, Ken, español, 1982. El teorema de Gödel fue postulado por su descubridor en Gödel, Kurt, 1931.

«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. Como todos sabemos, Thomas Kuhn mostró que, a fin de mantener su supuesta validez, todos los paradigmas científicos que han imperado en distintas épocas y en términos de los cuales se ha intentado explicar los fenómenos estudiados por las ciencias, han tenido que pasar por alto una serie de datos y fenómenos que dentro de sus respectivos marcos conceptuales eran inexplicables. A su vez, Paul Feyerabend ha señalado que no existe una racionalidad científica, que todas las reglas episte-mológicas que se autoimponen las ciencias (y que imponen a éstas las filosofías de las ciencias) son violadas en una u otra ocasión y *deben serlo si las ciencias han de seguir progresando*, y que la idea de que las teorías deben adaptarse a los resultados de la observación implica desconocer el carácter esencialmente ideológico de los juicios observacionales. Feyerabend termina concluyendo que la ciencia no es más que una ideología entre otras y que no hay razones valederas que nos obliguen a colocar a la ciencia y a la razón occidental por encima de otras tradiciones—incluyendo entre estas últimas a la magia y la brujería—. <sup>9</sup>

En su obra *Pour sortir du vingtième siècle*, Edgar Morin cuenta una anécdota de su propia vida que muestra claramente una de las formas en que los juicios observacionales son condicionados por la ideología. Morin se acerca a una intersección al volante de su automóvil, cuando percibe que el conductor de otro auto ha irrespetado la señal de alto y embiste contra un

---

<sup>9</sup>Feyerabend señala que las teorías alternativas a una teoría que haya obtenido numerosas verificaciones pueden *producir hechos* capaces de falsear esta última y, por lo tanto, son indispensables para su examen. El autor acota que una vez en este camino se va desvaneciendo toda línea de demarcación entre ciencia y no-ciencia (mito, metafísica, etc.), y que la insistencia en la demarcación disminuye el contenido empírico de la ciencia y lo hace más dogmático. Los mitos no sólo son útiles para la ciencia, o necesarios para aglutinar a los seres humanos en comunidades, sino que tienen un contenido cognoscitivo. Feyerabend llega a reconocer que a veces es posible inclusive que ciencia y mito se hallen en conflicto y que el contenido del mito, y no el de la ciencia, sea lo verdadero. Mitos y metafísica son alternativas a la ciencia y pueden proporcionar un conocimiento que no esté contenido en, y hasta que sea negado por, la ciencia.

Aunque algunas expresiones de Feyerabend parecen sugerir en cierto modo y en cierta medida que el progreso científico es deseable *per se*, ello no significa que el padre del «anarquismo epistemológico» sea un científicista. A pesar de que habla de su método como una vía para hacer más rápido y efectivo el avance de las ciencias (que se desplaza ciegamente, en gran parte mediante prueba y error), Feyerabend reconoce la urgencia de poner fin a la destrucción de la naturaleza. En el prólogo a la edición castellana de *Adiós a la razón* (Feyerabend, Paul K., español 1984/1987), el autor propone que:

«...desarrollemos una nueva clase de conocimiento que sea humano no porque incorpore una idea abstracta de humanidad, sino porque todo el mundo pueda participar en su construcción y cambio, y empleemos este conocimiento para resolver los dos problemas pendientes en la actualidad, [que son] el problema de la supervivencia y el problema de la paz; por un lado, la paz entre los humanos y, por otro, la paz entre los humanos y todo el conjunto de la Naturaleza.»

velomotor que, teniendo la luz verde, pasaba por la otra calle, golpeándolo por un costado con la parte delantera del auto. Morin baja de su vehículo a fin de dar testimonio de lo ocurrido y proteger así los derechos del indefenso motociclista que fue embestido por el auto que irrespetó el alto. Sin embargo, el motociclista reconoce que fue él quien irrespetó la luz roja y quien con la parte delantera de su velomotor golpeó al auto por un costado. Increíblemente, el famoso científico y filósofo observa los daños producidos al auto, y comprueba que el velomotor lo golpeó por un costado. El autor concluye que su ideología socialista y sus sentimientos justicieros lo hicieron percibir erróneamente la situación, invirtiendo totalmente lo ocurrido, a pesar de que no había ingerido licor ni estaban presentes otras condiciones que pudiesen haber distorsionado su percepción.

En el caso de un experimento planeado de antemano, no sólo se producen fenómenos como el que documentó Morin, sino que la forma como el experimento es planeado y los criterios de evaluación que en él se emplean están condicionados por lo que el investigador espera encontrar, lo cual está a su vez determinado por su ideología.

Para concluir, en el campo de las teorías de la información, el teorema de Brillouin ha mostrado que «la información no es gratuita»: que cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. Por lo tanto, el «rendimiento» de un experimento dado debe ser definido por la relación obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora bien, según Brillouin, este rendimiento es siempre inferior a la unidad (que representaría la exactitud de la observación) y sólo en casos raros se le aproxima. Esto significa que el experimento perfectamente riguroso es irrealizable, pues exigiría un gasto infinito de actividad humana.<sup>10</sup>

Considerando todo lo dicho hasta este punto, parece que el único criterio científico aceptable en la epistemología y en particular en la evaluación del conocimiento científico es el establecido por Alfred Julius Ayer: el criterio de la práctica:<sup>11</sup>

«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 se sigue que **no** estamos autorizados a tener fe en los procedimientos científicos, pues los resultados producidos por

---

<sup>10</sup>De Sousa Santos, Boaventura, 1987/1988; Brillouin, L., 1959; Parain-Vial, J., 1983.

<sup>11</sup>Ayer, Alfred Julius, *opere citato*.

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. Esto demostraría que, en la medida en que los resultados de las ciencias son considerados como *la verdad*, las disciplinas en cuestión no son más que ideologías.

Pero ¿estará justificado el afirmar que nuestro proyecto científico-tecnológico ha producido resultados tan horribles? El conocido manifiesto *A Blueprint for Survival*,<sup>12</sup> 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, afirma que:

**«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 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.»**

A su vez, Michel Bosquet advertía hace ya varias décadas que:

«La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.<sup>13</sup>»

Arturo Eichler ha señalado que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del próximo siglo.<sup>14</sup> Por su parte, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

---

<sup>12</sup>Equipo editorial de la revista *The Ecologist*, 1971.

<sup>13</sup>Juan Senent, Philippe Saint-Marc y otros, 1973.

<sup>14</sup>Comunicación personal.

«Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de Africa, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil... para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.<sup>15</sup>»

Sacrificamos a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos «privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

Ahora bien, puesto que nuestros intentos de controlar lo que nos rodea, vencer a la muerte y construir un paraíso tecnológico nos han sumido en una situación infernal y nos han llevado al borde de la autodestrucción, y puesto que no fuimos capaces de prever los resultados de nuestro proyecto de control de la naturaleza, hemos de concluir que el criterio de Ayer, en vez de validar, invalida las ciencias y su método, mostrando que los mismos son ideología. Anthony Wilden señaló con respecto a las llamadas «ciencias humanas» que:<sup>16</sup>

«Puesto que la epistemología tradicional de las ciencias humanas está fundamentada en una creencia esencialmente religiosa en la (supuesta) existencia real de ficciones populares tales como el «ego autónomo», estructuras cerradas, individuos atomísticos y entidades aisladas..., necesariamente genera una ficción más, esencial para su propia supervivencia.»

Esa ficción más es la de la neutralidad y la objetividad de la ciencia, que es considerada como la verdad. Wilden continúa:<sup>17</sup>

«...la ficción protectora engendrada por el punto de vista tradicional es precisamente la negación... de la función INSTRUMENTAL de todas las teorías en el mundo real y material de las relaciones socioeconómicas. En consecuencia, la epistemología tradicional genera la ficción de que una teoría puede ser NEUTRA. En verdad, por supuesto, no importa «acerca de qué» sea «en sí misma», toda teoría —o cualquier declaración o mensaje— es también una comunicación acerca del contexto en el que surgió y del cual no

---

<sup>15</sup>Lester Brown, 1990.

<sup>16</sup>Wilden, Anthony, 1972/1980.

<sup>17</sup>*Ibidem*.



puede ser aislada, excepto en la imaginación de la «ciencia», o a través de las confusiones de quien hace la teoría.»

«Por supuesto, la teoría puede incluso ser «cierta». Pero todas las teorías son ciertas, sin excepción, si son aisladas suficientemente del contexto en el que surgen o al que se refieren.»

No debemos creer, como muchos marxistas, que sólo las llamadas «ciencias humanas» incurren en el error denunciado por Wilden. No han sido las ciencias humanas las que han pro-ducido la crisis que amenaza con destruirnos, ni son las únicas que son condicionadas por las creencias y los métodos de los «científicos». Por esto, podemos concluir que —como lo han sugerido Marcuse<sup>18</sup> y Feyerabend, entre otros— las ciencias y la tecnología *en general* son ideología. Y, como han señalado Foucault y Deleuze, al igual que los sistemas filosóficos, ellas son *más que ideologías*: ellas tienen hoy en día el rol de una «máquina abstracta o axiomática generalizada» que funciona como la matriz que hace posible la existencia misma del poder y, a medida que pasa el tiempo, van proporcionando al poder las formas de saber necesarias para sustentar los modelos en base a los cuales aquél tendrá que estructurarse en las distintas épocas.

Y, si tanto las «filosofías» como las ciencias y la tecnología son ideologías y más que ideologías, la llamada «filosofía de la ciencia» tendrá que ser vista como una ideología desarrollada para justificar a otra ideología —o, lo que es lo mismo, como una metaideología—. En términos de Foucault y Deleuze, se trataría de *más que una ideología*, la cual estaría destinada a sustentar saberes que también son *más que ideologías*. Las llamadas «filosofías de la ciencia» son peores que los sistemas filosóficos tradicionales, pues ellas *rechazan* lo que original-mente se llamó «filosofía»: negando el valor e incluso la posibilidad de una genuina búsqueda de la sabiduría, se dedican abiertamente a justificar la visión fragmentaria y miope-mente utilitarista de las ciencias, que nos ha llevado al borde de nuestra autodestrucción.

---

<sup>i</sup> Gramsci escribió: “En realidad la ciencia es también una superestructura, una ideología.” (Citado en artículo electrónico que produjo Gustavo Fernández-Colón en el marco del diálogo Alex Fergusson - Rigoberto Lanz con respecto a la Misión Ciencia, el cual circuló por redes de correo electrónico.)

<sup>ii</sup> La perfecta adecuación es imposible en la medida en que los mapas conceptuales son digitales y el territorio interpretado es análogo (lo cual puede ser ilustrado con la relación que hay entre una foto digital, que es discontinua, y lo que ella representa, que es continuo y a lo cual por ende no puede corresponder), y en la medida en que desde distintos puntos de vista un distinto mapa es válido. Todo esto lo he discutido en detalle en Capriles (en preparación) y en menos medida en Capriles (2004) y otros trabajos. (Como todos

---

<sup>18</sup>Para una discusión de las tesis de Herbert Marcuse a este respecto desde la óptica de Jürgen Habermas, ver Habermas, Jürgen, 1984.

---

sabemos, para Foucault [1976, 1978] y Deleuze [1980] las ciencias son más que ideologías: son la matriz misma que hace posible y justifica la existencia del poder.)