

Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas

Worldview, social sciences and modernity:
a tour through their transfigurations and
epistemic bifurcations

Livia Vargas González

Resumen

La conformación de las ciencias sociales ha estado cruzada no solo por la discusión acerca de su estatuto científico y sus criterios metodológicos de demarcación, sino por la concepción de la ciencia y del mundo que la subyacen. A la disputa disciplinar del campo sociológico le precederá la disputa acerca de qué debe entenderse como ciencia y cuál es la concepción del mundo que la acompaña. El presente artículo traza un recorrido por el proceso de conformación, construcción y transfiguración de las ciencias sociales en la modernidad y la contemporaneidad, atendiendo a la polémica que subyace en sus preceptos epistémicos.

Palabras clave

Epistemología de las ciencias sociales, teoría social, explicación, comprensión hermenéutica.

* Egresada de la Escuela de Filosofía de la UCV. Profesora en el Departamento de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la UCV.

Abstract

The conformation of the social sciences has been crossed not only by the discussion about its scientific status and methodological criteria of demarcation, but the conception of science and the world behind it. To the discipline dispute of sociological field will precede the dispute about what constitutes a science and what is the accompanying worldview. This article traces a journey through the process of creating, building and transfiguration of the social sciences in the modernity and contemporaneity, based on the underlying controversy in its epistemic precepts.

Key words

Epistemology of the social sciences, social theory, explanation, hermeneutic understanding.

La ciencia social es una empresa del mundo moderno; sus raíces se encuentran en el intento, plenamente desarrollado desde el siglo XVI y que es parte inseparable de la construcción de nuestro mundo moderno, por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad que tenga algún tipo de validación empírica.

Inmanuel Wallerstein, Abrir las ciencias sociales.

Al proyecto moderno le es inherente la necesidad de racionalizar el mundo para su control. Ya desde Descartes puede verse la transfiguración en la orientación de la reflexión filosófica, que pondrá su acento en el conocimiento instrumental de las fuerzas que mueven el orden del universo. Sin embargo, la universalidad y trascendencia de la filosofía, al pensar el ser a partir de la explicación de la razón consigo misma, serán ineptas para responder a los nuevos desafíos de la modernidad decimonónica.

Dar cuenta del carácter histórico, dinámico y complejo de la sociedad y de la vida humana colocará el pensamiento filosófico ante una crisis explicativa frente a la cual las nascentes ciencias sociales buscarán dar respuesta, viendo en el estatuto científico la estabilidad para comprender y aproximarse a la realidad social.

Esta crisis del pensamiento vendrá de la mano del malestar moderno, signado por la convulsividad e inestabilidad de su constitución como nueva sociedad. La comprensión de este malestar y de los rasgos inherentes a la modernidad, llevará a la conformación polémica de la ciencia histórica, la ciencia política, la economía y la sociología como disciplinas autónomas.

Pensar y reflexionar científicamente sobre los distintos ámbitos de la vida humana, era algo que, hasta la demarcación kantiana entre razón teórica y razón práctica, estaba negado para la ciencia. Desde la perspectiva kantiana, el ámbito del conocimiento científico estará circunscrito al mundo fenoménico –al mundo de la naturaleza y sus relaciones–, dejando fuera de la posibilidad de conocimiento al mundo de la dimensión práctica humana (Kant, 1996).

Rompiendo las amarras de la demarcación kantiana, la génesis y el desarrollo de las ciencias sociales vinieron acompañados por la pregunta acerca de la posibilidad de construcción de una teoría de la realidad social y humana que fuese capaz de trascender la especulación filosófica y sus consideraciones metafísicas, siendo una de sus grandes preocupaciones la de establecer su estatus científico y de demarcar los criterios a partir de los cuales habría de entenderse la científicidad o no de la teoría social.

La pretensión herética de instaurar una ciencia de lo humano y de lo social no podía emerger sin generar disputas, no solo acerca de su posibilidad como ciencias, sino también acerca de los límites y criterios para hacerla posible. El carácter científico o no de estas disciplinas y de sus corrientes, sin embargo, dependerá no solo de criterios metodológicos de demarcación, sino de la concepción de la ciencia y del mundo que la subyacen. A la disputa disciplinar del campo sociológico, le precederá la disputa acerca de qué debe entenderse como ciencia y cuál concepción del mundo la acompaña.

Desde los albores de la modernidad, la preocupación por el método de aproximación a la realidad jugará un papel preponderante. El tránsito del mundo antiguo a la modernidad llevará al desplazamiento de la consideración de la realidad como una instancia eterna e inmutable, cuyo orden prevalece sobre cualquier contingencia, a la asunción de la misma como un conjunto de fuerzas mecánicas que subyacen a los fenómenos. Este viraje incorpora el carácter temporal que hace de la realidad un fenómeno dinámico, lo que deriva en la construcción de un instrumento para su acceso que ya no estará definido por la lógica, sino por el lenguaje físico-matemático –el cual brindará la estructura teórica para explicar las fuerzas que operan en la naturaleza–, bajo la observación controlada en un medio experimental en el que el pensamiento podrá percibir los fenómenos.

Según Wallerstein, “La llamada visión clásica de la ciencia (...) fue constituida sobre dos premisas. Una era el modelo newtoniano en el cual hay una simetría entre el pasado y el futuro. Era una visión casi teológica: al igual que Dios, podemos alcanzar certezas (...) La segunda premisa fue el dualismo cartesiano, la suposición de que existe una distinción fundamental entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente, entre el mundo físico y el mundo social/espiritual” (Wallerstein, 2006, p. 4).

Con Galileo, la observación será el punto de partida para la construcción de todo conocimiento de la realidad –entendida no ya como sustancias imperecederas, sino como relaciones y fuerzas que explican el movimiento de los cuerpos– y el lenguaje matemático será su forma interpretativa, en tanto que forma verdadera de la realidad.

Esta ruptura con la concepción tradicional de la ciencia, cuya expansión arrojará todos los ámbitos del mundo moderno, tendrá su correlato en la conformación del campo de las ciencias sociales en el siglo XIX que, bajo la hegemonía de la “nueva ciencia”, no podía surgir al margen de sus criterios de demarcación.

Con una ciencia natural robusta metodológicamente y una teoría social naciente con pretensión científica, esta última se desarrollará bajo la diatriba de si debía, para garantizar su estatus científico, seguir los criterios de las ciencias naturales o,

en cambio, construir criterios propios de acuerdo con un objeto con particularidades distintas a las de los fenómenos naturales. Es así como el pensamiento sociológico construirá sus polémicos cimientos teniendo como premisas las prescripciones “sacrosantas” del método inaugurado por las ciencias naturales modernas, donde la observación, la experimentación controlada y el principio de causalidad ocuparán un lugar preeminente.

Por un lado, el positivismo decimonónico, del que serán sus precursores Saint-Simon y Comte, buscará constituir las ciencias sociales a partir de la preservación de los preceptos epistémicos y metódicos de las ciencias naturales. Por el otro, la hermenéutica y el historicismo alemanes, en disputa con el positivismo, tratarán de encontrar fuentes distintas a las del método de las ciencias naturales para la constitución de las ciencias humanas y del espíritu, atendiendo a la particularidad de su objeto de estudio.

La tradición positivista postula una concepción de las ciencias sociales, humanas e históricas cuyos criterios de demarcación metodológica son construidos desde el marco ideal de la física matemática, planteando la preeminencia de las leyes para la explicación científica. Aunque los objetos de investigación de las ciencias naturales y las ciencias sociales sean en apariencia diversos, toda explicación científica, si se pretende universal, debe mantener una única forma, garantizando con ello la unidad metodológica entre las ciencias.

Desde esta perspectiva, un fenómeno social será explicado dando cuenta de las relaciones causales que le subyacen, es decir, estableciendo las leyes que conforman su naturaleza, siendo para ello necesaria su reducción a un objeto susceptible de ser observado de modo que permita su control y dominio.

La posibilidad de hacer ciencia de lo social partirá de la asunción de la regularidad de su naturaleza y de su sujeción a las leyes causales. Es lo que afirmará Durkheim en su clase inaugural de 1888: “(...) hay que elegir entre estos dos términos, o reconocemos que los fenómenos sociales son accesibles a la investigación científica o bien admitimos, en contra de la razón y de todas las inducciones de la ciencia, que hay dos mundos en el mundo: por un lado el reino de la ley de la causalidad, y por el otro el reino de la arbitrariedad y la contingencia” (Durkheim, 2003). Los hechos sociales, por tanto, no dependerán de las voliciones humanas ni de las interacciones individuales, sino que tendrán su explicación en aquellas instancias trascendentes, permanentes, estables, que dan cuenta del orden social como realidad objetiva.

Frente a la condena kantiana que imposibilita el conocimiento del mundo nouménico (del ser en sí y de la dimensión práctica humana) y en respuesta al positivismo, la

escuela histórica alemana, heredera de las tradiciones idealista y romántica del pensamiento alemán, apostará por la inteligibilidad y cognoscibilidad del mundo humano partiendo de la especificidad de su carácter y postulará, con ello, la particularidad de su método.

A diferencia de la tradición sociológica francesa, cuyas bases apuntan hacia la determinación de la previsión de los fenómenos de la sociedad, la tradición hermenéutica e historicista alemana promoverá la conformación de una disciplina sociológica erigida sobre la constitución de un sistema categorial que permita la comprensión de las formas típicas de las relaciones sociales. Así, destacarán los esfuerzos de Dilthey por establecer la delimitación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, demarcando con ello la frontera metodológica entre explicación y comprensión, y constituyendo esta última la herramienta propia para el estudio de las formas significativas históricamente situadas de la vida humana.

Para Dilthey, el método y la teoría del conocimiento de las ciencias naturales no responde a las particularidades de las ciencias del espíritu, que tratan acerca de lo que no es externo ni ajeno al ser humano sino de lo que le es inherente. Estas deben tratar al sujeto en su propio medio y mundo histórico y asumir su aproximación, no desde la exterioridad, sino desde la inmanencia. Investigador y realidad humana, al pertenecer al mismo mundo histórico, deben ser abordados dentro de este. Sociedad, historia, cultura, se erigen sobre un fondo de humanidad en el que la voluntad toma partido. Al respecto dirá Dilthey:

La naturaleza nos es ajena. Pues es para nosotros algo externo, no interior. La sociedad es nuestro mundo. Presenciamos con toda la energía de nuestro ser entero el juego de las interacciones dentro de ella, pues advertimos en nosotros mismos desde dentro, con la más viva inquietud, las situaciones y energías con que ella se construye su sistema.

(...) La facultad de comprensión que actúa en las ciencias del espíritu es el hombre entero; los grandes resultados en ellas no proceden de la mera fuerza de la inteligencia, sino de una potencia de vida personal. Esta actividad espiritual se encuentra atraída y satisfecha –sin ninguna finalidad ulterior de conocer la conexión total– por lo singular y efectivo en ese mundo espiritual, y con la comprensión está ligada para ella la tendencia práctica en juicios, ideales, normas. (Dilthey, 1986, p. 82).

Desde esta perspectiva, comprender lo social impone como requisito la imbricación del sujeto en lo que comprende, mientras que la explicación de los fenómenos naturales supone una relación de exterioridad. Lo social no es ajeno al ámbito de la subjetividad humana, que se encuentra comprometida con aquel y con sus interacciones, de las que la consciencia y la voluntad hacen parte.

Al comprender la propia situación individual, y al ser parte del cuerpo social, el individuo puede comprender a sus pares análogos y, con ello, a la sociedad. Para Dilthey, solo puede comprenderse lo que se hace, y debe entenderse la comprensión, en tanto que *weltanschauung*, como la objetivación histórica y sensible del espíritu y la vida humana.

En este contexto, Weber, preocupado por preservar la plausibilidad de un acercamiento científico de los fenómenos sociales y humanos, desarrollará su fundamentación metodológica precisando la distinción y las condiciones de uso de las propias herramientas de investigación con respecto a la especificidad disciplinaria. Desde su perspectiva, la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu no estará dada por la naturaleza de su objeto ni por la peculiaridad de su procedimiento, sino por la particularidad de la estructura lógica que, en el caso de las ciencias del espíritu, estará definida por la singularidad. La escisión metodológica entre comprensión y explicación establecida por Dilthey será superada en el desarrollo de la fundamentación metodológica que Weber construirá para *explicar*, a partir de la *comprensión* de su sentido, las acciones sociales.

Apuntando a la manera en que la comprensión se constituye en una forma específica de explicación causal, Weber rescatará el ejercicio comprensivo de la dimensión “intimista” en la que Dilthey lo habría confinado. No se tratará, tampoco, de descubrir las leyes generales de los fenómenos, sino de encontrar la forma específica de explicación (en su carácter hipotético) del sentido de la acción social en tanto que singularidad. El objeto específico de la sociología será, para Weber, la “acción social”, entendiendo la “acción” como toda conducta humana relacionada con un sentido subjetivo.

Mientras la explicación causal, propia del método de las ciencias naturales, consiste en la predicción probabilística de ciertos hechos a partir de condiciones iniciales, la imputación causal de una acción consiste en la captación acertada de los motivos y desarrollo real de la acción y, con ello, del significado de su relación. Un fenómeno causalmente comprendido debe tener correspondencia en su significado y, para ser afirmado causalmente, debe existir la probabilidad de que la acción pueda desarrollarse con cierto grado de regularidad. Estas regularidades serán sociológicas, en tanto que se correspondan con el significado subjetivo de la acción social. “Sólo estas regularidades estadísticas que se corresponden con el significado subjetivo de una acción social, susceptible por tanto de ser comprendido, son tipos de acción susceptibles de ser comprendidos (...) es decir, sólo esas regularidades constituyen regularidades sociológicas” (Weber, 2006, p. 83 y s.).

La explicación que permiten los tipos ideales tiene la forma de una imputación causal mediante la cual se buscan las causas que pudieron dar origen a divergencias

entre el tipo ideal de un cierto suceso construido y un suceso concreto, dado en el mundo real. Por ejemplo, frente al tipo ideal de la “burocracia” el investigador podría encontrar diferencias con un sistema burocrático concreto que se está investigando. El investigador, en tal caso, podría formular ciertas hipótesis causales de las divergencias y decir, por ejemplo, que ellas se deben a que los funcionarios actúan sin la debida información, que por ello cometen errores en su actuación, que los jefes no se preocupan de la actuación de sus subalternos, que las reglas de procedimiento no son claras, etc. Las características usadas como causas –adecuada información, despreocupación de los jefes, etc. – son elementos conceptuales que forman parte del tipo ideal.

A diferencia de Durkheim, para quien las causas del hecho social se encuentran tanto en su regularidad como en su funcionalidad, para Weber las causas de la acción social se encuentran en los motivos que la inspiran, es decir, en su carácter eminentemente subjetivo y significativo. De este modo, la sociología comprensiva de Weber permitirá la comprensión de la propia acción así como su manipulación y cálculo para la planificación y administración racional de la sociedad.

Sin embargo, la subjetividad reconocida por Weber tanto en las causas de la acción social como en la inquietud científica del investigador, debe mantenerse al margen dentro del proceso de desarrollo de la investigación. La teoría social, si bien contiene elementos valorativos y de subjetividad tanto en su objeto como en su selección, debe apegarse a los parámetros de explicación que permite el cálculo racional de la acción social, siendo este su límite; por tanto, la sociología comprensiva, apegada al precepto de neutralidad valorativa, se encuentra inhabilitada para intervenir en la práctica social.

Bebiendo de otras fuentes, el pensamiento de Marx procurará la construcción de una teoría científica de la realidad social que, traspasando las fronteras estipuladas por el positivismo, permita imbricarse con la dimensión práctica de sus relaciones para transformar y destronar los cimientos de la formación social capitalista. Marx asume las particularidades de lo humano y lo social respecto del mundo de la naturaleza, así como también la especificidad metodológica del estudio y comprensión del desarrollo histórico y social de la humanidad, tomando distancia frente a las formas naturalistas de explicación de la misma.

Para Marx, los fenómenos sociales comportan un carácter necesariamente histórico y susceptible de ser transformado por la actividad humana, dando al traste tanto con la tradición positivista que concibe lo social como una estructura estable independiente de la voluntad e injerencia de los individuos, como con la sociología comprensiva weberiana, para la cual la ciencia debe mantenerse al margen de la práctica.

Asimismo asume, y ello lo vemos no solo en *Las tesis sobre Feuerbach*, o en *La ideología alemana*, sino también en buena parte de su obra madura –como es el caso de los *Grundrisse*–, la identidad parcial entre sujeto y objeto del conocimiento. La relación sujeto-objeto en Marx no será una relación dualista, sino una relación en la que uno y otro se compenetrán. No hay objeto sin sujeto, y tampoco hay sujeto sino en relación con el objeto. El objeto es, de este modo, el resultado de su relación con el sujeto, es decir, la relación social que se establece entre los seres humanos.

A diferencia del economicismo al que suele condenarse su pensamiento, consideramos que la comprensión de la obra de Marx debe tomar como premisa su preocupación por el carácter de dominación y de opresión que constituyen las relaciones sociales dentro del capitalismo, partiendo de la concepción de la sociedad como una totalidad concreta cuyo carácter específico responde a las particularidades históricas de las contradicciones de clase. La perspectiva de la totalidad, por cierto, no solo estará expresada en su concepción sobre el desarrollo del ser humano en sociedad, sino que, por esa misma razón, se expresará en su posición como científico. Marx no analizará a la sociedad desde alguna de las parcelas que la división social del trabajo ha creado en las ciencias sociales, sino que lo hará desde una perspectiva totalizante, es decir, desde la asunción del estudio de la sociedad como un todo al cual concurren distintos ámbitos de relación social en la disimilitud de sus temporalidades. La perspectiva de la totalidad asume todas las manifestaciones de la sociedad entretejidas dentro de un mismo plexo estructural, de modo que cada una de ellas, si quiere garantizarse su objetividad, debe ser explicada dentro de ese entramado de relaciones, donde las formas de producción ocupan un lugar privilegiado.

Para Marx, todo método que pretenda dar una explicación objetiva de la realidad debe tomar como su objeto lo *concreto*, entendido este como la “síntesis de múltiples determinaciones” (Marx, 2007, p. 21), y no como unidad empírica inmediata. Si bien el pensamiento aspira al conocimiento de lo concreto, el primer momento de la reflexión del pensamiento sobre la realidad será abstracto. Todo cuanto le llega al pensamiento por los sentidos corresponde al momento aparente de la realidad, porque se lo asume desprovisto de las determinaciones que dan cuenta de su carácter.

Mientras lo concreto constituye el punto de partida de la realidad bajo la forma de real-concreto, lo concreto será el punto de llegada del pensamiento bajo la forma de concreto pensado. Pasar de lo abstracto a lo concreto será la manera en que el pensamiento se apropie lo concreto y lo reproduzca como concreto pensado, entendido este no como la cosa misma, sino como la forma en que la cosa es apropiada por el pensamiento, presentándose como totalidad concreta en tanto totalidad pensada. No se trata, pues, de entender lo concreto bajo la lógica empirista

que pretende tener una imagen de las cosas sin alguna mediación. Por el contrario, lo concreto pensado será el resultado de la relación entre pensamiento y realidad, es decir, la apropiación que el pensamiento hace de esta: “Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación” (Marx, 2007, p. 21).

Con la noción de *praxis*, enunciada en las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1973, p. 7 y ss.), el sentido interpretativo y contemplativo de la actividad del pensamiento se trueca en potencialidad transformadora. De este modo, Marx rompe no solo con el mecanicismo con el que se venía concibiendo la determinación material sobre la actividad humana (su crítica a Feuerbach y al materialismo vulgar), sino también con la pretensión de autonomía que el idealismo adjudicaba al pensamiento. Con la noción de *praxis*, la escisión entre ser-pensamiento-hacer o, si se quiere, entre teoría-práctica, se diluye, y el criterio de verdad deja de conformarse como adecuación a los hechos, para trocarse en concreción objetiva del pensamiento históricamente situado.

Desde la perspectiva de Marx, toda separación entre teoría y práctica significa la alienación tanto de la actividad reflexiva humana como de la realidad social concreta, es decir, no hace sino disociar dos momentos de la actividad humana que en el ámbito de la realidad no se encuentran escindidos: la reflexión sobre su actividad y su actividad misma, impregnada de las concepciones del mundo que la constituyen. Buscando la sincronía en el movimiento real de las cosas y el movimiento del pensamiento, Marx preservará la imbricación entre la estructura real de la sociedad y el conocimiento sobre ella, reconociendo siempre el fondo de humanidad que los subyace.

Positivismo, hermenéutica y concepción marxista de la sociedad, en sus expresiones clásicas, suponen concepciones del mundo desde las cuales construyen y erigen los preceptos epistémicos y metodológicos que definen la orientación de la teoría social. A la construcción científica que cada tradición elabora, le precede una determinada forma de racionalidad y concepción de la realidad que permea y abarca la actividad científica, al punto que niega la posibilidad de conformar algún “consenso metodológico” acerca de las ciencias sociales.

Con el surgimiento de la relatividad einsteniana, la cuántica y el principio de incertidumbre de Heisenberg, los cimientos de la ciencia moderna se quebrantan. Al asumir la idea de un mundo racional, regido por leyes regulares, la robustez de la verdad científica moderna, garantizada por su método, había montado sus bases sobre terrenos endebles. Los nuevos hallazgos con los cuales la ciencia hacía su entrada al siglo XX daban cuenta del carácter metafísico que acompañaba todo su

aparataje instrumental. La asunción de un mundo de leyes regulares, predecibles y, por tanto, cognoscibles, había terminado por convertirse en dogma. Esta convulsión llevó a poner la mirada sobre el método, que comenzaba a mostrar importantes fisuras, fundamentalmente en el carácter impoluto con el cual había sostenido su autoridad sobre lo “verdadero”.

Las corrientes postempiristas informarán de los factores subjetivos, históricos e ideológicos que hacen parte de la actividad científica, no ya en las ciencias sociales, sino en las ciencias naturales. Poniendo en cuestión la falsación popperiana como criterio de verosimilitud de las teorías científicas, Lakatos mostrará que durante el proceso de construcción de hipótesis y teorías, los investigadores no buscan falsarlas sino que, por el contrario, buscan protegerlas y blindarlas con cinturones de seguridad. A esta forma de construcción de teorías las llamará *programas de investigación científica* (núcleo e hipótesis auxiliares).

Kuhn dará un paso más al incorporar la dimensión histórica y social en el ámbito del proceso de investigación científica. A su juicio, la confrontación entre teorías no estará dada solo por la demarcación racional, sino que se encontrará permeada por factores sociales e históricos cuyo papel no es secundario. Un paradigma científico no se abandonará por ser falsado, sino porque sus anomalías son tales que no pueden no ser reconocidas por la mayoría de los miembros de la comunidad científica.

En los años setenta, Feyerabend postulará el anarquismo epistemológico, reivindicando la necesidad de derribar los dogmas de la ciencia y de apostar por la diversidad metódica que le es inherente. A diferencia de la fe positivista en el progreso de la ciencia, para Feyerabend sus cambios no significan progreso. Todo su trabajo contra el método estará orientado a mostrar los fundamentos no racionales que se hallan en la génesis de muchos de los descubrimientos y desarrollos científicos y en la diversidad de su espectro metodológico.

Si en el siglo XIX la conformación de las ciencias sociales estuvo signada por la hegemonía metódica de las ciencias naturales, en el siglo XX serán las ciencias naturales las que comenzarán a mirar hacia las ciencias sociales para encontrar en ellas nuevos referentes de significación de sus disciplinas.

Así como el siglo XX recibirá a las ciencias naturales con cambios significativos, las ciencias sociales arrojarán un siglo XX donde el *methodenstreit* decimonónico de Alemania, emergerá nuevamente con la famosa disputa Adorno-Popper dada en 1961. En ella entrarán en debate las perspectivas epistémicas que se venían desarrollando en el Círculo de Viena y la Escuela de Frankfurt.

En el Círculo de Viena había surgido el positivismo lógico como una de las corrientes de la filosofía analítica. La necesidad de mantener la correspondencia entre el lenguaje y los hechos a través del análisis lógico y la verificación empírica de los enunciados científicos construidos con un lenguaje artificial, los llevará a enfrentarse con el añejo problema de la inducción planteado por Hume. Ante este callejón sin salida, Popper denunciará la imposibilidad de verificación empírica de los enunciados científicos, proponiendo el método hipotético deductivo como alternativa epistémica.

Los enunciados de la ciencia, para Popper, tienen el carácter de bosquejos o de formulaciones hipotéticas provisionales que deben ser susceptibles de ser puestas a prueba, es decir, que deben ser falsables. Esta asunción de las teorías científicas como hipótesis provisionales y falsables, derivará en una concepción abierta y crítica de la actividad científica y de su desarrollo.

En su crítica al historicismo postulará la unidad metódica, tan preservada por el positivismo decimonónico, pero esta vez sobre criterios metodológicos distintos, sostenidos a partir del método hipotético deductivo y de la falsación. Diferenciándose del racionalismo cartesiano, según el cual las leyes deben ser claras y distintas, para Popper los principios, leyes y teorías científicas son conjeturas de carácter hipotético. Tanto en las ciencias sociales como en las naturales, los objetos de investigación son pensados antes que observados, y la experiencia es interpretada a la luz de construcciones teóricas que fungen como modelos. Sosteniendo una connotación imprecisa acerca del historicismo, afirmará que la pretensión de este por predecir el destino histórico de la humanidad no es más que una pretensión profética y teleológica que no puede tratarse científicamente, negando con ello la posibilidad de una ciencia de la sociedad con carácter predictivo (Popper, 2008).

En el ámbito de las ciencias sociales, la predicción puede terminar por comportarse como la promesa autocumplida, acelerando o impidiendo la ocurrencia de un suceso. En este sentido, la objetividad de una predicción de lo social está mediada por su impacto sobre él. Al ser catalizadora de lo predicho, pierde toda objetividad científica.

Partiendo de la premisa según la cual la sociología tiene solo un alcance medio, Popper defiende los métodos de la ingeniería fragmentaria, combinando el análisis crítico con el método de carácter parcial. Los experimentos fragmentarios, fundamentales para todo conocimiento de lo social, se aplican de acuerdo con el método de ensayo y error y no aspiran a la transformación de la totalidad social, sino que están destinados a tratar problemas sociales de carácter puntual para optimizar el funcionamiento de las instituciones sociales. Al falsar sus modelos, el método de la ingeniería social fragmentaria es verdadero y posible.

Crítico del “holismo” marxista, negará la posibilidad de tratar científicamente la totalidad social y su transformación futura, por no ser falsables. Asimismo, reivindicará el carácter abstracto necesario para la construcción de hipótesis y teorías científicas, poniendo en cuestión la condición hegeliana y marxista según la cual todo conocimiento objetivo de la realidad social debe partir de sus estructuras concretas. De este modo, la relación entre la teoría y su objeto será siempre, para Popper, una relación de exterioridad.

De tendencia hegel-marxista, la Escuela de Frankfurt pondrá en cuestión el carácter de exterioridad que tanto Popper como el resto de la tradición empírico-analítica postulan como criterio de objetividad para las ciencias sociales y naturales (Adorno et al., 1973). Por el contrario, retomará la premisa hegeliana según la cual el conocimiento de la realidad debe ir de la mano de su movimiento, es decir, asumiendo la relación de inmanencia que mantiene el conocimiento con la totalidad concreta en tanto que pensamiento objetivado. Toda percepción supone su mediación con la totalidad, no está más allá ni fuera de ella. Desde esta perspectiva, lo empírico no se capta directamente, sino que su percepción se encuentra mediada por el contexto histórico y social en el que se inscribe que, en el caso de las ciencias modernas, corresponde a la sociedad burguesa.

En la dialéctica defendida por la teoría crítica, el método no es independiente de su objeto, como sí lo es para la tradición empírico-analítica de las ciencias. Todo lo particular depende de la totalidad, y su conjunto no es más que la unidad de sus relaciones. Lo particular no puede ser explicado por sí mismo, sino que debe remitírsele a la totalidad en la que se inscribe y a la cual constituye.

A diferencia del funcionalismo sistémico, para la teoría crítica la totalidad es una categoría crítica, no afirmativa. Aun cuando esta no constituye por sí misma un hecho, la interpretación de los mismos remite a su comprensión. Toda facticidad tiene un valor específico en la totalidad y, como individualidad, la expresa de algún modo. La totalidad es lo más real existente, y la separación entre lo fáctico y la sociedad es una separación arbitraria de la razón; si bien no es verificable porque no es fáctica, ella es el fondo sobre el cual lo fáctico se da.

El concepto de totalidad dialéctica, a diferencia del positivismo, es objetivo en la medida en que se abre a la comprensión de sus constataciones singulares en sus contradicciones reales. El positivismo, en cambio, sintetiza en un marco lógico de categorías las constataciones, limpiándolas de sus contradicciones reales.

El problema del racionalismo crítico está en que solo su crítica se circunscribe al plano lógico metodológico, manteniéndose apegado al principio de neutralidad valorativa, mientras que para la teoría crítica se trata de ir más allá de la coherencia

lógica interna de los enunciados para ubicarlas en su sustrato material e histórico, con el cual el investigador está comprometido. La crítica inmanente, a diferencia del racionalismo crítico, no es una crítica de orden lógico, sino del contenido, esto es, de confrontación del concepto con la cosa, delimitada por sus contradicciones concretas.

Mientras el criterio racional crítico popperiano impide el ejercicio de anticipación propio de las ciencias sociales y su potencia emancipadora, para la Escuela de Frankfurt la crítica debe orientarse, en cambio, hacia la emancipación de la sociedad. Al no reducirse a la reflexión formal sobre los enunciados, la crítica se dirige directamente al objeto, es decir, al sujeto vinculado a la ciencia organizada y a la sociedad.

La tradición hermenéutica, de la que beberá también la teoría crítica, trascenderá el carácter óntico de la comprensión como herramienta metodológica de las ciencias sociales para asumirla como condición ontológica del ser. Heidegger será el primero en cuestionar esta reducción a la que Dilthey habría confinado a la comprensión hermenéutica, planteando que esta, en tanto que condición del ser-en-el-mundo, permite el acceso a la propia existencia. Desde esta perspectiva las ciencias naturales, cuya conformación se establece a partir de reglas exteriores a la propia existencia, serán limitadas para comprender y acceder a la vida fáctica.

El tema de la hermenéutica será siempre la propia existencia, es decir, su carácter de ser, en tanto que ser su propia posibilidad. Es, por tanto, una autocomprensión original, una existencia, el ser-ahí que ilumina el mundo. Es el modo en el que el *Dasein* se sitúa en el mundo y no solo un recurso metodológico para la comprensión de otras épocas o situaciones.

Desde la comprensión hermenéutica como modo de ser del *Dasein*, el objeto tiene su ser en la medida en que es susceptible de ser comprendido. Este entender hermenéutico no se comporta en términos de conocimiento, ni en cosa distinta de sí, sino que permite arrojarse e interrogar a la existencia.

Gadamer retoma la noción heideggeriana del comprender como ser-en-el-mundo, pero esta vez bajo la forma de lenguaje, entendida esta como estructura ontológica fundamental del *Dasein*. El lenguaje será, por tanto, el fundamento del ser-en-el-mundo. El lenguaje, la interpretación, crean mundos: el lenguaje construye palabras y estas permiten hacer visible algo que está ya allí en el mundo y del que antes no sabíamos de su existencia. Las relaciones lingüísticas no son sólo relaciones entre juicios, sino que remiten a relaciones vitales. Nuestra constitución lingüística del mundo las abarca.

Al igual que Heidegger, asumirá el carácter histórico desde el cual la comprensión, como modo de ser del *Dasein*, se despliega. No es posible, por tanto, desprenderse de la historicidad que acompaña y subyace a toda comprensión del mundo, en tanto que lenguaje.

Poniendo en cuestión la reducción moderna de la experiencia, Gadamer concibe la posibilidad de la misma a partir de la condición ontológica del lenguaje y, con ello, de su historicidad.

A su juicio, uno de los problemas con los que se ha enfrentado la construcción moderna del concepto de experiencia es que se la ha reducido al ámbito de la ciencia, abandonando el campo de su propia historicidad en virtud de “preservar la pureza” en el tratamiento científico de los hechos, sin embargo, no es posible acceder ni “experimentar” al mundo sin lenguaje.

Detrás de toda experiencia hay una tradición, unos prejuicios, una concepción del mundo que no pueden negarse sino que deben asumirse, si con ella se pretende el acceso al mundo. De modo que, a diferencia de la tradición empírico-analítica, para la cual la experiencia es el presupuesto necesario de toda ciencia, Gadamer coloca al lenguaje históricamente situado como su condición de posibilidad y a la consciencia como el lugar en el que esta se da.

La experiencia, según Gadamer, tiene un doble sentido: como confirmación de las expectativas del sujeto o como hacer. Mientras la primera es repetitiva y tiene un sentido positivo, la segunda implica la extensión del sujeto en el mundo y tiene un sentido negativo y dialéctico. “La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (Gadamer, 2005, p. 432). Desde esta perspectiva, la experiencia es asumida en su conjunto: ella es una actividad incesante que forma parte de la esencia histórica del sujeto y es, por ello, experiencia de la finitud humana. La verdadera experiencia será la experiencia de la propia historicidad.

En virtud de lo anterior, la verdad no se agota con la certidumbre que aporta el método científico. Hay una verdad que se manifiesta en el proceso de la experiencia y que emerge en el encuentro con la propia tradición que nos ha dado forma. Así como la experiencia es inagotable, la verdad abre el paso a una nueva experiencia. La verdad es por tanto un proceso continuo y abierto a la experiencia, también continua y abierta.

Al modo de la actitud heideggeriana frente al ser, para Gadamer comprender un texto –escrito o histórico– supone abrirse a que se muestre en su real significado,

dejarlo que hable, pero reconociendo las preestructuras y la historia desde las cuales dejamos que se nos muestre y asumiendo el prejuicio como la condición desde la cual se da toda experiencia del mundo.

La comprensión hermenéutica será el entramado entre el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete –quien cuenta con un horizonte–, el cual contiene el horizonte venido de su pasado y de la tradición, y desde el cual aborda otros horizontes. Su tradición es la misma tradición de su objeto, en tanto ambos comparten los mismos sentidos que los constituyen y con los cuales el intérprete se aproxima al objeto.

Un texto, un proceso de conocimiento, siempre son abordados a partir de un prejuicio venido por la tradición. Hay una intención del todo, una prefiguración del mismo que permite al intérprete arrojar al texto con un proyecto y anticipación significativos que se revisan en el proceso de penetración del sentido del texto y que se confirman o desconfirman en la cosa. “El que quiere comprender un texto debe en principio dejarse comprender por él” (Gadamer, 2007, p. 335). El todo será, en este contexto, un intento de interpretación que va cambiando y construyéndose en el proceso mismo de significación y de comprensión. Toda comprensión hermenéutica comienza y termina con la propia cosa. Todo sentido queda abierto al acontecer futuro y, al mismo tiempo, toda interpretación viene determinada por el horizonte de la práctica de la vida en el que arrojam el fin y cierre de un sistema de referencias.

En la experiencia hermenéutica, el intérprete regresa a la misma cuestión una y otra vez, comprendiendo algo un poco más y de un modo distinto, pero siempre consciente de que no se llega a alcanzar la comprensión definitiva del todo.

Para Giddens, las ciencias sociales

(...) implican un tipo especial de fenómeno hermenéutico en la conceptualización de su objeto (...) La hermenéutica entra aquí de manera doble, por lo que me refiero a mi segundo tema como la doble hermenéutica. El cientista social estudia un mundo, el mundo social, el cual es constituido por significativo por aquellos que lo producen y reproducen en sus actividades, los sujetos humanos. Describir una conducta humana de una manera válida es en principio ser capaz de participar en las formas de vida que constituyen y son constituidas por la conducta. Esta es ya una tarea hermenéutica. Pero la ciencia social es ella misma una „forma de vida que tiene sus propios conceptos técnicos. (Giddens, 1982, p. 7).

El mundo al que accede el científico social es un mundo significativo y pleno de sentidos, cuya comprensión se halla circunscrita a la capacidad del científico de penetrar en ese plexo de sentidos que supone el mundo social como construcción

entre los sujetos, y participar de sus formas de vida. La distancia objeto-sujeto, desde esta perspectiva, significa una predisposición que obstaculiza, más que favorece, la aproximación objetiva al mundo social. Asimismo, la propia actividad de las ciencias sociales es una forma de vida significativa constituida por sus propias claves conceptuales particulares, de modo que la comprensión de un mundo social implica el encuentro y articulación entre dos formas de vida significativas sintetizadas en la investigación.

En su *Teoría de la estructuración*, Giddens define la noción de *doble hermenéutica* como un concepto que comporta un carácter ontológico y un carácter epistemológico. Para acceder al mundo de la vida social, la aproximación hermenéutica debe familiarizarse con sus símbolos y formas de vida cotidianas, requiriendo para ello una instancia de encuentro entre el investigador social y los sujetos investigados que permita la interacción. Sin embargo, este proceso de interacción entre investigador e investigados no responde tanto a razones empáticas como sí a razones de orden semántico, en las que entran en juego distintos referentes de interpretación con los cuales los agentes comprenden y construyen significativamente la vida social.

Esta doble hermenéutica es característica de las ciencias sociales. En ellas, “el desarrollo de la teoría es dependiente de un mundo pre-interpretado en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran en una construcción o producción real de ese mundo; condición ontológica de la sociedad humana tal como es producida y reproducida por sus miembros. A la vez, el científico social debe ser capaz de “comprender penetrando en la forma de vida cuyas características quiere explicar” (Giddens, 2006).

La comprensión hermenéutica habrá que entenderla no solo como un método para acceder al mundo social, sino como la condición ontológica de la sociedad, que no será ya un organismo conformado por leyes trascendentes al individuo, sino un mundo de significaciones constituido por la interacción entre los agentes.

Tanto el contexto como el carácter significativo de la acción permiten la comprensión adecuada del mundo social. El ejercicio hermenéutico no solo se da en el proceso de comprensión de las ciencias sociales acerca de su objeto, sino que se haya inscrito en el comportamiento social de los agentes, en tanto que su reflexividad se construye a partir de un mundo social estructurado simbólicamente.

El discurso sociológico circula en lo que representa, incidiendo con ello en la estructuración del sujeto que analiza. Se establece una adecuación entre los marcos significativos del investigador y los marcos significativos del agente social, y esta relación implica una doble hermenéutica.

Oponiéndose a la tesis objetivista, que ubica a los actores en un plano de *determinación absoluta*, en el que solo son efectos de causas objetivas, Giddens plantea que el proceso histórico se da a partir de la acción de los agentes. No hay objetividad al margen de la praxis humana. Para el funcionalismo y el estructuralismo, la vida social es considerada como algo exterior a los individuos, que se modifica de acuerdo con procesos objetivos impuestos desde fuera a los individuos. Ni la vida social se da al margen de los individuos, ni estos se constituyen como unidades inteligibles al margen de la vida social.

Acerca del problema de la comprensión en las ciencias sociales, Habermas se pregunta por el significado de la comprensión de la acción social. A su juicio, todo modelo de acción social presupone una relación del actor con el mundo, relación que determina tanto la racionalidad de la acción como la racionalidad de la misma interpretación de la acción por parte del intérprete o el investigador. Hay una concepción del mundo y de la intersubjetividad que antecede a toda interpretación y desde la cual se asumen como ciertos determinados presupuestos de comunidad.

Los conceptos básicos de la acción social y la metodología de la comprensión de las acciones sociales son asuntos interdependientes. Los distintos modelos de acción presuponen cada uno de ellos distintas relaciones del actor con el mundo; y estas relaciones con el mundo no solamente son determinantes de los aspectos de la racionalidad de la acción, sino también de la racionalidad de la interpretación de esas acciones por un intérprete (por ejemplo, un sociólogo). Pues al hacer uso implícito de un concepto formal de mundo, el actor da por sentadas determinadas presuposiciones de comunidad o intersubjetividad que desde su perspectiva van más allá del círculo de los inmediatamente afectados y pretenden también ser válidas para el intérprete que se acerque desde afuera. (Habermas, 2002, p. 147).

El intérprete se enfrenta a un objeto que ya viene estructurado simbólicamente, y esto hace insuficiente a la mera observación para que el científico social pueda accederle. Esto no quiere decir que las ciencias sociales se encuentren imposibilitadas para acceder al objeto, todo lo contrario, la posibilidad de este acceso se da por la pertenencia que el científico ya tiene al mundo de la vida que quiere describir.

Esta pertenencia al mundo de la vida impide al intérprete y, por tanto, a la objetividad científica, mantenerse dentro de los límites de la neutralidad valorativa. Al encontrarse atrapada ineludiblemente por los prejuicios, la hermenéutica encuentra la verdad científica no ya en la imparcialidad del investigador frente al objeto que aborda, sino en el consenso intersubjetivo. De esta manera, la objetividad de un juicio estará garantizada mientras se enmarque en un ámbito intersubjetivo de validez

que pueda ser comprendido tanto por el destinatario como por el sujeto agente. En este sentido, la condición de verdad de un enunciado estará dada por la potencialidad de aceptación por parte de los demás.

Al ser la validez y la verdad una pretensión, suponen un marco intersubjetivo que involucra tanto al sujeto que enuncia o afirma como al sujeto al que va dirigida la afirmación. Este marco intersubjetivo supone, a su vez, un plano de comprensión discursiva entre los sujetos involucrados en el que el intérprete asume al otro como un sujeto capaz de comprender lo que afirma.

Frente a la posición científica que establece una relación instrumental con respecto a la acción social, limitándose a analizar las condiciones para que un sujeto pueda realizar sus fines, Habermas se solidariza con la posición fenomenológica que presupone el entendimiento comunicativo. Esta posición no asume el presupuesto ontológico del mundo objetivo, sino que problematiza el mundo a la luz de las condiciones que los miembros de una comunidad de comunicación establecen para una unidad de mundo objetivo. Se establece un contexto común de mundos de vida y, con estos, de una práctica comunicativa.

Al dejar de lado los antagonismos y relaciones de poder que subyacen a los mundos de vida simbolizados por los agentes, Habermas termina por desconocer las tensiones y juegos de fuerza que operan en los espacios de intersubjetividad. Cabría preguntarse entonces si la apuesta por el consenso racional dado en un ámbito intersubjetivo de comunicación como instancia de validez de la interpretación, no supone una ingenuidad epistemológica.

Finalmente, y luego de este recorrido por algunas de las transfiguraciones, bifurcaciones y debates por los cuales ha transitado la conformación y construcción de la teoría social moderna y contemporánea, queda abierta la pregunta por la concepción de sociedad que acompaña a las distintas concepciones epistémicas que sobre las ciencias sociales se han erigido. ¿La concepción epistémica precede a la concepción de la realidad social o, por el contrario, la asunción de una determinada apuesta epistémica está mediada y precedida por la concepción de la realidad social que el investigador posee? ¿Es la comprensión la condición ontológica de la sociedad o, por el contrario, siguen siendo los hechos los que determinan la dinámica de la vida social? ¿Detrás de hechos y de mundos significativos no hay anclajes materiales signados por las relaciones concretas establecidas en la actividad práctica humana? Las respuestas que se deriven de estas preguntas no podrán desprenderse de la concepción del mundo y de la sociedad desde las cuales emergen, y esto, de algún modo, implica un compromiso con el mundo y la sociedad de la cual se es parte.

Referencias

- Adorno, T. et al. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México D.F., Barcelona: s.n.
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2003). *Curso de ciencia social: clase inaugural*. D. Szabón (trad.). Mimeo.
- Gadamer, G. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Giddens, A. (1982). *Hermenéutica y teoría social*. J. F. García (trad.). Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/93571819/Giddens-Anthony-Hermeneutica-y-teoria-social>.
- Giddens, A. (2006). Hacia dónde va el mundo. Entrevista a Anthony Giddens. Recuperado de <http://usuarios.lycos.es/politicasnet/autores/giddens.htm#entrevista>
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. México: Taurus.
- Kant, I. (1996). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. T. 1. México: Siglo XXI.
- Popper, K. (2008). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, Taurus.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza.