

EL PRINCIPIO ÉTICO DE LA PRÁCTICA CIENTÍFICA

Samuel Hurtado S.*
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, FACES-UCV

*"Lo que necesitamos con más premura son ideas, más aún que programas políticos o económicos, porque las prácticas están adelantadas a las teorías" (Touraine 1999, 309).
"Pero en este libro no estamos hablando de ciencia sino de ética, no tratamos de lo que es sino de lo que debe ser, no hablamos de hechos sino de valores ¿El criterio fundamental del conocimiento vale también para la ética? Sí, lo único que cambia es el acto originario y fundacional, que no es la percepción sensible, sino la percepción sentimental. El primer principio debe, por ello, reescribirse así:
'Todo lo que se presenta como evidentemente frutivo ha de ser admitido como bueno por ese sujeto"
(Marina 2001, 77-78).*

Resumen:

Más allá de la cognoscibilidad como el principio instrumental, se establece la ética como el principio valorativo y con función de cierre categorial del concepto de "práctica científica". La ética es la invención humana por excelencia. Se obtiene como dato paradigmático en el repertorio de la percepción inconsciente, relativa a la hostilidad entre los hombres con motivo de la circulación de mujeres, cuya solución (ética) se funda en ritual matrimonial. Así el "homo sapiens" se constituye una sociedad como objetivación ética. Por su inversión sentimental, la ética establece los niveles de evidencia que se desean y deben pensar los hechos. La "práctica científica" no es en sí un fenómeno cultural, sino una "obra societal" porque ante todo demanda la ética para orientar la acción con dignidad.

Palabras claves: Ética, moral, práctica, ciencia, intercambio de mujeres, sociedad, sentimiento.

A. TRANSCENDIENDO LA INSTRUMENTALIDAD

Ayer la ética vagaba trasnochada en el mundo de la religión o de la filosofía, hoy todo el mundo voltea los ojos al alba de la ética por si alguien dice qué es lo que debemos hacer ante la impotencia de las prácticas del ser, de la ciencia. Ayer la ciencia brillaba como el dios sol en el firmamento del conocimiento, hoy torna los oídos a la escucha ética para buscar preguntas que la orienten en torno a la bondad de su práctica sobre el mundo.

Los filósofos pueden caer en lo vergonzante si reducen la ética a una morallina dentro de las ciencias humanas; y los dedicados a la teoría de la ética, para distanciarse de lo ridículo de las consejas, suelen enfilarse hacia la ciencia so-

* correo electrónico: samuelhurtado@cantv.net

ciológica, desvaneciendo la ética en teoría social. Por su parte, los científicos sociales adelantan prácticas acogidos ingenuamente a la amoralidad (Camps, 1996, 32-41) de la ciencia, por que la "sentimentalizan" como neutra o alejada de la disputa sobre la valoración (ética) de la realidad.

¿Se conseguirá así producir una colisión entre ciencia y ética, de suerte que se acabe en el fracaso de pensar a una y otra? ¿La ciencia está condenada al empirismo y al positivismo, es decir, a ser una dependencia de la realidad óptica y/o a ser una técnica más dentro de la lógica de los procedimientos cognoscitivos? ¿El destino de la ciencia es producir conocimiento, tecnología, cultura, o poder de dominación? Hemos de asentar que en su fuero interno, la ciencia (moderna) no es un reflejo cognitivo de la realidad, ni una técnica de control del mundo entre las técnicas, ni una creación cultural entre las artes, ni una voluntad de poder entre las dominaciones. Sin duda que la práctica científica no acontece en un cielo azul sin nubes; se abre paso a través de las funciones cognitivas, tecnológicas, culturales y políticas. Estas son funciones genéricas y externas al quehacer científico. Muestran circunstancias aunque esenciales donde tendrá lugar la práctica científica, pero no identifican los principios que constituyen su existencia.

La ciencia no se postula como alternativa a las circunstancias cognitivas, tecnológicas, culturales o políticas, sino como un proceso de ejecución de las mismas en cuanto significan la constitución de capas del mundo categorialmente distribuidas. "Esta constitución es el mismo hacerse del mundo en tanto él tiene lugar a través de las ciencias" (Bueno, 1995, 23). Vienen apareciendo o mostrándose las capas del mundo en cuanto son investigadas no sólo por los procedimientos (técnicos, cognitivos, culturales, políticos) sino sobre todo e intrínsecamente por el pensamiento epistémico, sabiendo que "solamente a través de las ciencias positivas es posible explorar el alcance del suelo firme sobre el que podemos hoy asentarnos" (Bueno, 1995, 23). Han sido las ciencias (modernas) las que han aportado una diferenciación crítica de lo que anteriormente permanecía mezclado y encubierto.

La práctica científica no parte ya de la ignorancia absoluta (la duda universal de Descartes), sino de los saberes que hay que diferenciar y colocar a cada uno en su sitio conforme a una "razón razonable" (Marzal en Guirauta, 2004, 171). El proceso de intervención en el mundo, necesario para la sobrevivencia del homo sapiens, está signado por un enorme pánico que se expresa en los interrogantes sobre la acción humana. Para superar este pánico, el hombre construye enunciados primarios (mitos, leyendas). Más tarde el hombre se atreve a más y construye enunciados secundarios (enunciados sobre enunciados), y con ellos produce las filosofías y las ciencias (Devereux, 1989, 43-61). Este segundo atrevimiento le coloca en una disyuntiva de pánico mayor, al penetrar en vericuetos de la realidad sin la compañía protectora de las fuerzas trascendentes. Sólo lo hace con la auto-

nomía que él mismo se ha inventado, precisamente en lucha contra esas fuerzas trascendentes o divinales. Tal autonomía demanda un cuidado de responsabilidad so pena de perecer en el intento. Se presenta pues, abierta la ventana de la ética, quedando al lado las ventanas particulares de las morales.

¿Puede la práctica científica darnos la garantía de sobrevivir en este intento necesario de enfrentar los problemas que le presenta la realidad? Sí, si entendemos la ciencia más allá de una cuestión de inteligibilidad instrumental, que es a la que la reducen las funciones genéricas de las ciencias. Debemos pasar a entender sentimentalmente las ciencias como acciones éticas; de lo contrario, permaneceremos más acá, en la práctica científica como instrumentalidad de la ciencia y con ello en el abuso o robo del término “científico” (Hurtado, 2002).

Dicho abuso que suele aparecer como inocuo, ha tratado siempre de enmascarar proposiciones que dañan la dignidad humana. Por ejemplo, cuando Taylor titula su obra “Principios del management científico”. El concepto de trabajo “taylorista” fue cambiando a partir de la extensión de los principios organizativos de la llamada “producción flexible” de Taiichi Ono en los años cincuenta; se basó en la interactividad y en la retro-alimentación fluida de la información. La masa inerte de los trabajadores se fue convirtiendo en sujeto responsable de los resultados finales de su trabajo. El paso del trabajo taylorista a la “producción flexible” hizo de la planta industrial un verdadero sistema cibernético. El reto en nuestros días parece que consiste en avanzar hacia la coincidencia de las necesidades organizativas y los intereses de las personas que constituye la organización. No se trata sólo de introducir mayor libertad para incrementar productividades; esto es, de permanecer en el incrementalismo. Se trata de aprovechar la espontaneidad inventiva del individuo para idear nuevas soluciones y presentir nuevas tendencias de los mercados.

Lo que se pierde ahora del sistema cibernético es la existencia de una inteligencia rectora que centraliza y dirige el sistema. El paso se orienta hacia la organización reticular: la industria ha estallado en una pluralidad de sistemas de empresas interrelacionadas, donde cobra mayor interés las alianzas estratégicas entre competidores. Se presupone que la empresa concreta es pensada como un sistema social, donde lo social se reduce al individuo mientras la empresa se considera como un cúmulo de conocimiento entendido como información, es decir, como un reflejo cognitivo de la realidad. Este trayecto conceptual termina en una visión tecnocrática de una práctica científica donde lo social es engullido en las estructuras estratégicas de la producción y mercado. En el esfuerzo por adecuar la acción económica, el resorte conceptual de “científico” no trasciende la instrumentalidad de la “práctica”, por más que se vayan afinando los conceptos en dirección a tocar e incorporar lo “social”. Lo “social” termina por caer en la

lógica de la instrumentalidad, y, por lo tanto, de lo abusivo, sin suficiente diferenciación crítica.

No se puede contar ya con el historicismo que quedó atrás, vapuleado por Popper (*La miseria del historicismo*), ni pensar en la correspondencia de las realidades técnica y social, que formuló la primera modernidad, pues tal correspondencia no es automática, y menos en un mundo que cada vez más se vislumbra como muy complejo.

Esto nos lleva a virar los ojos críticamente hacia lo que se considera el paradigma científico punta, enucleado en torno al principio de la complejidad, según Guirauta (2004). Se trata de observar que este paradigma, más allá de constatar la complejidad de lo real, no aporta un nuevo concepto explicativo, por lo que se necesitan nuevas ideas que abran camino para llegar a un ámbito vivido y pensado, de donde logremos colocar una nueva episteme a la práctica científica: en ello nos va no sólo la elección de refiguraciones o metáforas de lo social; también el contenido de pensamiento hecho con ideas sentimentalizadas. Se precisa construir principios explicativos de la realidad (ciencia) o principios radicales de las ideas (filosofía), según formula Ortega y Gasset (Cf. Gómez-Heras, 2003, 11).

A fuer de simplificar, los supuestos del paradigma de la complejidad se tejen en torno al símil o metáfora del sistema (donde se incluyen redes, tejidos); aunque lo renueve la teoría de la información, aquél aún descansa en la experiencia biológica del organicismo. Los sistemas sociales, nos dicen, son perfectamente comparables a los sistemas vivos (Morin, 1973; Schnitman, 1995; Fischer, 1996). Se abren campo así hacia las micro como a las macro-realidades. Si es cierto que la vida (biológica) ha sido un punto de vista difícil de ser tomado en toda su complejidad, según los autores del "Fin de los grandes proyectos" (Cf. Fischer, 1996), sin embargo no se ha avanzado demasiado en la retórica de los conceptos, pues el sistema persiste en ser analizado en términos de estructuras. En el símil de estructura difícilmente cabe pensar la existencia del sujeto con sus protagonismos e iniciativas, sus desafíos y sus riesgos, como emprendedor y como impugnador de proyectos (Hurtado, 2000).

Lo sistémico-cibernético, asociado a la informática, comienza a programar las relaciones sociales, con lo que hace presentir la utopía de la sociedad programada del futuro (Laplantine, 1977; Touraine, 1999). Subyace en este trayecto del pensamiento lo "objetivante" de la ecología y sus poblaciones gregarias, carentes de densidad subjetiva diferencial.

Pensamos que el principio de la complejidad no es el fundamento o principio explicativo de la realidad, se limita a la función de regulación en cuanto que no pierde de vista la existencia del tejido fenoménico en que estamos y constituye

nuestro mundo (Marina, 1995). Cuando Prigogine formula el concepto de “estructuras disipativas” supone que los elementos vivos esquivan aherrojarse en programas digitales cerrados; es decir, se excusan porque no tienen cómo enfrentar su propia auto-postulación a constituirse por sí mismos y encontrar de este modo su propia explicación. A estas alturas en que el sujeto como actor social, investigador e investigado, se auto-presenta y explica, la imagen de un ser vivo (biológico) no puede representar deseos y sentimientos, símbolos e imaginaciones, sueños, acciones y relaciones de lo que ingenierilmente se dice “vida social”. La metáfora biológica no tiene relevancia significativa para pensar relaciones de “práctica social”, sentimentalmente cargadas.

B. HOSTILIDADES EN EL INTERCAMBIO DE MUJERES E INVENCIÓN DE LA ÉTICA

La invención de otros paradigmas científicos punta, tienen que rastrearse en la auto-constitución de lo social. Las ciencias y las teorías de sus prácticas deben ser pensadas como una expresión de la invención del “mundo social”, al tiempo que las ciencias se verían justificadas en el proyecto del mundo social constituido, y su práctica justificada no en una teoría social, sino en el pensamiento ético que funda lo social. ¿Cuál es el camino (método) para acceder a dicha proposición? No es otro que el de conseguir el “locus” de la ética constituyente (Marina, 2001, 10) y no sólo como fundamental o pre-ética como pretende Gómez-Heras (2003, 15). Nos referimos al hecho originario de la ética constituyente localizado en la “naturaleza de las cosas”, entendiendo la naturaleza en su carácter etnopsíquico: percepciones sentimentales junto a los mitos (Véase Savater, 2001, 133-201). La ética emerge como invención del pensamiento a partir del repertorio de un conflicto alucinatorio en la matriz de lo social. Dicho repertorio conformado por materiales de mito y ritual, exigía la invención ética como necesidad para la existencia y las prácticas humanas, según que el hombre requería pasar de un estado gregario a un estado social, y para ello necesitaba “constituirse una sociedad” (Devereux, 1975, 13, subraya D.). En este texto Devereux nos dice que el hombre es, por naturaleza, gregario, no social.

Esta necesidad originaria de la ética la hemos corroborado en otro texto de Devereux (1975) sobre la *Reconsideración etnopsicoanalítica de la noción de parentesco*. Este autor pretende completar *Tótem y Tabú* de Freud y *Estructuras Elementales de Parentesco* de Levi-Strauss. El propósito consiste en recorrer un camino inverso y hasta ahora olvidado del problema de la reciprocidad, el de la “circulación de mujeres”, y observado en el ritual del matrimonio. En el matrimonio no sólo se establecen las alianzas de marido y mujer (nivel inter-activo) y entre las familias (nivel comunitario), también el enmascaramiento de hostilidades originadas en el intercambio de los bienes femeninos cuya solución apunta al nivel societal.

El hombre se aviene mal al intercambio, peor si se trata de dones que tocan a su inconsciente. Tal es el intercambio de mujeres. Para evitar el incesto cuya realidad conduciría a regresar al estado animal, dicho intercambio está culturalmente prescrito. El hombre debe resolver dos problemas cruciales: 1) la obligación de intercambiar; no debe gozar simplemente del descanso de la familia, sino seguir el viaje que le propone el proyecto de sociedad; 2) no tiene más remedio que negociar la paz, enmascarando la hostilidad que le produce el intercambio de los dones femeninos, instituyendo el ritual del matrimonio.

Si sólo cumpliera la ley del intercambio, permanecería a nivel de las evidencias de la aplicación de la ley del talión: me deshonraste tomando a mi hermana, yo te deshonraré tomando a la tuya. Al cumplir también con la segunda proposición, tiene que hacer con arte y maña un gesto de yo no vi para que emerja una relación social con capacidad de generar los acuerdos colectivos. Se trata de una relación "arte-fáctica" que permite crear distancia para detener las hostilidades, cuyo arreglo pacífico será ventajoso para todos los contendientes.

¿Por qué esta amenaza de hostilidad permanente entre los hombres a causa del intercambio de los bienes femeninos? El animal mata solo para sobrevivir, el hombre además humilla al vencido en su virilidad vejando su cuerpo o violando sus mujeres, antes de matarlo. Esta vendetta reproducida acabaría con la vida del hombre sobre la tierra. Tal realidad se expresa en el hecho paradigmático del rapto de mujeres. Cuando el rapto es violento, muestra el desencadenamiento total de las hostilidades. El rapto indica un intercambio desigual que muestra la inmoralidad del aprovechado. Se juntan, pues, dos elementos que atizan las hostilidades: 1) el intercambio no tiene alternativa; 2) que siempre ocurre a favor del otro, que forzosamente es pensado como rival.

Lo inevitable del intercambio hace que éste tenga la fuerza compulsiva de un mito. Hay grupos étnicos que implementan triquiñuelas para que todo quede en casa a largo plazo, como es el matrimonio preferencial entre primos cruzados, pero la animadversión sigue en el corazón del parentesco. Su solución provisional está dominada por el nivel interaccional de la ética o núcleo afectivo del parentesco. Cuando el grupo se torna numeroso demográficamente y abarca una amplia geografía, el parentesco no puede dominar la organización social. Surge la política como espacio autónomo. Se diferencian los papeles de jefe y de chamán (sacerdote, intelectual), la política y la contra-política. La animadversión se detiene a nivel de la lógica comunitaria o sociedad natural. Cuando la impotencia del ser (parental y político) no logra detener dicha animadversión se hace necesario inventar el espacio ético, dotado de una lógica societal. La invención de la ética tiene su expresión objetiva en la constitución de la sociedad. Ya la clave del comportamiento no es el amor entre parientes, ni el respeto entre los vecinos, sino la ley de los ciudadanos. La imparcialidad de la ley que se inscribe en el otro imper-

sonal (él, ellos), en el extraño, en los testigos, en los foráneos o internacionales, es la que otorga las garantías de la elaboración de las relaciones sociales.

¿Qué es lo que se propone la invención de la ética? Crear un espacio para disminuir las hostilidades mediante negociación y no la guerra. Su historicidad pasa porque el espíritu humano se constituya una sociedad, que garantice su existencia y sus prácticas. La sociedad se constituye cuando cristalizan los consensos colectivos y éstos se instituyen. La institución es la referencia a la que atenerse en la convivencia colectiva: todo el mundo aprende a jugar el juego, no de la tribu, sino el ético o societal. Cuando vayamos a intercambiar las mujeres, detendremos las hostilidades, aunque implique meternos una mentira, un juego apañado, un artefacto, y como disimulo organicemos un ritual de esponsales y su fiesta. Y a partir de ahí que arranque el juego societario que es perder un poco todos para luego ganar todos mucho más. Jugar a sociedad es jugar a ventajas, de todos y para todos. Los valores éticos tienen medida universal, no porque conciernen a todos, sino porque para conformar el juego de todos siempre el “todos” contiene un doble de alteridad. Sin los otros, los competidores, los rivales, no hay juego posible: los otros son los que hacen posible la universalidad de los valores.

Por oposición a la ética, la moral está en el plano de las particularidades, ya individuales, ya culturales. Cada individuo es moral o inmoral. Paralelamente ocurre lo mismo con las culturas: los valores culturales son morales o inmorales. Si el individuo responde a los problemas, no se puede admitir que es amoral; solo cuando el individuo no tiene capacidad de respuesta para ajustarse a los asuntos públicos se encuentra desmoralizado (Camps, 1996, 32-33). Cuando se dice que fulano es poco ético, más bien se refiere a una disminución de su moral. Tal interpelación de la moral sólo se puede hacer desde la ética, que se ubica más allá propulsando el proyecto de sociedad.

C. SENTIMENTALIZACIÓN Y PRÁCTICA CIENTÍFICA

La ciencia social trata de la acción como hecho moral, porque el hombre al obrar (o significar) lo hace con una valoración natural. Pero si la ciencia es moral por el objeto, puede ser no ética por falta de sujeto societal. Por eso, la subjetividad del científico y los fines de su práctica científica con sus proposiciones críticas no se refieren a cualquier subjetividad. En jugar a ventajas le va la justificación de su práctica científica. La ciencia debe ser ética en cuanto que tiene que mostrar sus evidencias sensibles y pensadas al ejecutar su objetivo de “hacer mundos”. Tal es su ventaja sobre las parcialidades genéricas del ser cognitivo, técnico, cultural o político. Quedarse en la cognoscibilidad es permanecer en la instrumentalidad de la ciencia. El interpretacionismo de C. Geertz en su *Interpretación de las Culturas*, opera la “descripción densa” para la producción

de conocimiento desde la potencia de la inteligibilidad del investigador, cayendo en un gnosticismo positivista.

Es necesario avanzar de la técnica (de su desvío científicista) a la ética. La garantía de la práctica científica no está en la técnica, ni en la cultura, ni en el conocimiento, ni en las moralidades, sino en la ética y su objetivación societal. Somos nosotros los que nos inventamos las garantías de “hacer mundos” cuando nos constituimos una sociedad. Las garantías no nos vienen de la naturaleza (el destino), ni de la gracia divina (predestinación), ni de las ideas filosóficas (morales históricas), ni de la etnocultura (valores particulares de cada pueblo). La ética y su garantía sólo proceden de la invención humana a partir de su pensamiento y acción, en cuanto éstos propugnan/impugnan un proyecto de sociedad (Hurtado, 2000).

Al constituirse una sociedad, el hombre parte de su percepción sensible o afectiva (inconsciente). Tal percepción resulta ser un soporte endeble para justificar obras societales como la práctica científica. Si percibimos ésta como un hecho libre, útil o bueno, la evaluamos como una realidad sentimentalmente. Cuando nos aplicamos a la práctica científica no podemos separar los hechos de los valores. Nuestra relación con la realidad no sólo es perceptiva, sino también sentimental. Las cosas nos alegran, nos atemorizan, nos exaltan. En dicha relación se nos impone una percepción afectiva. Cuando fundamentamos la práctica científica en dicho soporte (y no tenemos otro) indicamos un criterio muy endeble. “Pero como invierta ese pequeño tesoro va a depender el alcance y seguridad de mi conocimiento y las justezas de mis evaluaciones. Todo el problema de las ciencias reales –las formales tienen otros problemas- puede formularse así: ¿Cómo es posible conocer la realidad de forma más completa y segura a partir de este fragmentario e inseguro instrumento que es la percepción? Paralelamente, el problema central de la ética sería: ¿Cómo fundar universalmente la evaluación de las posibilidades humanas a partir del fragmentario e inseguro instrumento que es la percepción sentimental? (Marina, 2001, 78).

La ciencia como la ética saca el máximo provecho de criterios tan endebles gracias a la construcción teórica. Para Devereux (1989) que no trabaja la ética sino el comportamiento etnopsíquico, la perturbación del investigador resulta un fragmento frágil, pero es en esa fragilidad perturbadora (subjetiva) de donde se extrae la “objetividad” científica, que constituye la fortaleza de la práctica científica. La garantía de “hacer ciencia” encuentra su consistencia en lo que pasa sentimentalmente al investigador (Devereux, 1989) que moldea el empaque de la construcción teórica y con la que otorga el carácter científico a la experiencia y observación de los hechos. La ambición de la teoría (la teoría de la práctica científica) se corrobora gracias a la dimensión ética que contiene las evidencias subjetivas, que puesto que también están sometidas al error, pueden primero evidenciarse y después superarse.

Una primera limitación de la garantía consiste en que el conocimiento sensible puede ser desechado por otro conocimiento sensible. En la experiencia cotidiana como en las prácticas científicas siempre se calcula la evidencia comparándola con otra evidencia, y se va demostrando que una aclara la realidad más que otra; a ésta la llamamos luego error. "El grado de verdad de nuestro mundo personal depende de la fuerza que tengan las evidencias que lo fundan. Y lo mismo sucede con la justeza de nuestra evidencia afectiva de la realidad" (Marina, 2001, 81).

Una segunda limitación de la garantía son los niveles de evidencia que la práctica científica se coloca para su evaluación. El científico arriesga una hipótesis que alcanza evidencia cuando atina en su demostración ¿Es esto importante? Desde luego, porque la evidencia va a depender del nivel de evidencia que escoja el científico. Uno puede contentarse con cualquier nivel de evidencia y satisfacerse con cualquier cosa. Pero si colocamos la pregunta en el nivel alto, el que exige la ciencia, esperamos una evidencia en el mismo nivel. La práctica científica pide que el nivel de evidencia se coloque más allá del nivel de los hechos. Recordemos que "la evidencia es el cumplimiento de una pretensión, la corroboración de una significación anticipada, la satisfacción de un proyecto" (Marina, 2001, 81).

Cuando la evidencia subjetiva guinda de un asidero tan blando como es la maroma afectiva, es congruente que la práctica científica busque reforzar las evidencias sensibles que son con las que contamos. ¿Por donde debe buscar ese refuerzo más seguro, que otorgue las garantías de su acción hacedora de mundos? Procede entonces con un criterio subjetivo a computar las evidencias, a medirlas, de suerte que el criterio subjetivo se nos devuelva como objetivo. La objetividad no nos retorna el error que proviene de la subjetividad. Ocurre que la objetividad se explaya con el pensamiento, a partir de que el pensamiento amplifica la percepción: los ojos teóricos ven más allá a través de los binóculos sensibles. Si bien esta prolongación pensante nos hace perder evidencia perceptiva, logramos a cambio seguridad en lo pensado en contraste con la titubeante veracidad de lo vivido.

La distancia lógica que existe entre las evidencias vividas y las evidencias pensadas es de grado cualitativo. La práctica científica se ubica en las evidencias pensadas, que son necesarias para lograr la elaboración de la pura constatación de la evidencia vivida: gozo, placer, frustración, disgusto, depresión, delirio. No toda evidencia sensible, como un acto particular dentro de la práctica científica, es aceptable como verdadero si no se corrobora con la teoría de dicha práctica científica. La práctica científica como ámbito de la libertad y de lo societario, con sus dificultades y aciertos, se funda en nuestra capacidad ética para orientar, mediante los valores pensados, las actividades de la práctica. Esto quiere decir que en el proyecto de la ética se inscribe la teoría de la práctica científica, de suerte que la dimensión ética, aquella que es una invención del hombre para sobrevivir en la

tierra después de dejar sin efecto las hostilidades profundas entre los humanos, constituye uno de los principios de la episteme de la práctica científica.

Las ponderaciones del principio ético se refieren: 1) a que la ética tiene la función de cierre categorial del concepto o teoría de la práctica científica; a diferencia del corte epistemológico, el cierre categorial desencadena procesos afirmativos de conexión con otros paradigmas conceptuales. El concepto de "práctica científica" puede también evaluar tanto las funciones genéricas de la ciencia: cognitivas, culturales, técnicas y políticas, como las funciones internas en que se establecen los otros conceptos y sus condiciones para la operación de "hacer mundos". 2) a que la ética proporciona los criterios de los niveles de evidencia con que la práctica científica debe arriesgarse a pensar los hechos evidenciados. Cuando se habla de la ética de la responsabilidad, si bien la medida arranca de un nivel de evidencia personal (sensible), su ampliación llega y termina en el nivel de evidencia societal (pensado) que es el que le da la verdadera razón de ser a la responsabilidad. Los conocimientos y evaluaciones de la práctica científica llegan al nivel de evidencia societal; quedar en el nivel de la evidencia personal es estacionarse en una eticidad miope, que se resolvería más bien a nivel de la moralidad.

Si no se incorpora la dimensión ética a la práctica científica, todo uso del término científico es abusivo: ni siquiera entra dentro del terreno de las evidencias y del error. La consistencia de la práctica científica tiene que ver con que es una acción societal, porque es una objetivación del pensamiento ético. La circunstancia cultural es esencial a dicha práctica, pues constituye un stock de materias primas, que permite elaborar significados de realidad, como función genérica. Como "hacer ciencia" no es un acto de magia en el que se pueden excusar los niveles de la evidencia (Cf. Marina, 1995, 337), sino que pertenece a lo razonable de la razón (según el concepto de la "razón razonable"), y por lo tanto a corroborar las evidencias, el "hacer ciencia" no se constituye como un hecho cultural; es más que eso, pertenece ante todo a una "obra societal" porque demanda la ética para orientar la acción. Si la ética se refiere esencialmente a la acción, y en ello coincide con la acción de la "práctica científica", ésta es metonímica de aquélla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bueno, G. (1995), "La función actual de la ciencia", *Fundación Gustavo Bueno*, Oviedo.

Camps, V. (1996), *El Malestar de la Vida Pública*, Grijalbo, Barcelona.

Devereux, G. (1975), *Etnopsicoanálisis Complementarista*, Amorrortu, Buenos Aires.

— (1989): *De la Ansiedad al Método en las Ciencias del Comportamiento*, Siglo XXI, México.

- Fischer, H. R., A. Retzer y J. Schweizer (1996), *El Final de los Grandes Proyectos*, (comp.), Gedisa, Barcelona.
- Gómez-Heras, J. M. (2003), *Teorías de la Moralidad. Introducción a la ética comparada*, Síntesis, Madrid.
- Guirauta, J. C. (2004), "Frankenstein en Brasilia. Razón, Ciencia y Complejidad Social", *La Ilustración Liberal*, No. 19/20, Julio, 169-182, Madrid.
- Hurtado, S. (2000), *Elite Venezolana y Proyecto de Modernidad*, ediciones del Rectorado y Vicerrectorado Administrativo de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- (2002), "El Robo de los Bienes Culturales", *Contratiempos entre Cultura y Sociedad*, a publicarse en ediciones FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- La Platine, F. (1977), *Las voces del imaginario colectivo*, Granica, Barcelona.
- Marina, J. A. (1995), *La Teoría de la Inteligencia Creadora*, Anagrama, Barcelona.
- (2001), *Ética para Náufragos*, Anagrama, Barcelona.
- Morin, E. (1973), *Le Paradigme Perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris.
- Savater, F. (2001), *La Tarea del Héroe*, Destino, Barcelona.
- Schnitman, D. F. (1995), *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, (comp.), Paidós, Buenos Aires.
- Touraine, A. (1999), *¿Podremos vivir Juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.