

Ciencia y ética desde una perspectiva discursiva

Guillermo Hoyos Vásquez

Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia/ghoyos@javeriana.edu.co

Abstract: This article seeks to contribute the understanding of the crisis of globalization from the relations among science, technology and morality point of view. The phenomenon of terrorism, also the one of the State, the world injustice, the desire of men to have total control over human life, as well as the deterministic reduction of all human freedom should be able to summon the moral resources of all human groups, in order to look for an ethical solution to the problems of a unilateral neo-liberal globalization. To do this, there is the possibility of dialog in the search of a world *ethos*. The theory of communicative action, developed by Jürgen Habermas, can help to understand the relations between science and moral in a similar way to that proposed by Kant, but with other resources, those of politics and ethics. Science, Technology and Society, with the help of communication and dialog, force us to reformulate the sense of university as the place of dialog and more human discursive production in globalization times.

Key words: Science, technology and society, discursive ethics, human freedom, scientific naturalism, religions, post-secular society.

Resumen: El presente artículo busca ayudar a comprender la crisis de la globalización desde el punto de vista de las relaciones entre ciencia, tecnología y moral. El fenómeno del terrorismo, también el de Estado, la injusticia mundial, las pretensiones del hombre de disponer en todo sentido sobre la vida humana y la reducción determinista de todo sentido de libertad humana, deberían poder convocar los recursos morales de todos los pueblos para buscar una solución ética a los problemas de una globalización unilateralmente neoliberal. Para ello se ofrece, principalmente, la posibilidad del diálogo en búsqueda de un *ethos* mundial. La teoría del actuar comunicacional, desarrollada por Jürgen Habermas, puede ayudar a comprender hoy las relaciones entre ciencia y moral de manera semejante a como lo planteara Kant, pero con otros medios, los de la política y la ética. Este renovado planteamiento sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, con la ayuda de la comunicación obliga a replantear el sentido de universidad, como el lugar del diálogo y de la producción discursiva más humana en tiempos de globalización.

Palabras clave: Ciencia, tecnología y sociedad, ética discursiva, libertad humana, naturalismo cientifista, religiones, sociedad postsecular.

1. El diálogo entre naturalismo cientifista y tradiciones fundamentalistas

Varias son las razones que nos mueven hoy a volver sobre un tema recurrente, ya que con la ayuda del conocimiento más sofisticado el hombre pone en peligro la naturaleza o la especie misma. El 16 de octubre del año 2001 recibe el filósofo alemán Jürgen Habermas el Premio de la Paz de la Cámara del Libro Alemán con un discurso sobre las relaciones entre la fe y la razón “Glauben und Wissen” (Habermas, 2001), en el que, suponiendo la concepción de Hegel de dichas relaciones, se refiere tanto al debate del momento entre la ciencia y la religión en torno a problemas de la bioética y su relación con el sentido de la vida, como al suceso de un mes antes, el 11 de septiembre de 2001. Habermas compara el fundamentalismo en juego en la discusión irreconciliable entre los científicos que se creen en cierta forma en posesión de la vida humana, y las religiones que rechazan de plano la investigación que pudiera negar el origen trascendente de la misma, con los fundamentalismos generados en el conflicto del atentado terrorista en Nueva York y en la amenaza igualmente terrorista de la justicia infinita y de la guerra al reino del mal.

La solución a esta especie de cuadrado de los fundamentalismos, el naturalismo cientifista, el dogmatismo religioso, el fanatismo cultural y el terrorismo político sólo se puede encontrar volviendo al sentido ético de ciudadanas y ciudadanos, que son quienes deben decidir acerca de sus formas de vida en un mundo y en una sociedad cada vez más complejos. La sociedad civil, las comunidades y las personas, en medio de los extremos fundamentalistas, propuestos por el saber (la ciencia, la técnica y la tecnología, también la de las amenazas a la vida y la de la guerra) y el creer (las religiones, culturas y metarrelatos de máximos), solamente disponen de su capacidad de deliberar en privado y en público, y de orientarse por sentimientos, motivaciones y razones, en las que puedan confiar en relación con su propio sentido de la vida.

La propuesta es restablecer las condiciones de un diálogo que, partiendo de la tolerancia entre los extremos, posibilite la comprensión entre sus concepciones del bien y de la vida, sus valores de máximos, su sentido de la religión y de la política. Si se acepta que vivimos en una sociedad postsecular es posible que el racionalismo de la modernidad y su aparentemente mejor conquista, la modernización, reconozcan que en otras tradiciones no occidentales o también occidentales, pero menos secularizadas, hay valores relevantes para el futuro de la humanidad; de

igual manera que las culturas religiosas tendrían que poder aceptar que también fuera de ellas sigue vigente un universo de sentido para el hombre, como el que ha merecido vivirse más explícitamente en la modernidad. Esto significa positivamente que se busque ante todo la comprensión intercultural, que, partiendo de una tolerancia entre cosmovisiones basadas en el creer o en el saber, avance en la traducción recíproca de lenguajes de las ciencias, las culturas y las religiones, buscando su sentido de pertinencia para la condición humana en su reconocimiento de la finitud y de la contingencia.

Esta traducción recíproca ayudará a que cada una de las cosmovisiones reconozca sus propios límites. “La fe cientifista en una ciencia, que algún día no sólo complemente sino que reemplace la autocomprensión personal por una autodescripción objetivante, no es ciencia, sino mala filosofía” (Habermas, 2001: 20). De hecho para ciudadanos normales, así se interesen por la ciencia, ésta no podrá ahorrarles la responsabilidad en las decisiones que adopten en sus vidas, naturalmente teniendo en cuenta todo lo que la ciencia y la tecnología puedan enseñarles.

Es de nuevo la traducción, la comprensión hermenéutica, la que nos permite leer textos fundacionales como el relato bíblico de la creación en clave de una ética discursiva. Inspirado por la expresión “a imagen y semejanza” del relato bíblico, termina Habermas su “Creer y saber” con una pregunta sugerida por dicho relato: “El hombre que determine a otro hombre en su manera de ser natural, *de acuerdo con su propio capricho*, ¿no habría destruido con esto también aquellas libertades iguales que se dan entre iguales por nacimiento, para garantizar su diferencia?” (Habermas 2001: 30). La respuesta obliga a tener en cuenta que quien pretenda poder romper la igualdad de libertades en nombre de la ciencia, la economía o la política, él mismo se autoexcluye de la comunidad moral que fundamenta la sociedad bien ordenada y el Estado social de derecho democrático.

En un segundo momento consideremos cómo contra el fundamentalismo del saber y del creer únicamente vale hoy un renovado diálogo entre la razón y la fe en actitud postsecular, como el sostenido por el entonces todavía cardenal Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas el 19 de enero del 2004 en la Academia Católica de Baviera (Habermas y

Ratzinger, 204).¹ Lo estimulante de los dos textos es que nos llevan a fomentar la tolerancia moral y el diálogo intercultural precisamente en la raíz de los conflictos, allí donde se enfrentan no raras veces de forma irreconciliable las dos actitudes fundamentales de la existencia humana: el creer y el saber.

Tema del debate: “Fundamentos morales prepolíticos de un Estado moderno libre”. El cardenal reconoció en toda su relevancia el fenómeno del multiculturalismo al que habría que responder en un diálogo sincero entre razón y religión, entendida también ésta interculturalmente. Se trata de un paso adelante nada desdeñable en la tradición del Vaticano, que debería ser criterio en regiones en las que la religión sigue siendo sinónimo de intolerancia en ámbitos muy importantes de la vida en sociedad y del avance de la ciencia y la técnica.

Ratzinger inicia aludiendo al proyecto de Hans Küng acerca de un *ethos* mundial, íntimamente relacionado con el encuentro intercultural en el que parecen estar amenazadas certezas morales que hasta ahora se consideraban inmovibles. En un mundo globalizado, en el que el hombre parece estar realizando el proyecto moderno de ser “amo y poseedor de la naturaleza”, parece que tampoco la ciencia misma pudiera darle el apoyo moral que de manera tradicional le prometieran la religión o la filosofía.

La situación global de un poder de la ciencia y de la religión que llega a los límites del terror ha desplazado la pregunta por el derecho y el *ethos* de forma preocupante. La bomba atómica y las amenazas de destrucción en nombre de tradiciones religiosas que dicen estar defendiéndose de la incredulidad, ubican el problema moral en los límites de la razón y de la religión. ¿Es la religión —pregunta Ratzinger—, la que salva y no más bien la ideología arcaica que conserva falsos universalismos y conduce a la intolerancia?

Pero también un racionalismo exaltado, que reclama “justicia infinita”, y un naturalismo científico que ya puede producir al hombre en la retorta, que tampoco se muestran dispuestos a proteger el mundo ni a llevar a cabo lo que posibilita una vida digna para todos sus habitantes, parece

¹ Cito, en parte de manera textual, traduciendo del texto alemán en el sitio *web* indicado en la bibliografía.

llegar a los límites de lo razonable. Es como si la religión necesitara la veeduría de la razón de Estado, a la vez que la razón moderna necesitara también un correctivo.

El teólogo vislumbra una solución en el diálogo intercultural entre religión y razón: “La interculturalidad me parece ser hoy una dimensión inevitable para la discusión acerca de las preguntas fundamentales de la existencia humana, discusión que no tiene sus límites ni en el interior de lo puramente cristiano ni de la sola tradición de la racionalidad occidental”. Es así como a las tensiones de la cultura occidental entre cristianismo y racionalidad se añaden las del Islam, las del budismo y las de la India con sus tensiones internas entre el saber y el creer. “Las culturas aborígenes de África y las de Latinoamérica, animadas de nuevo por determinadas teologías cristianas, completan el cuadro. Todas siguen apareciendo no sólo como interrogantes del racionalismo occidental, sino también como interrogantes de la pretensión universalista de la tradición cristiana”.

Las anteriores consideraciones llevan a Ratzinger a concluir en la “no universalidad de las dos grandes culturas de Occidente, la de la fe cristiana y la del racionalismo secularizado”. El hecho es que, así para nosotros los occidentales nuestra racionalidad sea garantía de verdad, no sucede lo mismo en otras culturas, para las cuales hay límites a los que dicha racionalidad no puede acceder. Habría que buscar más bien una complementariedad intercultural que no es solamente la del cristianismo y la racionalidad secularizada. Sería arrogancia propia de Occidente considerar las demás culturas como “quantité négligeable”, arrogancia que ya estamos pagando bien caro. Es importante para los dos grandes componentes de la cultura occidental ponerse en actitud de escuchar, asumir las otras culturas “en el intento de una correlación polifónica”, en la cual “puedan ganar nueva inspiración los valores y normas reconocidos como esenciales de alguna forma por todos los hombres. Sólo así podrá ganar nueva fuerza transformadora en la humanidad aquello que une al mundo”. Hasta aquí las importantes consideraciones del entonces todavía profesor Ratzinger.

Jürgen Habermas cree poder superar esta posición, volviendo a un mundo de la vida en el que diversos metarrelatos, también la tradición ilustrada de la modernidad, la racionalidad científico-técnica, compiten por dar sentido a las diversas formas de vida. Su argumentación posibilita comprender las relaciones entre ciencia, moral y política en diferentes

contextos culturales, para diseñar su significado en una sociedad postsecular.

La pregunta que orienta la argumentación es “si el estado libre, secularizado, vive de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar”. Es decir si la ética de mínimos que fundamenta el Estado de derecho requiere de valores propios de morales de máximos de las diferentes culturas. En otros términos, si, como sugiere Hilary Putnam (2002) en uno de sus últimos libros, nos hallamos ante “el colapso de la dicotomía entre (ciencias de, Guillermo Hoyos Vásquez) hechos y valores”.

El liberalismo político desde un punto de vista cognitivo se comprende como justificación no-religiosa y posmetafísica de la normatividad del Estado de derecho democrático. Para ello basta asumir un sentido de razón comunicacional que no claudique ante el contextualismo, pero tampoco se confíe en el decisionismo del positivismo jurídico. Esto permite comprender el proceso democrático como un dispositivo para constituir derecho legítimo. Si se reconoce que la constitución del Estado liberal es autosuficiente respecto a su legitimación, queda todavía por verse si esto también vale respecto a las motivaciones que requiere una sociedad bien ordenada, para ser coherente con las normas acordadas. Contra un malentendido frecuente, reitera Habermas que debe entenderse por “patriotismo constitucional” el que los ciudadanos se apropien de los principios de la carta no sólo en su forma abstracta, sino en su contexto histórico concreto: “entre los miembros de una comunidad política sólo surge una solidaridad, así sea abstracta y mediada por el derecho, si los principios de justicia encuentran lugar en el tejido espeso de las orientaciones valorativas culturales”.

En principio no se ve que el Estado de derecho en sí pueda estar en peligro por falta de criterios cognitivos o motivacionales propios. Sin embargo, una modernización exacerbada, en parte por cierto desarrollo incontrolado de la ciencia y la tecnología, podría poner en riesgo la solidaridad con la que cuenta el Estado democrático, sin poder exigirla legalmente. La conversión de los ciudadanos de la sociedad de consumo en “mónadas aisladas” —en términos del propio Habermas—, por su autointerés, que sólo utilizan sus derechos subjetivos como armas contra los demás, va socavando el sentido mismo del Estado de derecho. El neoliberalismo logra este nuevo modelo de sociedad salvaje a escala global. Al mismo tiempo parece crecer el fenómeno de la supervivencia de

las religiones y el recurso a tradiciones culturales. Esto ha llevado a una crítica radical de la razón, no sólo en su manifestación como racionalidad instrumental, lo que a su vez obliga a la filosofía a reflexionar sobre sus orígenes metafísicos en cercanía con la teología.

En los límites entre el creer y el saber, la razón moderna ha recorrido las experiencias de la autoconciencia moral, la finitud histórica y la solidaridad social, recursos que no sustituye cierto naturalismo cientifista y a los que no puede renunciar en momentos de crisis radicales. La filosofía nos recuerda tradiciones (cristianas o no cristianas), cuyos valores fundamentales se expresan como responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, innovación y retorno, emancipación y plenitud, exteriorización e incorporación, individualidad y comunidad.

Un Estado democrático que busque fomentar la convivencia no sólo se nutre de los contenidos y motivaciones de diferentes tradiciones culturales, sino que debe promover, sobre todo mediante la educación, el diálogo entre las diversas concepciones omnicomprensivas. Es necesario saber traducir estos máximos para enriquecer de contenidos a un Estado de derecho democrático, cuyos recursos de legitimidad están amenazados ahora por una visión reduccionista de la globalización, hipotecada por la economía neoliberal. En el mundo de la vida y en la historia de los pueblos, no pocas veces en formas de religiosidad popular (teología de la liberación), se conservan ideales libertarios y reclamos de justicia, que no solamente renuevan motivacional y cognitivamente las formas contractuales de la modernidad, sino que preservan la responsabilidad moral, la dignidad de la persona y la solidaridad universal (sentimiento de humanidad), sin los cuales amenaza con marchitarse toda normatividad del Estado moderno.

Esta posición radical respecto al diálogo nos lleva a otro escenario de la discusión contemporánea en la filosofía de la ciencia: la relación entre “Libertad y determinismo” (Pauen, 2005). Éste es el título que lleva la Conferencia de J. Habermas al recibir recientemente el Premio Kyoto (Habermas, 2005: 155-186). Aquí la argumentación se centra en clarificar el sentido de la ética entre dos extremos: naturalismo cientifista y religión fundamentalista.

Lo más importante es fijar los términos de la discusión actual entre naturalismo y religión. “No está en cuestión el que todas las operaciones del espíritu humano sean totalmente dependientes de sustratos orgánicos. La controversia se fija más bien en el sentido de la naturalización del

espíritu. Una comprensión naturalista adecuada de la evolución cultural, tiene que poder dar razón tanto de la constitución intersubjetiva del espíritu, como del carácter normativo de sus operaciones orientadas por normas” (Habermas, 2005: 7). No se trata, por lo tanto, de reclamar al naturalismo el reconocimiento de un espíritu independiente de las operaciones naturales del cuerpo, en especial del cerebro. Pero sí se espera poder explicar la complementariedad de ciencia y ética, al reconocerse la intersubjetividad en la que estamos inmersos los humanos y el sentido de normatividad que ello implica. Ambos aspectos de la misma problemática pueden ser abordados en términos de una teoría del actuar comunicacional.

En el extremo opuesto a los esfuerzos cientifistas por la naturalización del hombre y por una ingeniería social gradual, se presenta hoy la revitalización inesperada y la politización, no siempre razonable, de comunidades creyentes y tradiciones religiosas. Una sociedad postsecular tiene que poder reconocer los límites del racionalismo moderno y de su concepción postmetafísica, secular o no musical religiosamente del mundo, del hombre y de la historia. Con esto no se han cuestionado posiciones laicistas en la comprensión del Estado moderno o concepciones agnósticas del asunto religioso. Lo que sí debe quedar muy en claro es que:

No está en discusión el hecho de que cualquier posibilidad de formación política tenga que realizarse en el marco de un universo sin alternativas desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia, la técnica y la economía, en el sentido en que éstas se han ido conformando en Occidente. Lo controvertido es más bien la interpretación correcta de las secuelas de una secularización marcada por un tipo de racionalidad cultural y social propio de Occidente, al que las religiones atribuyen cada vez más la causa de la crisis mundial de valores (Habermas, 2005: 7-8).

A partir de estos tres escenarios del diálogo entre el saber y el creer podemos ahora comprender mejor el sentido del problema que abordamos cuando preguntamos por la ética en la investigación contemporánea. Ésta no puede plantearse al margen de la ciencia, la técnica y la tecnología. Tampoco puede esperarse una respuesta suficiente de parte de la misma ciencia. En una sociedad postsecular y en un mundo-uno tiene sentido hablar de un *ethos mundial*, en la forma en que lo propone Hans Küng y en el que lo desarrollan tanto Jürgen Habermas como Peter Singer en obras recientes. Esto equivale a afirmar que el racionalismo occidental, sus formas de vida, su condición secular frente a

las religiones y tradiciones culturales, ya no puede afirmarse como absoluto, ni tampoco como paradigmático; se impone un diálogo intercultural en un mundo-uno y en una historia desde el punto de vista cosmopolita, ya prevista por Kant, que busque un *ethos mundial* hacia la paz perpetuamente. Esto nos permite analizar el sentido que debemos dar ahora al tema de la ética en contextos culturales, para mostrar cómo el multiculturalismo en lugar de ser un obstáculo para la comprensión de la moral, puede llegar a ser un recurso para su realización en “un solo mundo-uno”, en el que se nos da la globalización precisamente como un reto y un desafío moral. Mostraremos la necesidad de esta actitud dialógica en la situación actual, para considerar luego cómo sólo un cambio de paradigma en la filosofía nos permite desarrollar comunicacionalmente una concepción ética que se enriquezca de los contextos culturales en los que surge de manera necesaria.

2. Una reflexión filosófica en tiempos de globalización

Para analizar las relaciones entre investigación y ética en la discusión actual, quiero partir del reciente libro de Peter Singer: *Un solo mundo. Ética de la globalización* (Singer, 2004), en el que propone cambiar de signo a los discursos economicistas de una globalización neoliberal, para sustituirlos por una comprensión ética de las relaciones internacionales en clave cosmopolita y por una apuesta moral en la búsqueda de soluciones globales, las únicas posibles hoy, a los problemas ambientales, económicos y político-jurídicos en un mundo-uno; problemas que han sido tema de investigación y de los cuales se ocupa ya hace tiempo la ciencia, la técnica y la tecnología.

Para profundizar en el sentido de esta relación entre ciencia y ética retorno a la filosofía moral y política de Kant, como también lo hace Singer. El desarrollo del conocimiento científico en la modernidad, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las sociales, no nos impide, en los límites de la experiencia empírica y del análisis conceptual de los fenómenos del mundo-uno, pensar ideas propias de la metafísica que pudieran dar sentido al actuar humano como un todo. Tal es el caso de la idea de mundo de la cosmología, como totalidad cognoscible gradualmente por la ciencia en su proyecto de matematización de las leyes referidas a los fenómenos espacio-temporales. También es el caso de la razón práctica que da sentido a nuestras acciones en la historia al motivarnos para pensarnos como libres, respecto a la responsabilidad

moral que debemos compartir en nuestro quehacer social en el mismo mundo-uno histórico.

De esta suerte la investigación científica puede avanzar con su propia lógica sin tener que verse restringida en absoluto por principios morales de ninguna naturaleza. La moral no tiene por qué interferir, ni tiene cómo hacerlo, en el ámbito del conocimiento científico. Pero a su vez, la ciencia no debe, como a veces lo pretende, ir más allá de lo que podemos conocer con base en la experiencia, para predeterminar con sus leyes los criterios propios de la acción humana libre. Si bien la corrección y legitimidad del actuar humano puede ser pensada en analogía con la legalidad de la naturaleza misma, su fundamentación no está en la ley de la causalidad, sino en el respeto a aquella ley que nos lleva a preguntar por el punto de vista moral. La ingerencia de la moral en los procesos del conocimiento científico es moralismo, de la misma manera que la intervención de la ciencia en el ámbito de la libertad es conocida como positivismo científico.

Éste es el sentido que tiene la crítica de la fenomenología al derrotero que ha tomado el desarrollo de la ciencia en la modernidad. Los procesos de modernización entran en crisis en el momento que la ciencia, la técnica y la tecnología asumen solas en su dinámica maravillosa el sentido del progreso humano. Es la consecuencia, como lo proclamara Edmund Husserl en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, de un desarrollo reduccionista de la metodología y de una concepción holística de la ciencia: “el positivismo, por así decirlo, decapita la filosofía” (Husserl, 1962: 7).

Como es bien sabido, la solución a la crisis de las ciencias se busca en nombre de una ilustración que inspirara el sentido de emancipación propio de la modernidad. La reflexión filosófica busca reconstruir un sentido de subjetividad en un mundo de la vida, en el que tenga sentido, además de preguntar por lo que podemos conocer, pensar lo que debemos hacer en nuestras relaciones con la naturaleza y con nuestros semejantes, y esperar podernos realizar al comportarnos de acuerdo con nuestros deseos y capacidades.

Esto sería posible y tendría sentido, si no fuera porque precisamente la misma idea y el proyecto de la ilustración fueron apropiados por un sentido unilateral de ciencia y tecnología, que ha significado la colonización del mundo de la vida por la técnica y que tiene como resultado para el hombre actual lo contrario de la emancipación. Esta

dialéctica de la ilustración (Horkheimer y Adorno, 1969), como lo diagnostica la teoría crítica de la sociedad casi al mismo tiempo y en la misma situación en que la fenomenología señalara la crisis de las ciencias en Occidente, explica el sentido de un posible final de la historia en la sociedad unidimensional.

El primer párrafo de *Conocimiento e interés* de Jürgen Habermas en 1968, en el momento de la revuelta contra el sistema y por la emancipación, termina también con este veredicto: “Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión” (Habermas, 1968: 9). La reflexión filosófica ha de buscar, por lo tanto, una reconciliación de los intereses orientadores del conocimiento científico, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la sociedad, con el interés emancipatorio propio de la moral, ya no como interés puro en oposición a intereses empírico-patológicos, sino como intencionalidad incorporada en toda actividad humana, tanto teórica como práctica.

El debate de la fenomenología y de los padres de la teoría crítica de la sociedad con las ciencias positivas no es, por ende, un anticipo de la desafortunada confrontación entre filosofía analítica y la así llamada filosofía continental, como pretenden interpretarlo algunos. Es algo más fundamental, inscrito en la tradición de la disputa kantiana acerca de las relaciones entre causalidad y libertad, y entre ciencia y moral, en búsqueda precisamente de la complementariedad entre racionalidad científico técnica y razón práctica. Inscribirse en esta tradición no es defender cierta subjetividad rancia contra el avance de las ciencias —como pretenden esquivar algunos la crítica—, crítica que se piensa más irresponsable cuanto menos haya avanzado la ciencia; tampoco se trata sólo de una apología trasnochada del “alma” que quisiera perpetuarse en cierta forma honrada de profesar la filosofía como ética. Se trata más bien de una reinterpretación de las relaciones entra teoría y praxis, basada en un desarrollo de la teoría del actuar comunicacional, para la cual no es posible “sin intersubjetividad de la comprensión, ninguna objetividad del saber” (Habermas, 2005: 177).

Para ello es necesario superar la crítica fundamentalista al así llamado positivismo de las ciencias. Esta superación se hace hoy posible gracias a un cambio de paradigma de la reflexión filosófica, prisionera de una subjetividad en diálogo consigo misma, girando hacia un actuar comunicacional en el que se articulen en el mismo mundo de la vida los diversos intereses, las culturas diferentes, los saberes y los discursos que

reclaman poder dar sentido de persona al ciudadano en una sociedad en clave cosmopolita.

Esta perspectiva de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad nos permite reconocer el colapso de la dicotomía entre ciencias de hechos y valores, para comprender la relación cada vez menos lejana entre las ciencias y la competencia valoradora de los científicos mismos y también de los usuarios de las nuevas tecnologías y sus productos. Entonces el cambio de paradigma de la filosofía de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa puede significar una nueva justificación de las relaciones entre ciencia y ética, tanto en los fundamentos de la así llamada sociedad del conocimiento, como sobre todo en la aplicación de la ciencia y de la moral en los diversos ámbitos del actuar humano, como por ejemplo, en la bioética o en las neurociencias, incluyendo la dimensión ambiental, en la ética empresarial, como reflexión sobre la economía política y sobre proyectos audaces como “la justicia global” y en las comunicaciones.

Se trata, reconociendo de nuevo la autonomía propia de la ciencia y la tecnología, de considerarlas en un sentido pragmático, en cuanto racionalidad instrumental, como estrategia de la razón práctica para ayudar a entender el desarrollo como libertad (Sen, 2000). Esto nos obliga a comprender la ciencia y la tecnología en su contexto ético y político en tiempos de globalización, lo que a su vez motiva una reflexión sobre ellas desde el punto de vista moral tanto de la naturaleza humana como de las relaciones entre personas y entre Estados, con el fin de proponer una ética de la especie humana y una ética de la globalización en clave moral universalista.

Me estoy refiriendo a dos esfuerzos, en cierta forma paradigmáticos en los campos de la bioética y de la economía política, por desarrollar la relación entre ciencia y ética, sin pretender con ello entrar a discutir sus aciertos, a saber: *El futuro de la naturaleza humana* de J. Habermas (2001b) y el de *La ética de la globalización* de P. Singer, al que aludíamos antes. Uno y otro, desde dos comprensiones de moral diferentes, uno más cercano a Kant, el otro más utilitarista, apuntan en la misma dirección: tiene sentido hoy un punto de vista moral, necesario y universal, ya no con base en un *a priori* de la razón abstracta, sino justificado como criterio objetivo por su alcance; es decir, por la posibilidad de ser comprendido como idea regulativa, histórica y heurística, y de ser asumido como tarea que pudiera llegar a comprometer a todos en sentido cosmopolita y como respuesta a la sensibilidad moral y a las demandas de ciudadanas y ciudadanos del

mundo. En esta perspectiva universalista puede ser válido hablar inclusive de razón populista (Laclau, 2005) en íntima relación con la sensibilidad moral de las ciudadanas y ciudadanos, si con ello se liberan fenómenos como el populismo de la condena epistemológica y de la discriminación ética, como si se tratara de un modo poco serio, casi irracional de comprender lo social y de una forma menos noble, casi manipuladora de hacer política.

Esta nueva manera de pensar en ciencia, tecnología y sociedad, presente ya en propuestas acerca de la justicia como equidad, de la no diferenciación y discriminación entre derechos humanos y derechos económicos y sociales, y en especial en la muy actual de la justicia global en contra de la pobreza mundial, tendría que poder orientar constructivamente la articulación de las relaciones entre conocimiento científico y ética en los diversos discursos de las ciencias naturales y sociales y especialmente en sus aplicaciones en este mundo-uno. La ciencia aportaría sus fortalezas cognitivas y la ética sus fortalezas motivacionales en un diálogo entre intelectuales y ciudadanos, que se nutre de la participación democrática y a la vez la fortalece. “No es el filósofo —afirma J. Habermas— [ni tampoco el científico, añado yo], son los ciudadanos los que deben tener la última palabra” (Habermas y Rawls, 1998: 172).

3. La universidad, la ciencia y la moral

Quisiera terminar esta reflexión filosófica sugiriendo cómo la idea de la universidad sin condición de Jacques Derrida (1987, 2003), donde lo impredecible pueda llegar a ser acontecimiento, corresponde a lo planteado hasta ahora.

La razón de ser de la universidad no debe estar condicionada sólo a la investigación financiada por la empresa privada o por el Estado y menos al servicio de la industria militar; tampoco debe estarlo por la mera formación de profesionales. En ella tiene que ser posible el que lo constatativo, ciencia, técnica y tecnología, se desarrolle y consolide en el marco de lo performativo, de las nuevas humanidades, inspiradas por la filosofía moral, política y del derecho. Pero inclusive este sentido práctico de la performatividad del compromiso moral de sus profesores, profesos de la sabiduría, es conmocionado y revolucionado por la apertura de la universidad a su exterior, a su contexto, al público, en ese “como si...” del acontecimiento, que trasciende el saber constatativo y la profesión de fe performativa en la esperanza de la democracia por venir (Derrida, 2002).

Esto significa en definitiva la posibilidad real de superar la dicotomía entre ciencia y moral. Ante el abismo entre razón teórica y razón práctica proponía Kant como solución el principio de la idoneidad de la naturaleza y sus leyes para los fines del hombre. Es decir, no hay contradicción entre naturaleza y libertad con tal de que nos atrevamos a pensar que siendo libres podemos servirnos de la naturaleza como si la ciencia, la técnica y la tecnología fueran aporte sustantivo para un sentido humano de desarrollo como libertad. Es también la idoneidad que subyace al postulado de la razón práctica, el que nos abre a la idea del sumo bien, trascendente o inmanente a la historia humana, cuando pensamos que la utopía tiene sentido y que vale la pena la esperanza normativa de apostarle a la moral en el horizonte histórico intramundano, en el que cada persona debería poderse comportar como si también de ella dependiera aquel sentido de convivencia de la ciudadanía cosmopolita que nos guía hacia la paz perpetuamente. Esto es lo que orienta el avance de la ciencia y la tecnología en el marco de una formación para la ciudadanía democrática y la confianza en la cultura ciudadana.

Bibliografía

- Derrida, Jacques (1987), “Lección inaugural, Cornell University 1983. Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la universidad” [traducción de Cristina de Peretti], en *Revista Anthropos*, núm. 13, Barcelona: Anthropos.
- _____ (2002), “Política y perdón”, en Chaparro, Adolfo [ed.], *Cultura, política y perdón*, Bogotá: Universidad del Rosario.
- _____ (2003), *Universidad sin condición (gracias a las “Humanidades”, lo que ‘podría tener lugar’ mañana*, Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen y John Rawls (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2001a), *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- _____ (2001b), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt, a.M.: Suhrkamp.
- _____ (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, a.M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger (2004), *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern*, Heft 1. München. Disponible en: <<http://www.kath-akademie-bayern.de/>> (10 de octubre de 2006).
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, a.M.: S. Fischer.
- Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: M. Nijhoff.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pauen, Michael (2005), “Ursachen und Gründe. Zu ihrer Unterscheidung in der Debatte um Physikalismus und Willensfreiheit”, en *Information Philosophie*, vol. 33, Jahrgang, núm. 5, dezember, Lörrach, Alemania.
- Putnam, Hilary (2002), *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sen, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Bogotá: Planeta.

Guillermo Hoyos Vásquez. Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia, Alemania. Actualmente, director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Sus líneas de investigación son: fenomenología, teoría crítica de la sociedad, y filosofía moral, política y del derecho. Sus más recientes publicaciones son: “Estructuración del discurso bioético. I. Comunicación y lenguaje”, en Volnei Garrafa, *et al.* [coords.], *Estatuto epistemológico de la bioética*, México: UNESCO/UNAM, 2005; “Mundo de la vida y comunicación. La fenomenología en diálogo con las ciencias”, en *Revista Pesquisa Qualitativa*, San Pablo, Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos, año 1, núm. 1, 2005; “Las creencias religiosas en la sociedad postsecular”, en Herrera, María y Pablo De Greiff [comps.], *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

Envío a dictamen: 17 de agosto de 2006.

Aprobación: 14 de septiembre de 2006.