

EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS MÁS ALLÁ DEL MECANICISMO: HACIA UNA RECONCILIACIÓN CON LA DIMENSIÓN HUMANA DE LA CIENCIA

Daniel Magalhães Goulart

Centro Universitario de Brasília (UniCEUB)/Universidad de Brasília (UnB), Brasil.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo presentar algunos debates epistemológicos actuales, en relación a las ciencias humanas. En primer lugar, se discutirá algunos principios del “modelo moderno de ciencia”, a partir de lo cual el mundo empieza a ser comparado con un reloj y con la metáfora de la máquina para describir rigurosamente los fenómenos de la vida. En este proceso, a partir de la tríada “observación-experimentación-método” se intenta alcanzar la objetividad de los fenómenos, por medio de un lenguaje universal. Sin embargo, en esta perspectiva ocurre la “sujeción” del propio sujeto que piensa y que produce conocimiento. Por otra parte, en el caso de las ciencias humanas, la rigurosidad apriorística de este modelo, resultó en un proceso de desantropologización creciente, al punto de, paradójicamente, perder su carácter de “humanidad”. En segundo lugar, se plantearán algunas alternativas epistemológicas elaboradas frente a los límites de este modelo. En esta dirección, se discutirán algunas propuestas que devuelven a la cuestión de la ideología, de la singularidad y del sentido un lugar de prominencia en la *praxis* científica, según el principio de que no se debe concebir ningún concepto de manera desvinculada de su compromiso social. Se trata, por un lado, de enterrar el sueño de observación absoluta, directa y fusionada con el mundo. Por otro lado, se ponen en debate los proyectos humanos subyacentes a la ciencia y el sentido de esta actividad en la historia social.

Palabras clave: epistemología, ciencias humanas, praxis científica

Abstract

This study aims to present some current epistemological debates regarding human sciences. Firstly, some principles of “modern science model” are discussed, through which the world begins to be compared with a clock and the metaphor of the machine is used to describe rigorously the phenomena of life. In this process, from the triad “observation-experimentation-method”, the objectivity of phenomena is sought through a universal language. However, in this perspective, the “subjection” of the subject who thinks and produces knowledge occurs. Moreover, from the human sciences standpoint, the a priori rigor of this model resulted in a process of increasing deanthropologization, to the point, paradoxically, of losing its character of “humanity”. Secondly, some epistemological alternatives developed against the limits of this model are presented. In this direction, some proposals which emphasize the prominence of ideology, of singularity and sense in scientific praxis are discussed, according to the principle that one should not conceive any concept divorced from its social commitment. On one hand, it represents burying the dream of absolute and direct observation; on the other, the underlying human projects within science and the meaning of this activity in the social history are brought into debate.

Keywords: epistemology, human sciences, scientific praxis

¿Por qué estudiar epistemología?

Como ha dicho Japiassu (1982), es lamentable que la mayoría de los investigadores no prestan atención a la importancia de estudiar la historia de sus propias ciencias. Esta declaración tiene sentido no solo porque conocer históricamente un saber que se practica es un refinamiento intelectual, sino porque permite hacer una reflexión sobre la constitución de bases conceptuales y filosóficas en que este conocimiento se ha convertido en posible. Privados de este conocimiento, difícilmente los científicos logran analizar críticamente sus conocimientos y prácticas y, consecuentemente, no alcanzan la condición de detectar las opciones ideológicas que están siempre implicadas en ellos.

La tendencia descrita anteriormente no se produce en un vacío epistemológico, sino que está estrechamente relacionada con la concepción de una ciencia que divorcia sus propias ideas de la vida social y de la dimensión política. Coincidiendo con Japiassu (1982, p. 59):

Creo que los científicos no tienen derecho a estar satisfechos solo con su **filosofía espontánea**, es decir, con este conjunto de “representaciones”, de creencias, actitudes y hábitos en relación con su práctica. Es su carácter “espontáneo” y su reconocimiento institucional que la privan de la sistematicidad y de la forma reflexiva y crítica.

Este contraste entre lo que Japiassu considera ser la filosofía espontánea y la reflexión epistemológica se refiere a la oscilación entre lo que Fourez (1995) trabaja como el **código restringido** y el **código elaborado**. El primero es el lenguaje de la vida cotidiana, esencial para las prácticas ordinarias, así que no apuntan a una profundización de las cuestiones elementales. El discurso científico entra en esta categoría. En resumen, se caracteriza por el intercambio de supuestos básicos entre las personas que los utilizan. El segundo se refiere a un discurso pronunciado en un intento de superar este lenguaje práctico y cotidiano. Lo que lo caracteriza es el no intercambio necesario de las presuposiciones básicas entre aquellos que se comunican. Es, por lo tanto, la búsqueda de la superación del común, relacionada a un interés emancipador.

Esta dinámica entre estas esferas es aún más clara cuando Fourez (1995) trabaja la metáfora de Gaston Bachelard que se refiere a la diferencia entre el apartamento y la casa con ático y sótano. El epistemólogo dijo que los que viven en un apartamento, no tienen la oportunidad de acceder a un ático o un sótano. A su vez, los que viven en una casa pueden hacer de estos dos espacios un tránsito dinámico, con el fin de integrarlos en su vida diaria. Según Fourez (1995, p. 22), lo que Bachelard quería indicar con esto es que algunas personas (e incluso muchos científicos) viven sin dejar jamás el nivel del código restringido. En sus palabras:

Bachelard mostró que, para él, ser “humano” a veces significa “subir al ático”, es decir, vivir una búsqueda de significaciones de la existencia a través de símbolos filosóficos, poéticos, artísticos, religiosos, etc. Y “bajar al sótano” significaba ir a veces ver lo que sucede en los subsuelos y fundaciones psicológicas o sociales de nuestra existencia y discernir en los condicionamientos lo que nos oprime o nos libera.

Es posible pensar que mientras el código restringido relacionase al que Japiassu (1982) trabaja como “filosofía espontánea”, el código elaborado está más próximo a una reflexión epistemológica. Por lo tanto, hacer una incursión epistemológica es precisamente buscar reconstruir los sustratos filosóficos y conceptuales que subyacen a la constitución de determinado saber y, en consecuencia, las prácticas y las producciones derivadas de este conocimiento. Es, efectivamente, una reflexión filosófica, en el sentido de problematizar algunas cuestiones fundamentales relacionadas a la existencia, al conocimiento, a la noción de verdad y, así, a los valores morales, éticos y estéticos de un lenguaje específico.

La epistemología sería, entonces, una filosofía de la ciencia y su papel, como se ha señalado Japiassu (1982), no sería solamente en la contribución para solucionar sus problemas fundacionales, sino también para analizar las condiciones de efectivización de la ciencia, su génesis y estructura. En otras palabras, es la tarea de dilucidar los modos de producción de conocimiento, teniendo su

significación como fenómeno global, de manera atenta a sus fundamentos históricos, antropológicos y sociales.

Reflexiones en este sentido permiten dilucidar, de cierta manera, lo que Foucault (1966/1999) considera como *episteme*, es decir, un paradigma general, de lo cual se estructuran, en un momento dado, los conocimientos científicos diversos y por esta razón comparten características y formas generales, a pesar de sus especificidades y diferencias en términos de objetos de estudio. Por así decirlo, la *episteme* es un proceso epistemológico que se produce **en el tiempo** y que, debido a sus condiciones históricas, funciona como principios de ordenación del saber.

El nacimiento de la ciencia moderna

La relevancia de estas reflexiones epistemológicas nos permite entender más de cerca las condiciones de lo que hoy concebimos como ciencia. Brevemente rastrear su constitución histórica y filosófica es la intención de esta parte del estudio, lo que favorece una comprensión más compleja del suelo en que germinarán los principios de las ciencias humanas y que, por su fuerza y presencia, termina en gran medida por influir en la investigación científica en este campo hasta hoy en día.

Laville y Dione (1999) argumentan que el proceso de conocer el mundo metódicamente fue impuesto a la humanidad como un medio de supervivencia y como medio para facilitar su existencia en el mundo. Así, a lo largo de la historia humana, ha habido varias apropiaciones de este conocimiento, empezando con los conocimientos espontáneos, intuitivos, hasta llegar a lo que es considerado como el “conocimiento racional”. Aunque este proceso histórico salve innumerables interpretaciones, algo que parece importante destacar es que el valor occidental de la ciencia ha variado ampliamente, de manera que su situación actual solo se plantea en el siglo XVI, cuando existen los principios de lo que llamamos **ciencia moderna**. Este modelo de ciencia tiene una raíz esencialmente europea, por lo que reflexionar sobre algunos aspectos de este continente nos ayuda a construir el escenario social y e histórico del nacimiento de la ciencia moderna.

Durante la Edad Media, la religión cristiana fue predominante en Europa y mantuvo un dominio no solo de la esfera religiosa estricta, sino también de los fundamentos filosóficos de la época. En consecuencia, si la ciencia es indisoluble de la filosofía, ambos fueron colocados, subordinados a la teología. Este proceso no se desintegra fácilmente, pero se instituyó a través del tiempo, de modo que al final del Renacimiento se puede decir que las ciencias en general se encontraban en la misma fase de desarrollo. Según Japiassu (1982), ellas se caracterizaban por una falta de rigor y precisión en sus *démarches*, resultando en investigaciones tateantes, con resultados todavía inciertos e imprecisos.

Históricamente, se puede decir que es la burguesía la que interrumpe este proceso. Su ascenso como clase social surge de una tendencia política, en oposición a la monarquía, pero también por el sesgo económico y religioso, que se asocia con la ruptura con la Iglesia Católica. En este contexto, Japiassu (1982) enumera algunas de las condiciones históricas que permitieron el nacimiento de la ciencia moderna: la creación del primer capitalismo, el progreso del sistema bancario, la rápida aceleración de la tecnología (por ejemplo, la navegación, la prensa y la artillería), la promoción social de los “ingenieros” y el contexto de la reforma protestante y, más tarde, de la Contrarreforma.

A partir de entonces, empiezan a formarse explicaciones del mundo de forma “independiente” de la noción de Dios. De hecho, es posible decir que, desde ahí, es que la propia ciencia, como algunas veces es concebida, viene a sustituir a la idea de Dios. Por su momento histórico, la ciencia moderna nació en medio de una burguesía en ascenso, que buscaba más poder, mediante el dominio del conocimiento. Para Japiassu (1982, p. 31), algo fundamental ocurre a partir del siglo XVII, la Naturaleza deja de ser deificada. Por lo tanto, ya no es considerada como una especie de organismo gobernado por principios inmanentes. El mundo comienza a ser comparado con un reloj y la noción de la máquina se convierte en la máxima metáfora para describir los fenómenos de la vida. Él dice:

La ciencia mecanicista destruye el mundo natural como un medio de referencia simbólica a la existencia del hombre. Afirma un nuevo régimen de verdad aseptizado

de los valores humanos, pero sin proponer nuevos valores. ... La verdad del mundo es indiferente a la verdad del hombre.

En esta perspectiva, como indica Neubern (2009, p. 143), la naturaleza no se ve más, como en el Renacimiento, en su más amplia dimensión y constitutiva del ser humano, sino como objeto inerte, carente de historia, de vida y, especialmente, de inteligencia. La contemplación y el respeto a la naturaleza desconocida y misteriosa dan paso a la búsqueda de control y predicción de las dinámicas mundanas, promoviendo lo que el autor llama “considerable proceso de desencantamiento del mundo”.

En términos de *episteme*, Foucault (1966/1999) considera la época moderna clásica, a partir del siglo XVII hasta principios del siglo XIX, como el escenario de la **representación**, en la que el conocimiento se concibe como la aprehensión de lo real y, como consecuencia, el hombre desconoce su condición de conocedor del mundo. Solo después se inicia propiamente el estadio presente el cual se denomina como **positividad**.

Desde el siglo XIX, el positivismo consiste en la consagración filosófica de estas tesis mecanicistas y deterministas, habiendo sido Auguste Comte (1798-1857) el autor de esta “teoría general”, como consecuencia de su visión filosófica de la historia y de su clasificación científica. Para Japiassu (1982), las principales características del positivismo son: utilidad, realidad, precisión, seguridad, aptitud orgánica y relatividad. En este sentido, la ciencia es el conocimiento que tiene como objetivo descubrir las leyes de los fenómenos. A diferencia del período de la representación, el conocimiento científico no viene simplemente de la observación del mundo, sino de la predicción racional, que es la característica principal del “espíritu positivo”. En este sentido, el modelo teórico **aprehende** un fenómeno, pero nunca lo **representa** directamente. Según Japiassu (1982, p 71): “La aprehensión de la cosa ya no se hará en la forma de representación, sino en la forma del discurso”.

Esta corriente filosófica sostiene que el único conocimiento legítimo de la ciencia se basa en la observación de los hechos. En consecuencia, se rechazó cualquier explicación del mundo que trascendiera su dimensión física y terminó por influir, de manera decisiva, en las teorías científicas del siglo XIX y principios del siglo XX. Es de destacar que en términos sociales estas ideas han contribuido a la creación y difusión de los grandes mitos sobre el conocimiento científico, donde se pueden nombrar tres:

- a) **Mito de la científicidad:** el conocimiento científico es el único legítimo.
- b) **Mito del progreso:** el desarrollo de la ciencia y de la tecnología son los que van a llevar a la humanidad a un estado superior de perfección. El investigador se ve como superior.
- c) **Mito de la tecnocracia:** la solución de los problemas de la humanidad está asociado a la confianza en el poder de expertos en diversas áreas del conocimiento técnico y científico.

Así, como se ha señalado Fourez (1995), la ciencia moderna es experimental. Por lo tanto, una de sus características básicas es solo considerar los modelos teóricos y los discursos que produzcan efectos prácticos. Reanudando el criterio de falsabilidad de Karl Popper, el autor afirma que solo pueden considerarse como un discurso científico aquel sobre el cual se puede determinar una situación en la que el modelo no pueda trabajar. En las palabras del autor:

En resumen, una descripción clásica del método científico funciona de la siguiente manera: “Las ciencias parten de la observación de la realidad. Siguiendo de esta observación, hay la elaboración de leyes. Estas son, entonces, sometidas a las verificaciones experimentales y, por lo tanto, puestas a la prueba. Estas leyes testadas finalmente son inseridas en teorías que describen la realidad” (Fourez, 1995, p. 38).

Así, por medio de la tríada “observación-experimentación-método”, se intenta alcanzar la objetividad de los fenómenos con un lenguaje universal. Sin embargo, como es claro en este caso, hay una “sujeción” del sujeto que piensa y produce el conocimiento (González Rey, 1997, 2005). Según Fourez (1995), este **borramiento del sujeto** no es inocente, porque en la medida en que el es eliminado se hace la imagen de una objetividad absoluta, independiente de cualquier proyecto

humano. Por lo tanto, se trata de una manera de absolutizar la visión científica y determinada visión de mundo, culminando en importantes decisiones sociopolíticas y éticas que se basan en razonamientos científicos supuestamente neutros ideológicamente. Para concluir la gran falacia de este razonamiento, es suficiente pensar en el ejemplo de la “ciencia” Nazi (Nyszli, 2001), que llevó a miles de personas a la muerte, según experimentos en favor de la supuesta “mejor raza aria”.

En un intento de reflexionar sobre esta dominación ejercida por algunos grupos, y como justificación de un supuesto conocimiento científico, Santos (2000) nos ayuda, al apuntar a un desajuste moderno entre lo que él considera que es el **principio de la regulación** y el **principio de la emancipación**, que culminó en una subordinación del segundo en relación al primero. Mientras la emancipación está relacionada con la creatividad y el cambio social, la regulación implica en el control y en la institución social, de donde surgen los principios del Estado, de la comunidad y del mercado. En este sentido, se podría pensar que la ciencia moderna nació de la innovación en el pensamiento en medio de las críticas al dominio religioso en la sociedad, pero pervirtió su principio innovador, al enfocar la burocratización de los procesos, en lugar de la constante renovación de su creatividad. Según el autor, el principio moderno coordinado por el principio de control hizo coincidir conocimiento y dominio.

Cómo sostiene Japiassu (1982), dentro de la ciencia moderna fue reemplazando la antigua oposición hombre/Dios por la simple oposición sujeto/objeto. Por lo tanto, en un mar de elaboraciones metodológica rigurosas dejó de tener lugar para el hombre, así como para la vida. La **ideología** mecanicista pasa a estar a cargo del proyecto de disociación detallado entre el mundo y la ciencia. En palabras del autor:

El hombre cae en su propia trampa, ya que pasa a ser ordenado a sus propias obras, cuya paternidad le es negada. Se torna presa de lo que lo supera. Se somete a una lógica que no es la lógica de la historia, pero la lógica de un pensamiento de nadie, porque el científico se desvanece frente a su saber (Japiassu, 1982, p. 10).

La observación del científico fue considerada como la base fundamental de la construcción científica. En este proceso, como sostiene Chalmers (1976/1993), se confundieron el sentido de lo que se ve con su imagen en la retina, es decir, se trató del sentido de la observación, como si se tratara de un hecho físico. Sin embargo, como señaló Fourez (1995, p 40): “... la **observación no es puramente pasiva**: se trata antes de una cierta organización de la visión”. Es decir, solo somos capaces de efectivamente “ver” las cosas, en la medida en que ellas están en sintonía con ciertos intereses, ya que se refieren a las nociones que ya teníamos antes de dicha visión. En otras palabras: “Una observación es una **interpretación**: es integrar una cierta visión en la representación teórica que hacemos de la realidad” (Fourez, 1995, p 40). O como postula Meksenas (2011): solo miramos según el modo como pensamos y pensamos de acuerdo con nuestro lugar en la historia.

En este sentido, Fourez (1995) sostiene que es ingenua la idea de proponer un modelo o una ley teniendo como parámetro solo experiencias basadas en la aceptación o rechazo del modelo. En su opinión, los científicos siempre eligen una dirección para hacer frente a un problema. Por lo tanto, van a continuar en esta dirección por el tiempo que les parecer prometedor. Es decir, la permanencia o el rechazo de alguna línea de investigación se trata siempre de un juicio práctico, y no de un criterio eminentemente científico. Es en este sentido que el autor define su concepción de la ciencia como “... una tecnología intelectual destinada a proporcionar interpretaciones del mundo que responden a nuestros proyectos”(p. 81). En este caso, una disciplina científica no está determinada tanto por su objeto como por su meta.

Este posicionamiento parece devolver a la cuestión de la ideología y de la emocionalidad un lugar destacado que, con el tiempo, fue retirado de la práctica científica. En este sentido Fourez (1995, p. 79.) dice: “Finalmente, nuestros análisis críticos muestran que el procedimiento científico se parece más a las otras decisiones de la existencia que con la imagen etérea, puramente conectada con el mundo de las ideas, que se tiene normalmente”.

El camino de las ciencias humanas: posibilidades entre nacimiento y muerte

Por el posicionamiento histórico polémico apuntado por los científicos y los filósofos de las llamadas **ciencias humanas** y por la diversidad de campos que se congregan bajo este título, es difícil tejer una breve reflexión sobre su constitución y estado actual. De toda manera, algo que parece esencial para ser argumentado es que a pesar del afán separatista de la ciencia moderna en relación a la filosofía, solo se puede entender las ciencias humanas en estrecha relación con ella (González Rey, 2009). Más que eso, en la medida en que se originó en medio de esta, a lo que parece, la filosofía sigue estando hoy en día en su devenir, si la supuesta “ciencia del hombre” estuviera dispuesta a reconciliarse con su propio objeto de estudio: el ser humano.

Según Japiassu (1982), las ciencias humanas surgieron de la **deposición del sujeto pensante** de la filosofía cartesiana en el siglo XIX. En este sentido, ellas apuntarán la inviabilidad de la filosofía idealista y de su sujeto pensante metafísico. En la opinión del autor, residiría en esta ruptura el posicionamiento de las ciencias humanas, que se consideran independientes de toda y cualquier filosofía. Por otra parte, al promulgar dicha deposición, estas ciencias también desalojarían a la propia filosofía de su objeto. Fue establecido el fin de la filosofía clásica y el embarazo de las ciencias humanas. Este embarazo, no consensual, no solo molestó los dominios no-científicos, sino transgredió la propia comprensión de ciencia de la época. ¿Cómo puede ser posible un objeto de estudio que escapa a las estandarizaciones? ¿Cómo se puede pensar en la ciencia basada en los principios de singularidad? ¿Cómo escapar de la “maldición” de un sustrato de investigación que reacciona frente a la acción metodológica? Por último, como postula Foucault (1966/1999), ¿cómo es posible concebir una investigación de la condición humana en su doble empírico-trascendental?

Esquivando de las cuestiones planteadas por su propio surgimiento, las ciencias humanas, al parecer, preferían enterrar esas preguntas incómodas y otorgar como premisas lo que antes debería ser objeto de reflexión. En este proceso, ellas comenzaron a adoptar el principio axiomático como garantía absoluta de su entrada en el ámbito de la investigación científica. Como señala Japiassu (1981), salir de la esfera de la opinión (*doxa*) y entrar en el campo de la ciencia (*episteme*) requiere la asunción de una inteligibilidad racional, de modo que el rigor matemático y la búsqueda de estructuras son, a partir de entonces, los parámetros de esta ambición. Fue así que a expensas de la complejidad y del carácter incierto de su objeto de estudio, las ciencias humanas asumen un lenguaje codificado y adoptan, sobre todo, las perspectivas cuantitativas de investigación. Desde su nacimiento, las ciencias humanas se ven privadas no solo de su objeto, sino también de su sujeto.

Desde entonces, el debate sobre la posibilidad metodológica de que las ciencias humanas sean equivalentes a las ciencias naturales, en términos de científicidad, ha sido central. Muchos defendieron y siguen defendiendo esta posibilidad. Otros, como Wilhelm Dilthey (1833-1911) – considerado el primer teórico propio de ciencias humanas– constituyeron principios epistemológicos autónomos para las ciencias humanas, explicando que era necesario fundar una inteligibilidad alternativa. De todos modos, parece pertinente el posicionamiento de Japiassu (1982), al postular que muy poco se puede decir todavía acerca de la realidad viva de cada uno de nosotros. Este es un punto crucial, porque como él dice: “Si el hombre no está presente en el punto de partida, tampoco estará en el punto de llegada” (p. 146).

Sin duda, uno de los más problemáticos puntos de superposición entre las humanidades y las ciencias naturales es el postulado positivista de que la práctica científica debe estar libre de la ideología, para que busquen mejorar su máxima neutralidad. Por ideología, me refiero al conjunto de pensamientos, doctrinas y concepciones del mundo de un individuo o grupo que guían sus acciones sociales, sobre todo políticas. Si, desde Aristóteles, es impensable desacoplar el ser humano de la política humana, ¿cómo evitar este sesgo en la ciencia? Esto parece haber sido un tema central para los científicos, sustentando la asepsia con que los laboratorios fueran planeados y la incansable búsqueda por la validación de métodos de investigación.

Sin embargo, como ha señalado Stengers (2008), muchas investigaciones resultan estériles por la mala formulación de las preguntas planteadas como norteadoras de la actividad científica. Este

parece haber sido el caso, y que también parece ser la opinión de Japiassu (1982). El autor hace hincapié en que la presencia de los juicios de valor no es una deficiencia epistemológica a ser extirpada, pero uno de los elementos basales de acceso al conocimiento. De hecho, el propio requisito de la positividad en relación al sesgo ideológico del otro, puede travestirse, ella misma, de una lucha ideológica. En este caso, el principal riesgo para las ciencias humanas no es que sean afectadas por el sesgo ideológico, sino que sean diseñadas solo desde un punto de vista utilitario, que puede desarrollarse en innúmeros problemas políticos. En palabras del autor:

La idea de ciencia pura de ideología es la verdadera representación ideológica de ciencia. En otras palabras, el advenimiento de las ciencias humanas viene a fundar, desde el punto de vista epistemológico, la imposibilidad de un discurso libre de un momento ideológico, pues viene a revelar la inscripción histórica de la ciencia (Japiassu, 1982, p. 168).

También en consonancia con la posición anterior, Fourez (1995) argumenta a favor de la importancia de la reflexión filosófica en la formación de científicos, a expensas de los científicos acondicionados a la “técnica perfecta”, pero incapaces de reflexionar acerca de las consecuencias humanas de sus prácticas. Según el autor, la importancia de estos temas en la formación no se puede analizar desde el punto de vista científico, sino desde el contexto de una política universitaria. Es decir, se trata de una elección política y ética y, por lo tanto, indissociada de la acción social y de las opciones que se juzgan como importantes en la vida. Solo por esta digresión sobre la formación universitaria se puede defender la posición de que toda ciencia tiene supuestos que están más allá de la propia ciencia. Como argumenta Japiassu (1982), no existe el concepto de “naturaleza humana” que no esté impregnado por una connotación evaluativa y que no esté impregnada de una filosofía. Como se ha señalado Bachelard (1934/1988): “El verdadero orden de la naturaleza es el orden que pusimos técnicamente en la Naturaleza” (p. 144).

A diferencia de esta concepción, como explica Japiassu (1982), al libertarse de la filosofía, las ciencias humanas, paradójicamente, empiezan un proceso de creciente desantropologización, hasta el punto de perder su carácter de “humanidad”. Es en este sentido que el autor reanuda una serie de reflexiones de Foucault (1966/1999) y argumenta sobre lo que él considera que es la **muerte de las ciencias humanas**. Por supuesto, esto no significa la desaparición de todo el conocimiento de la realidad humana y social, ni negar la eficacia de este conocimiento, pero sobre todo hacer hincapié en dos puntos:

- a) Las llamadas ciencias humanas no se vuelven más a la definición del propio hombre.
- b) Las presuntas ciencias humanas están limitadas en gran medida a la aplicación de un conjunto de técnicas, desde la perspectiva de una ideología de las relaciones sociales.

Entre los muchos autores que problematizaron supuestos de la ciencia moderna (aunque en muchos aspectos se han alineado con ellos) y abrieron campos alternativos provechosos a la unidad de curso realizado por los conocimientos y prácticas científicas, Japiassu (1982) hace hincapié en tres grandes nombres del siglo XIX: Marx, Freud y Nietzsche. Sin detenerme en los detalles de cada uno de ellos, el punto común que Japiassu señala entre ellos es el movimiento iconoclasta en relación a la conciencia, ya que, con sus teorías, terminan destruyendo sus ídolos y desmitifican sus ilusiones. Por lo tanto, ellos echaron las primeras semillas de lo que se desdoblará en una concepción de la ciencia mediada por el **sentido**, a partir de entonces imposible de ser reducida a la conciencia inmediata. Más allá que una **filosofía de la duda** (en el sentido cartesiano de la duda metódica), ellos establecen una **filosofía de la sospecha**. De ellos, se construyeron numerosos sistemas teóricos, superando el énfasis en la apariencia y en la simplicidad de los fenómenos.

Se trata, por una parte, de enterrar el sueño de observación absoluta, directa y fusionada con el mundo. Por otro lado, como ha señalado Fourez (1995), se ponen en debate los proyectos humanos subyacentes a la ciencia y el sentido de esta actividad en la historia social. Se pone en evidencia a favor de quién la ciencia es hecha y cuáles son las cuestiones históricas dentro de las cuales la

ciencia es desarrollada. Así, en el curso del siglo XX, se ha producido una crisis progresiva de las concepciones deterministas heredadas de la tradición occidental moderna. El conocimiento científico ya no es visto como algo absoluto, por lo que muchos de los mitos desarrollados por la ciencia son abandonados. Podemos mencionar algunos de estos cambios:

- a) La actividad científica ya no es vista como neutral, es decir, por encima del poder o de los intereses económicos. La promesa de la paz perpetua que acompañaran a los avances de la ciencia no se ha cumplido y los enormes avances científicos del siglo XX llegaron con el desarrollo de las tecnologías de la guerra, con el poder destructivo sin precedentes históricos.
- b) La promesa de un dominio de la naturaleza por la ciencia, con el fin de ponerla al servicio del hombre, dio lugar a la sobreexplotación de los recursos naturales, que provocan desequilibrios ecológicos, con caóticas repercusiones sociales.
- c) El supuesto progreso continuo de la humanidad prometido por el avance de la ciencia y que llevaría a la humanidad a un estado superior de bienestar para todos, finalmente reveló deslumbrantes disparidades mundiales. En la medida en que un pequeño grupo de países han acumulado riqueza y poder, la mayoría de la gente continúan todavía afectada por una variedad de enfermedades, epidemias, hambre y deshidratación.

Para pensar en alternativas que pueden ser construidas frente a este escenario, Japiassu (1982) ofrece valiosas contribuciones. En sus palabras:

... si estas disciplinas [las ciencias humanas] pueden ser consideradas científicas, es en la medida en que pueden y deben unirse a la historia. ... De ahí la necesidad de redescubrir, en el hombre, lo que no puede ser el objeto de la ciencia: la existencia de este fondo también llamado "vivido". ... Y es por una especie de reconquista del fondo no objetivable del hombre que se puede entender la legitimidad y la justa ambición de estas disciplinas tornarse científicas.

En este sentido, de acuerdo con el autor, antes de estos *impasses*, la epistemología de las ciencias humanas puede mostrar la posibilidad que ellas tienen de convertirse en ciencias, por medio del alcance de la condición de ser definidas como **ciencias del sentido**. Por lo tanto, en un primer paso, se trata de restaurar el espacio del sentido que se perdió en su constitución. Para eso, es necesario superar la oposición entre lo **vivido** y lo **concebido**, construyendo alternativas para la vida como un sistema abierto y no solo una estructura *a priori* y carente de capacidad para transformarse.

Bibliografía

Bachelard, G. (1978). *A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*. (J. J. M. Ramos; R. F. Juhnen; A. C. Leal & L. V. S. Leal, Trans.). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores). Trabalho original publicado em 1934.

Chalmers, A. F. (1993). *O que é Ciência, afinal?..* (R. Filker, trad.). São Paulo: Brasiliense. Trabalho original publicado em 1976.

Foucault, M. (1999). *As palavras e as coisas*. (S. T. Muchail, trad.). São Paulo: Martins Fontes. Trabalho original publicado em 1966.

Fourez, G. (1995). *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética da ciência*. (L. P. Rouanet, trad.). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. Título original: La construction de sciences: Introduction a la philosophie et a l'éthique des sciences.

González Rey, Fernando Luis. *Epistemología Cualitativa y Subjetividad*. São Paulo: Educ, 1997.

_____. *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. 2. ed. Tradução de Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2005b. Título original: Pesquisa qualitativa y subjetividad

_____. Epistemología y Ontología: un debate necessário para la Psicología hoy. *Diversitas* [online]. v. 5, n. 2, p. 205-224, 2009.

Japiassu, H. (1982). *Nascimento e morte das ciências humanas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Laville, C. & Dione, J. (1999). *A construção do saber: manual de metodologia de pesquisa em ciências humanas*. Porto Alegre: Artmed.

Meksenas, P. (2011). *Pesquisa social e ação pedagógica: conceitos métodos e práticas*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola.

Neubern, M. (2009). *Psicologia, hipnose e subjetividade: Revisitando a história*. Belo Horizonte: Diamante.

Nyiszli, M. (2001). *I was doctor Mengele's assistant: the memoirs of an Auschwitz physician*. (W. Z. Koscia, trad.). Oswiecim: Frap-Books.

Santos, B. S. (2000). *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez.

Stengers, I. (2008). A constructivist reading of 'process and reality'. *Theory, Culture & Society*, 25(4), 91-110.