



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LA INTEGRACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA HISTORIA:
¿CUÁL ES EL OBJETIVO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA?

T E S I S
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
P R E S E N T A :
EDGAR SERNA RAMÍREZ



ASESOR:
DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA

JULIO 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA INTEGRACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN LA HISTORIA:
¿CUÁL ES EL OBJETIVO DE LA SOCIOLOGÍA
DE LA CIENCIA?**

EDGAR SERNA RAMÍREZ

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Edgar Serna Ramirez

FECHA: 5 de enero de 2004

FIRMA: Edgar Serna Ramirez

ÍNDICE

Introducción y agradecimientos.....	v
-------------------------------------	---

Capítulo uno. La investigación sociológica de los factores históricos que posibilitan la racionalidad argumentativa.

Apunte justificativo.

1.1. El fructífero enlace entre la filosofía y la historia a través de la investigación sociológica de los factores que logren posibilitar la crítica sobre la validez.....	3
1.2. ¿Logra la hermenéutica filosófica solucionar el problema de la objetividad frente al desafío relativista?.....	7
1.2.1. Sobre los límites de la prudencia.....	17
1.3. (Más) sobre la aparente oposición entre la racionalidad y los "hechos históricos." ¿Es posible aún hablar de una 'falacia naturalista'?.....	27
1.4. ¿Se puede reducir esta reflexión a los términos de una simple constatación lógica más cuyo fin tan sólo sea el de alertar contra el peligro de cometer una 'falacia genética'?.....	29
1.5. Una alternativa frente a Escila y Caribdis.....	31

Capítulo dos. Consideración teórica principal: validez y origen.

Apunte justificativo.

2.1. Filosofía, historia y sociología de la ciencia.....	37
2.1.1. Objetividad y argumentación.....	38
2.1.2. El saber socialmente edificado no es empero socialmente válido <i>a priori</i> . ¿Cómo es posible aprender de la historia de la ciencia? ¿Qué papel tiene la filosofía?.....	39
2.2. El problema de la racionalidad es el problema del sentido. Objetividad científica como crítica institucional.....	44
2.2.1. Examen crítico en relación a las distintas concepciones acerca del objetivo que se persigue durante la investigación sociológica. ¿Cuál es el papel del verdad?.....	50
2.3. En contra de la desmesura escéptica.....	55
2.3.1. <i>El método no existe; algunos apuntes para evitar tormentas en vasos con agua</i>	59
2.4. Las objeciones a la lógica de la investigación que se infieren a partir del presente proyecto con el fin de especificar el objetivo para la sociología de la ciencia.....	60

Uno. ¿La fase lingüística argumentativa basta para satisfacer la petición de racionalidad científica?.....	61
Dos. ¿Es suficiente estudiar el problema de la verdad desde una posición evolucionista?.....	61
Tres. Aprender es criticar. La distinción entre la crítica, la discusión interpersonal y las pruebas empíricas.....	62
Cuatro. ¿Toda crítica constituye un intento de refutar nuestras teorías?.....	69
Cinco. ¿Sólo es posible aceptar la racionalidad crítica mediante un acto de fe, es decir, merced a una decisión en última instancia irracional?.....	71
2.5. Una vieja metáfora.....	75

Capítulo tres. El problema de la objetividad científica.

Apunte justificativo.

3.1. Dos nociones fundamentales sobre la objetividad en el trabajo del fundador del análisis funcional-estructural, su respectivo vínculo y el papel de los presupuestos filosóficos en la tarea del investigador.....	79
3.1.1. La división del trabajo social detrás del problema de la objetividad científica.....	85
3.1.2. Trasfondo epistemológico de la solución que el análisis funcional-estructural brinda al problema en cuestión.....	92
3.2. El problema de la objetividad científica en la sociología comprensiva.....	112
3.2.1. Examen preliminar: el problema de la validez del saber científico para la sociología comprensiva analizado con las gafas del sociólogo de las formas del pensar como crítico de las ideologías.....	115
3.2.2. La especialización profesional como trasunto de la validez en la ciencia social.....	122
3.2.3. ¿Cuál es el propósito de la construcción de <i>tipificaciones ideales</i> en la tarea del sociólogo de la ciencia? Sobre la distinción entre juicios de valor y enunciados fácticos, junto con el solipsismo metódico que trae consigo.....	131
Excurso. Breve consideración crítica sobre el concepto de objetividad científica en la <i>investigación fenomenológica de las estructuras del mundo de la vida</i> —teniendo presente la influencia de la sociología comprensiva en ella.....	150
Conclusiones.....	154
Bibliografía principal.....	163

INTRODUCCIÓN (OBJETIVO, ESTRATEGIA METODOLÓGICA, UNIVERSO DE ESTUDIO, TÉCNICA)

"En realidad no hay nada, pienso, que pueda explicar mejor la idea algo abstracta de *racionalidad* que el ejemplo de una discusión bien conducida."

Lo que a continuación presento podrá evaluarse con justicia, me parece, examinándolo como un conjunto de problemas que tendrán que desarrollarse mucho más en posteriores investigaciones. Quisiera definir mi trabajo como un plexo de consideraciones preliminares para emprender un *programa de investigación en el área de la sociología de la ciencia* con base en presuposiciones filosóficas sometidas a discusión crítica; pero al plantear así mi proyecto corro el riesgo de que sea mal comprendido. Se trata de una sugerencia para realizar futuras investigaciones sobre dicho ámbito desde una visión racional (es decir, argumentativa) de la actividad científica. Y debido a eso, profundizar y pretender llegar a los límites de tal propuesta excede los objetivos del presente escrito. Aquí me importa sobre todo responder a las siguientes cuestiones: *¿desemboca la lógica de la investigación en sociología de la ciencia?*, o, con mayor exactitud, *¿cómo se pueden conciliar la historia y la filosofía de la ciencia?* *¿cuál es el objetivo de la sociología de la ciencia?* Afirmo que responder a esta última pregunta soluciona satisfactoriamente el problema del enlace fructífero entre la polifacética historia externa y el infranqueable contexto de justificación, el problema de la validez con el de la génesis.

Con el título del presente escrito aludo críticamente al supuesto (que a menudo se da simplemente por sentado, sin siquiera ya tomarse la molestia de hacerlo explícito) que mantiene la concepción vigente, representada por los estudios en historia de la ciencia que predominan desde 1962 (y que se suelen identificar a sí mismos como un tipo de 'filosofía acerca de la ciencia orientada históricamente'), en relación a la problemática que constituye el *vínculo* entre la meditación filosófica y la investigación histórica.

¿Cuál es dicho supuesto? Para esta vertiente de pensamiento la filosofía y la historia se enriquecen entre sí *pero difieren en sus respectivos propósitos*. Frente a este punto de vista me pregunto de nuevo *cómo se pueden conciliar la historia y la filosofía*, y, a su vez, *en qué pudiera consistir la tarea del sociólogo*, llegando así a la conclusión de que *es precisamente el mismo objetivo el que las une*. Sostengo que *la sociología de la ciencia se encarga de investigar cuáles son los factores sociales e históricos que logren dar cauce al ejercicio de la crítica interpersonal que examina la validez de las distintas e incompatibles tentativas para entrever la realidad*. Con ello también me he propuesto por ende responder a la cuestión acerca de *cómo podemos aprender de la historia de la ciencia*.

El problema principal lo formulo en estas preguntas:

*¿Cómo es posible el proceso de crítica y examen sobre la validez de las propuestas teóricas?
¿cómo es posible la argumentación durante el juego de la ciencia?*

Se desprende de ellas el problema de la intersubjetividad, que considero en este estudio como el terreno por excelencia de la crítica (aunque, claro está, el debate argumentativo podría rebasar esta frontera; con todo, es fascinante notar que al examinar públicamente los tratados y escritos clásicos, durante clases y seminarios de investigación, este giro interpersonal impide que sea necesaria la presencia física de nuestros predecesores sin menguar con ello la importancia que puedan tener sus convicciones subjetivas y, sobre todo, sin degradar sus ideas). El *objetivo* del proyecto estriba así en proponer un camino o una vía de solución provisional para profundizar en lo que concierne a la sociología de la ciencia. A su vez, propongo comprender y explicar, a nivel de análisis, cómo el problema de la objetividad (que constituye mi premisa heurística) puede resultar relevante si, además de captarse como cercano a los asuntos que inciden directamente sobre los aspectos sociales y políticos intrínsecos al ejercicio de la ciencia, también se examina su importancia desde el punto de vista racional de la empresa científica y, por ende, en franca oposición al abuso relativista. Asimismo, indago y someto a crítica las reflexiones que, desde la obra de dos cumbres en la teoría sociológica, se ha realizado en relación al problema de la objetividad científica.

Este trabajo va de lo general a lo particular. Con mayor exactitud: al principio llevo a cabo una discusión filosófica para enseguida abordar problemas mucho más cercanos al ámbito de la historia y sociología de la ciencia, tomando en cuenta cuál es la tarea del epistemólogo que medita sobre el avance o progreso del saber científico; después encaro las nociones acerca del problema de la objetividad en la obra tanto de la llamada sociología comprensiva como en el trabajo de quien fundó el análisis funcional-estructural. Si en el primer capítulo me dedico a contrastar críticamente las posiciones e ideas defendidas por la hermenéutica filosófica y por la ética discursiva, ponderando las virtudes y los defectos de una y otra para perfilar así mi propio panorama de los problemas en litigio, en el segundo coloco la discusión en el nivel de lo que concierne a la filosofía de la ciencia, criticando por ejemplo los puntos de vista del irónicamente llamado anarquismo metodológico junto con los de la vertiente histórico-filosófica cuyo auge sobrevino imparable en la década de los años sesenta, así como la posición de la metodología de los programas de investigación científica en lo que respecta a su deslinde frente al racionalismo crítico. Dedico una buena parte de la argumentación a las objeciones que esgrimo contra la lógica de la investigación para aclarar lo que considero es el propósito en la faena del sociólogo de la ciencia; más adelante someto a un minucioso estudio la manera como se ha solucionado el problema de la racionalidad en el ámbito de la meditación sociológica, mostrando cómo una muy pobre reflexión filosófica (que nubla y distorsiona la mirada, cayendo así en el pantano de un trasfondo filosófico del que ya ni siquiera se tendría conciencia) *repercute* por desgracia en los resultados que el trabajo empírico proporciona por muy meticuloso que llegue a ser. Ahora bien: en todo el escrito puede percibirse una lazo que *une* a cada párrafo, a cada sección y a cada capítulo: el examen sobre el problema de la objetividad de en la ciencia.

El problema de la objetividad constituye la *premisa heurística* de mi proyecto. Me refiero a esta relevancia heurística alternativamente como adjetivo y como sustantivo. Por lo primero, considero que dicha premisa orienta el examen discursivo sobre distintas perspectivas teóricas en lo que concierne al problema de la racionalidad; es, en este sentido, algo así como el faro en la navegación. Por lo segundo, afirmo que es fecunda en cuanto a que contribuye a generar nuevos problemas, pues suscita distintas y acaso más intrincadas interrogantes; por tal motivo puede entenderse así como un surtidor de diferentes dudas.¹ Aclaro también que en todo este proyecto *la racionalidad a que me refiero no depende del lenguaje considerado en sí mismo*; para mí la objetividad depende en especial de una faceta bien identificada, para cuya efectividad el presupuesto de una comunidad lingüística es en verdad necesario mas insuficiente. *Los problemas del lenguaje no deben confundirse con los problemas de la crítica argumentativa.*

Hay sin embargo una "debilidad" en el estudio que, por lo demás, será eliminada al proseguir con mi labor más adelante. Es la que sigue: no he considerado aquí necesario ni pertinente por ahora emprender un análisis riguroso sobre el debate en el área de trabajo propia de la filosofía de la ciencia. Debo señalar empero que éste fue lo que detonó desde el principio mi interés y agrado por los temas ya referidos; con todo, he decidido atenderlo con mucho más cuidado en un estudio que será la segunda parte del presente proyecto en la perspectiva de un programa de investigación para la sociología de la ciencia, sin rebasar así mi capacidad ni mi actual nivel de aprendizaje al respecto.

La *estrategia metodológica* consiste en establecer relaciones, argumentar por qué es plausible o válido mantenerlas y, asimismo, someter a confrontación crítica los argumentos planteados en dicha labor.

El *universo de estudio* es la teoría sociológica y la filosofía de la ciencia. Debo señalar aquí que la vertiente filosófica del racionalismo crítico no la habré de "adoptar" en su totalidad y sin tener presente las acerbas objeciones (tanto erróneas como atinadas; y que, por cierto, se siguen perpetuando -unas y otras- con la misma obstinación) ya tan conocidas al mismo. Por el contrario, subrayaré las ideas por mí asumidas como indispensables pero también haré patente mi desacuerdo y expondré reservas críticas a sus planteamientos, depurando su obra para poder al fin conservar los mejores frutos que resistan a la tempestad. Defenderé a la lógica del proceder científico y al mismo tiempo me alejaré de su influencia sin que por ello se obnubile el panorama principal del proyecto.

La *técnica* se puede expresar como la tarea de confrontar argumentos entre sí de manera acorde a las relaciones establecidas previamente; esto con el propósito de explicarlas y cristalizar en el camino la unidad de la cual forman parte. En cuanto a las *fuentes y materiales*, me basaré en ensayos, artículos y estudios especializados.

¿Cómo se llega al planteamiento del problema? A través de una -o, mejor, varias- hipótesis. Advirtiendo la *relación* que hay entre los problemas en disputa. Se establecen analogías y se deducen consecuencias. Los *antecedentes* pueden rastrearse en los estudios sobre teoría sociológica y en las escaramuzas típicas de la filosofía de la ciencia. Desde

¹ Admito que en el segundo capítulo, esto es, en la consideración teórica principal, hay puntos en los que el examen ciertamente hubiera podido extenderse mucho más. En ese lugar he intentado proporcionar una visión de conjunto sobre los problemas a cuya exploración se aboca mi trabajo. Proporciono argumentos con el fin de sustentar futuras investigaciones respondiendo a posibles críticas y separando mis opiniones de otros puntos de vista. Por otro lado... ¿se persigue en mi noción sobre la objetividad científica una progresiva eliminación de los valores del científico social? De ningún modo. Algo afín no sería posible y, aunque lo fuera, obviamente tampoco sería deseable.

luego, hay algo más: de manera, si se quiere, un tanto emotiva, sostengo que el aventurarse en estos temas podrá despejar, aunque sea un poco, el encapotado horizonte de las ciencias sociales —pero, creo, no sólo de este ámbito.

¿Cómo se relacionan los antecedentes, el problema la hipótesis y los objetivos? Esta cuestión será respondida sólo para quien lea este trabajo en su totalidad. Sin embargo, debo enseguida agregar unas cuantas líneas e insistir en otras. Los antecedentes dependen de lo que se haya de considerar problemático —y no al revés. Se trata de formular hipótesis al respecto con el fin de explicar y comprender cuál es el (o los) problema(s), limándolos y brindándoles en la tarea un perfil definido, revelando cuáles son sus vericuetos, sus conexiones con otros problemas y las expectativas o teorías acerca de cómo podrían solucionarse, es decir, con el fin de pillar alguna respuesta tentativa y acaso perfectible. Lo que concierne al problema de la objetividad es aquí un *punto de referencia*, por lo que sería absurdo concederle más importancia de la debida o pretender, al abordarlo, encontrar el “hilo negro” o el “eslabón perdido” de las ciencias sociales. Conviene enfatizar, también, que ese espinoso lío es incomprendible deslindándolo del acervo teórico que le antecede, esto es, sin tomar en cuenta las presuposiciones de las cuales depende y sólo conforme a las mismas cobra sentido.

¿Cómo se relacionan el marco conceptual con el planteamiento del problema, las hipótesis y la estrategia metodológica? Lo problemático se entiende a partir del marco conceptual (sujeto aquí a examen), pero, en especial, cuando éste nos conduce a la búsqueda de zonas o huecos por los cuales uno siente insatisfacción: se desea explicar y proponer soluciones. Desde luego, aquélla puede suscitarse tanto a nivel práctico como teórico —o ambos. Y este es mi caso. Es cierto que el problema emerge en un terreno teórico, analítico; empero, debo aclarar que fueron los efectos en la práctica de creencias relativistas lo que detonó el principal incentivo en mi trabajo para denunciar y combatir la irracionalidad en la ciencia. En fin, las hipótesis son propuestas de solución desde el momento en que se plantea establecer ciertas relaciones con el objetivo de esclarecer más el (o los) problema(s). Pero *¿cómo se justifica la estrategia metodológica?* Esta se tendrá que justificar por sus resultados y, además, por los problemas que la tesis plantea —y por ello he mantenido a lo largo de este trabajo que la premisa heurística que lo guía ha resultado muy fructífera. La estrategia metodológica elegida en la tesis responde a la condición misma del problema en este momento: la teoría. Mas esto no significa que la relevancia de estas ideas sea únicamente analítica; por el contrario, también entra en juego su pertinencia práctica al enfatizar la correlación suscitada entre los conceptos y las acciones (la cual ciertamente no es determinante): la *unión* entre ambas descansa en los argumentos.

En todo momento mi guía fue realizar el examen crítico de un problema que también, y con toda legitimidad, podemos considerar *sociológico*: la racionalidad científica. Sé bien que elegí con tal fin repasar sólo la obra —y, específicamente, sólo algunos aspectos en los trabajos de ciertos pensadores cuyas reflexiones han perdurado debido precisamente a su tremendo potencial heurístico; sé perfectamente que no son los únicos en abordarlo y mi justificación por haber restringido mi investigación de tal modo descansa principalmente en el objetivo que me he propuesto de entrada. Otra forma —digamos, tangencial— de justificar dicha restricción consiste en señalar que cualquier ensayo resulta, por su misma definición, *incompleto* —¿hay alguien que pueda afirmar lo contrario con respecto a su propio trabajo?

Estoy convencido plenamente de que el mayor homenaje que le podamos rendir a nuestros maestros estriba en someter a la más minuciosa crítica sus ideas. No es de otra

manera como procedo al ponderar los logros y los errores de la lógica de la investigación. Sin embargo, incluso así habrá quien me reproche el que intente profundizar más en el mensaje de dicha escuela filosófica. A esto sólo contestaré con unas breves observaciones.

Los críticos todavía no se han puesto de acuerdo acerca de si la lógica del proceder científico *a)* incurre en obtuso dogmatismo y en imperdonable miopía al insistir en que hay un camino atemporal que el investigador debe forzosamente seguir si desea seleccionar, con toda la precisión que se pueda alcanzar al responder *cómo* y *cuándo* elegir, la mejor propuesta teórica y rechazar así las demás, o si, por el contrario, *b)* su posición conduce sin remedio al monólogo relativista al señalar que la racionalidad argumentativa no puede más que aceptarse mediante un acto de fe, o sea, con base en una decisión que es, en última instancia, irracional -pues ningún conjunto de argumentos, por muy valiosos que lleguen a ser, podrían bastar para convencer a alguien de que debe argumentar si desde el inicio dicha persona simplemente decide no participar en la discusión; y, por ende, no se puede exigir ni obligar a nadie a que argumente sin cancelar al mismo tiempo la noción misma de racionalidad argumentativa. Y conviene aquí notar que esta concesión al irracionalismo le abre las puertas de par en par al llamado anarquismo metodológico.

El racionalismo crítico ha respondido a la primera acusación afirmando que la lógica deductiva se debe entender únicamente como la herramienta para el debate, el órgano de la crítica, el instrumento para el desempeño de la argumentación, y que la selección entre diferentes y opuestos sistemas teóricos sólo podrá depender de la particular circunstancia en la que se realice el examen sobre la validez de los mismos -para dejar en claro esto se presenta el ejemplo que sigue: si nos dijeran que la vida de nuestro mejor amigo depende del número de dedos que tengamos en nuestra mano derecha, aun con la gran cantidad de verificaciones que ciertamente hemos acumulado al respecto durante nuestra vida, la contemplaríamos -por lo menos- dos o tres veces; con esto se intenta indicar que la seguridad (verbigracia, al elegir un específico programa de investigación) depende en todo momento de la situación histórica en que se realice el examen sobre su validez. El criterio de la aproximación a la verdad, mediante el que se intentó especificar un método de selección unívoco, fue rechazado por su mismo autor. La objetividad científica radica en la crítica interpersonal sobre la validez de las interpretaciones sobre lo real en pos de la verdad. Y esto es así independientemente de ningún criterio que pueda determinar *cómo*, *cuándo* y *qué* seleccionar, para justificar nuestra confianza subjetiva -o nuestra necesidad de eficacia técnica. Ahora... -bueno, más difícil es responder al segundo reproche. En la sección cinco del penúltimo apartado en el segundo capítulo y al finalizar el apartado 1.2. del primer capítulo explico cómo se puede solucionar satisfactoriamente este problema.

Por todo esto no creo equivocarme si afirmo que el desacuerdo entre los críticos de la lógica de la investigación constituye una prueba fehaciente acerca de lo difícil que puede ser el proponerse clasificar el trabajo de pensadores tan inteligentes y creativos. Ya que si, como nos dicen una y otra vez, la lógica de la investigación no resiste la crítica, entonces... *¿a quiénes debemos creer? ¿a los que denuncian aquél supuesto dogmatismo o a los que la condenan por su concesión al vértigo irracionalista?* Dado que ambas objeciones son del todo incompatibles y, en consecuencia, dado que no se pueden sostener ambas cosas al mismo tiempo sin rayar en la locura, resulta complicado considerar con seriedad las ideas de quienes rechazan por completo al racionalismo crítico. Pese a sus errores (que aquí en modo alguno ignoro sino que, por el contrario, enfatizo y examino) hay aún un núcleo de verdad en su mensaje que sería simplemente absurdo desdeñar.

¿Cuál es el motivo de que en el presente estudio no se realice (por el momento) una investigación histórica? Los argumentos y reflexiones en este trabajo pueden interpretarse ciertamente como alejados de consideraciones históricas, pero es primordial advertir a su vez que *no son opuestos a, o incompatibles con* las mismas. Sin atenerme a la historia, sin consultar datos y procesos en el devenir social, económico, cultural, etc; sin poner énfasis en la temporalidad no obstante resulta posible, sostengo, adoptar y proponer un punto de partida teórico, a nivel de análisis, mediante el cual podamos, por un lado, examinar y discutir problemas desdeñados en la filosofía de la ciencia con base en una perspectiva propositiva, relacionando las principales ideas de aquella con las aportaciones sociológicas sobre la complejidad conceptual -que afecta los actos, que incide en la práctica cotidiana- detrás de las interacciones sociales en condiciones de co-presencia; y por otro, podemos emprender dicha labor (ejercer el estudio sociológico de la actividad científica) ponderando reflexivamente las presuposiciones filosóficas que subrayen y satisfagan la petición de *racionalidad* durante el ajetreo científico. Como dejaré claro en lo que sigue, el modo como sea definida cada situación en el ámbito científico constituye *-en parte-* el puente, nexo o enlace entre la reflexión filosófica y la tarea del historiador a través de la investigación del sociólogo.

Debido a lo anterior no se trata de una condición ineludible llevar a cabo estudios empíricos o históricos en mi proyecto -al menos no *por ahora*. Si lo hiciera así, estoy seguro de que resultarían extemporáneos, vacíos y triviales. No serían más que anécdotas. Por lo demás, la sociología abraza en sí misma una dualidad de campos simultáneamente ricos, cruciales, sugestivos y estimulantes: la investigación teórica y el trabajo empírico que, desde luego, no están separados: ambos no se encuentran unidos por cadenas y grilletes sino por ideas, argumentos, soluciones provisionales y, en suma, por la naturaleza misma de los problemas planteados, la cual permite justificar y decidir *qué senda es idónea para trabajar en un momento específico*.

Pero hay todavía una razón más importante sobre el por qué no habré de abordar aquí estudios históricos. Es la siguiente: no realizaré tal labor por ahora debido a que ésta es, precisamente, el terreno en el que se habrán de investigar el conjunto, la plétora o raudal de los factores sociales, en el nivel de la interacción interpersonal, que posibilitan la crítica (aun cuando tal dimensión sea necesaria pero *no suficiente*). A mi juicio, la sociología de la ciencia se ocupa de investigar aquellos factores *sociales* y, claro está, *históricos*, que dan cauce al proceso público de examen y crítica en lo que se refiere a la validez inter-teórica, esto es, sobre la legitimidad interpretativa de tal o cual imagen sobre lo que "...tiende a ocultarse" -en el contexto de la comunidad científica.

* * *

Agradezco ante todo el apoyo que Ambrosio Velasco me ha brindado con toda generosidad, comprensión y paciencia al calor de excelentes clases y seminarios, en los que he tenido la fortuna de participar; sin el estímulo producido gracias a las recurrentes discusiones con él me hubiera resultado imposible desarrollar mis propias ideas. El verdadero maestro es la persona que no establece de una vez y para siempre cuáles son las soluciones definitivas, sino quien se dedica más bien a provocar a los alumnos, dando ocasión a que se formulen preguntas, dudas, cuestiones con un mayor grado de profundidad. En ello estriba por cierto

la tarea del filósofo. Lo que he aprendido a través de los escritos, clases y conversaciones con Ana Rosa Pérez Ransanz ha sido un impulso fundamental para realizar este trabajo. Gracias a la reflexión crítica acerca de sus ideas sobre la racionalidad en la ciencia he podido entender y mejorar en gran medida mi posición; sin sus amistosas y atentas observaciones hubiera incurrido en yerros y desvaríos que de otra forma no hubiera podido advertir (desde luego, en lo que se refiere a los errores en que seguramente he tropezado sin tener conciencia de ellos todavía sólo yo soy el responsable). Ana me ha mostrado cómo es necesario que ponga orden sobre algunos de los argumentos en aras de la claridad y, en especial, he aprendido de ella la importancia de ciertos aspectos en la obra de Kuhn que antes había descuidado; a ella debo una ponderación equitativa sobre los puntos de vista de la llamada concepción heredada en la filosofía de la ciencia —y, sin lugar a dudas, Ambrosio contribuyó también al respecto al fomentar el diálogo con esta vertiente de la tradición. Las clases con Ana Rosa me han apasionado y su manera de enlazar ideas entre sí y argumentar su respectiva relación provoca en quien la sigue cierto fervor socrático cristalizado en el ánimo y dicha al preguntar, al discutir. Su postura en lo que se refiere a problemas tales como el de la racionalidad constituye mi principal motivación para perfilar críticamente una posición alternativa. Estoy convencido plenamente de que ésta y no otra es la mejor manera de agradecer a nuestros maestros, pues ello significa que sus enseñanzas se *toman en serio* —lo fácil sería, por el contrario, repetirlas sin reflexión.

Gratificante y enriquecedora asimismo fue la disciplina y creatividad emprendida durante los cursos en torno de la sociología del conocimiento que Héctor Vera ha impartido y en los cuales pude asistir como alumno y ayudante de profesor. Me parece que el debate suscitado en esta bella tradición es indispensable para todo aquél dedicado al ejercicio sociológico abocado al ámbito de la ciencia. El intercambio de opiniones y, sobre todo, las incisivas críticas que expuso frente a las ideas y argumentos que suelo exponer han tenido como consecuencia benéfica una constante y meticulosa reflexión sobre los problemas que he abordado; la teoría y el aliento vital van de la mano. Alfredo Andrade ha subrayado los elementos cruciales que la prestigiosa teoría de la estructuración aporta. Con esto queda claro por qué el sociólogo de la ciencia no puede ni debe sustraerse al examen teórico. Y en relación con lo anterior, Álvaro Arreola me ha hecho tomar en cuenta la gran cantidad de factores con la que es ineludible lidiar en la sociología y ha insistido por ende en su vínculo con otros ámbitos de estudio, tales como el área de la política. *Last but not least*: Verónica Camero me ha alentado una y otra vez: su apoyo ha sido y sigue siendo preponderante, su cordialidad y gentileza, su capacidad para escuchar.

CAPÍTULO UNO

-LA INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA DE LOS FACTORES HISTÓRICOS QUE POSIBILITAN LA RACIONALIDAD ARGUMENTATIVA-

APUNTE JUSTIFICATIVO

En este capítulo emprendo una reflexión filosófica general con base en un análisis de la polémica suscitada entre la ética discursiva y la hermenéutica filosófica, con el fin de elaborar con mayor rigor una discusión en la que pueda brindarle un rostro bien definido a la investigación sociológica, ya sea en el ámbito de los conflictos interculturales como en el marco de la crítica sobre propuestas teóricas en competencia durante el ejercicio de la ciencia. Tal reflexión es crucial porque gracias a ella resulta posible satisfacer la exigencia de aclarar *qué* significa la racionalidad, mostrando así *cuál* es el punto de unión entre la meditación moral y la teoría de la ciencia al renunciar a las viejas ideas que intentaban garantizar la objetividad, ya sea de la justificación de normas y valores sobre el buen vivir o de la validez de programas teóricos de investigación (junto con los criterios particulares ideados para examinarlos), recurriendo a la "naturaleza humana" o a *el* método atemporal – respectivamente. Mas los presupuestos ineludibles de la discusión crítica significativa deben identificarse aquí con la tarea reconstructiva de un específico programa metafísico de investigación y no con un fundamento último de la ética alcanzado merced a una filosofía primera. En suma, subrayo por qué no es posible responder a la cuestión acerca de lo que nos distingue (frenesí romántico) sin haber antes cavilado sobre lo que nos une (impulso iluminista).

1.1. El fructífero enlace entre la filosofía y la historia a través de la investigación sociológica de los factores que logren posibilitar la crítica sobre la validez.

Objetividad y participación no son conceptos antagónicos sino complementarios e interdependientes tan pronto como identificamos a la primera con la argumentación, es decir, con la crítica interpersonal. *La premisa heurística en el presente estudio radica en el problema de la objetividad científica.*¹ Pero ¿por qué no me refiero únicamente a la imparcialidad de la ciencia social, la cual debería incumbirle especialmente a quienes se dediquen a ella? La respuesta, me parece, es como sigue: explicar y comprender, pese a sus grandes diferencias, constituyen empero dos momentos de un mismo proceso: *la crítica los reconcilia*. Pues no radica en el unilateral monismo metodológico de la ciencia unificada (programa este último que defendió con tenacidad la escuela positivista) el punto de intersección entre lo natural y lo social: afirmar así que aquélla mancomuna ambas facetas de la ciencia no anula sino que subraya y, sobre todo, posibilita, tomar conciencia de lo que las distingue. Clasifico por ello tres tipos de objetividad científica: 1.- la que puede emerger dentro de la comunidad sociológica entendiéndola como un ámbito *hasta cierto punto* restringido; 2.- la que se puede suscitar a partir del diálogo y mutuo aprendizaje entre el sociólogo y quienes, al margen de la comunidad científica, expongan problemas específicos y reclamen un estudio especializado y 3.- la que se ejercería durante el trabajo científico

¹ Dado el carácter proteico insito a la noción de heurística, debo aclarar que la utilizo aquí alternativamente como adjetivo (pues afirmo que el problema de la validez constituye *la guía* de la investigación para los estudios en sociología de la ciencia) y como sustantivo: no se trata de alcanzar la objetividad por completo, sino de incursionar en el entreverado amasijo de enigmas que se descubren *al enfocar y examinar* dicho problema: su relevancia es heurística porque ha sido y sigue siendo *muy fructífera*. En este aspecto la entiendo como "valor y criterio epistémico que alude a la capacidad de descubrimiento e innovación de una tradición científica" (Ambrosio Velasco, "Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y la humanidades", trabajo que aparece en una recopilación de ensayos coordinada por el mismo autor cuyo título es *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, 2000, p. 222 a 237).

ajeno a las humanidades en cuyos resultados la llamada *doble hermenéutica* no jugaría ningún papel; asimismo, cabe advertir que ésta vuelve a 1.- y 2.- dependientes entre sí.²

Aclaro que la crítica no significa ni labor hermenéutica existencial (que exige receptividad plena por parte del intérprete para comprender al otro, mediada por un tipo de racionalidad prudencial) ni "revolución permanente" (acaso sustentada en *el método*), ni resolución normal de rompecabezas con base en la estabilidad proporcionada por una matriz disciplinar, sino argumentación entre distintos programas de investigación en pos de la verdad —entendida esta última como una idea regulativa. El punto de unión de estas posiciones, es decir, la crítica, es *formal*: no exige aceptar el contenido sistemático de ninguna vertiente filosófica en particular —cuya intención acaso sea prescribir al científico lo que debe hacer— ni el de ninguna teoría en boga o rezagada.

El *problema de la objetividad* ha sido durante mucho tiempo (tanto para el ámbito práctico como para el teórico), y sigue siendo, un barril con pólvora porque en él radica el *problema de la racionalidad*, el cual identifico aquí con la problemática sociológica que consiste en investigar cuáles son los factores históricos que posibilitan el debate crítico en condiciones de constante interacción. Específicamente, la racionalidad durante el ajetreo científico (que no significa seguir los preceptos de ningún conjunto de reglas que pretenda sustraerse a la historia) nos remite al problema sociológico —no ajeno a la meditación filosófica— de *su sentido*. La racionalidad radica en la reflexión acerca de los límites de la ciencia, cuyo trasfondo es *deontológico*. O en otras palabras: dado que el problema de la racionalidad es el problema del sentido, resulta un craso error el intentar separar a la filosofía del quehacer sociológico suponiendo que éste tendría que replantear los enigmas de aquélla —acaso superándolos o quizá disolviéndolos— y mostrar que son inexistentes. Admitiendo que son esferas de estudio que ostentan su bien delimitada autonomía —y de la cual depende su productividad— empero aún *hay una correlación significativa entre ambas*. Debido a esto muestro aquí cómo la desmesura escéptica relativista colinda con el monólogo, pues si cada quien (si cada sistema teórico, cada visión cultural del mundo) poseyera su propia e irreductible verdad, ¿qué sentido tendría entonces dialogar?

El problema de la objetividad científica es el problema de la crítica o examen sobre la validez *inter-teórica* en condiciones de *co-presencia*; así, esto se corresponde con la problemática de las condiciones sociales e históricas que den cauce a la racionalidad en la actividad científica. El problema al que aludo cuando me refiero a lo racional (entendido como discusión y crítica intersubjetiva) es el problema del *sentido* en el transcurso del quehacer científico. El sentido, que es el reflejo de la sociedad, descansa en los otros. Frente a y contra las siguientes preguntas: ¿cómo elegir tentativas teóricas cada vez más verosímiles?, ¿cuándo seleccionar el sistema teórico o programa de investigación científica más apto, esto es, el mejor contrastado y corroborado?, planteo en cambio las que siguen: ¿es posible entablar un proceso racional de discusión a nivel interpersonal en pos de permitir la selección, al menos en principio, de una mejor imagen acerca de la realidad?, ¿es socialmente posible elegir (y no establecer) criterios propuestos con el fin de examinar la validez de las visiones teóricas de la ciencia? Por tanto la tarea no consiste en fundamentar o en estatuir cierto proceso de selección atemporal, sino en investigar qué

²Aquí debo afirmar que, en oposición a la teoría de la estructuración y a la ética discursiva, y estando de acuerdo con la hermenéutica filosófica, antes de indagar en los límites en el saber de los otros, el sociólogo debe llevar a cabo un examen concienzudo de sus propios y soterrados límites, es decir, una reflexión autocrítica de sus propios prejuicios —de los que, muy a menudo, ni siquiera tiene conciencia.

pueda posibilitar la crítica, es decir, el proceso intersubjetivo de examen sobre la validez interteórica.

Tomando en cuenta lo anterior, la tesis que presento puede entenderse como una propuesta para superar un falso dilema, plasmado en el conflicto entre dos tendencias aparentemente irreconciliables, opuestas; *por una parte*, la que hereda irreflexivamente una concepción del ejercicio filosófico pre-lingüística y pre-hermenéutica y *por otra* la que, con una pasión casi desenfadada por los hechos tal y como "realmente" (o "históricamente") tienen lugar, desdeña, confunde o distorsiona el papel de la filosofía acusándola de seguir manteniendo en sus reflexiones la ilusoria pretensión de sustraerse a la historia para alcanzar así resultados atemporales en el terreno de lo que "debe ser", o, en otras palabras, por insistir con terquedad en querer aprisionar (no sin candidez) un pedacito de eternidad y entretanto no abrir los ojos y enfrentar la ingente complejidad en la que vivimos y a la cual no tenemos más remedio que adaptarnos (y por cierto que la obra de *algunos* representantes de esta segunda tendencia descansa en presupuestos *filosóficos* del positivismo, de los cuales, dicho sea al paso, no reniegan³). No deja de ser importante tener en cuenta que hay una gama de muchísimos matices entre los extremos que he señalado. No es posible etiquetar la obra de un autor sin deformarla o empobrecerla, es decir, sin caricaturizarla. En realidad, *en la obra de cada autor hay aspectos de ambas tendencias a que me he referido que se cruzan, entrelazan y solapan entre sí*. La obra de personas tan talentosas, creativas e inteligentes no se puede clasificar. Al encarar a un autor en su propio terreno queda claro por qué un caso extremo, total, es inexistente. La tensión que subrayo entre ambas tendencias únicamente resulta útil como punto de referencia para brindar orden a la argumentación presente.

Por un lado, se busca ante todo establecer criterios de validez, normas, principios o fundamentos últimos tanto en lo que se refiere al terreno de la política como al de la ciencia, con lo cual se pretende indicar *cómo, cuándo* e inclusive *qué* sistema teórico

³ Verbigracia: E. Durkheim (*Las reglas del método sociológico*, 1895), K. Mannheim (*El problema de una sociología del saber*, 1925), P. Berger y T. Luckmann (*La construcción social de la realidad*, 1966), N. Elias (*Compromiso y distanciamiento*, 1983), *et alia*. [Desde luego, no puede considerarse que sus respectivos trabajos pertenezcan a una sola de las tendencias que he mencionado] Cabe destacar que los cuatro autores se deslindan *prima facie* del positivismo al exponer sus ideas, pues, al mismo tiempo, también aceptan ser sus herederos *hasta cierto punto*. Aquí la cuestión principal radica en examinar con cuidado *lo que se hereda* (y debo mencionar que mis objeciones a la herencia positivista patente en los autores mencionados únicamente se dirigen contra sus respectivas nociones sobre la *objetividad científica*; tal problema es la premisa heurística de mi trabajo). Hay que matizar: a diferencia de Durkheim, Mannheim no se propone indagar leyes a partir del método inductivo que establece enunciados generales con base en la correlación causal de ciertos fenómenos verificables empíricamente; Berger y Luckmann siguen al fundador de la sociología del saber en este punto pero, aun separándose de Mannheim en otros aspectos, perpetúan junto con él la herencia del positivismo al afirmar que *el sociólogo solamente lleva a cabo análisis descriptivos que en nada se vinculan con el problema de la validez, esto es, con el discurso*. Por su parte, N. Elias considera que la objetividad del científico social no puede ser total, del mismo modo que no puede estar completamente comprometido; empero el sociólogo, según él, deberá distanciarse lo más posible de su objeto de estudio. En contra de esto afirmo que *objetividad y participación no se excluyen entre sí*. Asimismo, la posición de estos autores (sin incluir a Elias) con respecto a la filosofía es básicamente la misma: el sociólogo podría reformular viejos problemas y desenmascararlos al mostrar su trasfondo histórico. De cualquier modo, mostraré más adelante que en sus respectivos trabajos *la herencia positivista repercute en sus investigaciones, pues los problemas metodológicos son constitutivos a los resultados del trabajo empírico o histórico (por muy "frío" y atento que sea el sociólogo en sus descripciones)*. Sostengo en el transcurso del presente trabajo que esa específica repercusión es perjudicial.

específico debe seleccionar alguien y, en el terreno de la razón práctica, pretende indicar, respondiendo también a esas preguntas, *cuál* es la forma de vivir correcta, *cuáles* son los valores universales que se deben elegir rechazando los demás, *sin* considerar la circunstancia histórica particular, socialmente acotada, en que se realice tal o cual acción. El trasfondo que subyace a esta tendencia sigue siendo la arraigada certidumbre de haber encontrado alguna esencia inalterable, un tipo de naturaleza humana inmutable, ajena a la historia, o algún conjunto pormenorizado de reglas que brinden certeza en el transcurso de nuestras investigaciones superando así cualquier contingencia histórica. En ambos ámbitos (es decir, tanto en la teoría de la ciencia como en la reflexión moral) se suponía que merced a estos hallazgos estaba garantizada la racionalidad: *el método cartesiano*⁴ y el individuo libre y autónomo kantiano⁵ son dos ilustrativos ejemplos. *La otra vertiente mencionada*, por el contrario, subraya ante todo la intrínseca relatividad de todas nuestras concepciones suscitada por la conciencia histórica: según este punto de partida recurrir a un tipo de universalidad -ya se trate de supuestas necesidades sustentadas en el saber antropológico o de normas inherentes al individuo libre, autónomo- se vuelve sencillamente absurdo si es que hemos de *tomar en serio* dicha conciencia histórica⁶. Insistir en ello, replican, solo indicaría un obtuso afán por imponer criterios de validez particulares (en especial los criterios de occidente) a culturas "distintas y distantes" e impedir así el diálogo, ya que éste implica reconocer al otro precisamente *desde su diferencia* [la cual, para los más osados, es "incommensurable" -aun cuando esto ya no signifique lo que antaño, pues las objeciones a esta tesis en vez de fortalecer al escéptico lo debilitan] y no como si formara parte en

⁴ Afirma Descartes: "Y como verdaderamente es dar batallas el tratar de vencer todas las dificultades y errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad, y es como perder una aceptar opiniones falsas acerca de una materia un tanto general e importante, se necesita después mucho más destreza para reponerse en el mismo estado de antes que para hacer grandes progresos cuando ya se poseen principios seguros" (*Discurso del método*, 1637, Sexta parte; p.139).

⁵ Para Kant la moral, sus principios, se encontraban escritos "...en el alma del hombre con los más gruesos y legibles caracteres" (*En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, 1793, I; p.22). Para este filósofo la libertad era inherente al ser humano. Por tal motivo Habermas puede replicar con una mirada sociológica, no rechazando sino corrigiendo a Kant, que "...el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas" (*Escritos sobre moralidad y eticidad*, en "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", 1986; p.121). Y en el ámbito de la razón teórica, a la cuestión ¿cómo es posible la objetividad científica?, es decir, ¿por qué el saber científico es válido no sólo para mí sino para cualquiera? Kant responde que hay un marco categorial intrínseco al ser humano que posibilita "la marcha segura de la ciencia"; con el fin de contrarrestar el escepticismo humeano, para Kant el principio de causalidad es inherente al hombre: es atemporal, ahistórico, ajeno a cualquier circunstancia social específica. Las objeciones ha esto, y sin pretender negar la racionalidad, las ha expuesto con toda claridad Durkheim en la introducción a *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912); éstas son legítimas aun cuando la solución propuesta por el sociólogo francés -con la cual se deslinda del escepticismo- no sea convincente. Más adelante señalo por qué.

⁶ Siendo herederos heterodoxos del historicismo puede advertirse un acuerdo en este punto en K. Mannheim (1925), *op.cit.*, en H. G. Gadamer *El problema de la conciencia histórica*, (1957), *et alia*. Este último afirma: "La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna [...] Entendemos por toma de conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones" (p. 41-énfasis mío). Debo mencionar también a Weber, aunque su relación con el historicismo es mucho más compleja: junto con los autores mencionados y, sobre todo, al igual que Dilthey, para la sociología comprensiva el problema del relativismo y, por ende, el de la objetividad, fue ciertamente un surtidor de ágiles ideas y sutiles reflexiones al elaborar sus escritos sobre la metodología de la ciencia social; más adelante analizo la posición que la sociología comprensiva mantuvo con respecto al problema de la objetividad científica en lo social, es decir, acerca del problema de la racionalidad.

cualquier momento de nuestra propia y sesgada visión del mundo, es decir, como si se tratara de alguien ya siempre conocido por nosotros.

Suponer que en lo que concierne al estudio sobre el ámbito científico es forzosa una elección entre dos vías excluyentes: la teórica, filosófica, metodológica o prescriptiva, *por un lado*, y la descriptiva, sociohistórica o empírica, *por otro*, constituye a mi juicio un falso dilema. A diferencia de otros autores, *mi propuesta para eliminarlo* (en este caso) *consiste o estriba en reflexionar acerca del objetivo de la sociología de la ciencia*. Uno de los más prejuiciosos malentendidos que ejercen su influencia en estas discusiones radica en la irreflexiva identificación entre la razón teórica y la razón práctica: lo universal en la segunda no debe ni puede equipararse a los enunciados universales en la ciencia. Si se identifican resulta comprensible la repulsa frente a un intento de indagar los presupuestos o condiciones de posibilidad y validez inherentes a la argumentación plena de sentido cuya índole es normativa. Tales presupuestos no dependen -al menos por ahora- de ningún contexto bien delimitado históricamente; por tal motivo su relevancia es *formal, procedimental*⁷. Yerra quien pretenda esgrimir observaciones sociales e históricas "concretas" con el propósito de "refutarlos". La pregunta por la validez nos compromete con algo que sea universal, objetivo: cuando Sócrates se preguntó qué es la justicia no se propuso contextualizar la cuestión y describir empíricamente cuál era la noción de lo justo para cada uno (o para cada grupo) en lo particular despachando así el problema. Aunque la solución platónica sea en nuestros días inadmisibile, su pregunta permanece porque no se plantea de modo tal que únicamente baste contextualizar la forma de vivir de esta persona o de aquella asociación y describir lo que sucede en cada caso, sino que su duda comportaba un rango universal ineludible: *¿Qué es la justicia -o, en su caso, la verdad- para todos?* Desde la reflexión de lo particular no se puede responder tal cuestión. Lo particular, la toma de conciencia histórica, la constatación de la "historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones" más bien *forma parte de la respuesta*.

1.2. ¿Logra la hermenéutica filosófica solucionar el problema de la objetividad frente al desafío relativista?

Debo aquí referirme a las ideas de un pensador cuya obra ciertamente participa de la disyuntiva antes mencionada de una forma no trivial, pues su trabajo resulta especialmente escurridizo al querer clasificarlo. Examinaré a grandes rasgos la perspectiva que la hermenéutica filosófica se ha encargado de difundir durante la segunda década del siglo pasado. En todo caso, advierto que no es mi intención ser exhaustivo, mi tentativa más bien es la de alcanzar una clarificación pertinente e ilustrativa del presente estudio -y, en especial, de lo escrito atrás entendido como la justificación de mi proyecto- contrastándolo

⁷ Cfr. K.-O. Apel, "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", ensayo final de *La transformación de la filosofía* (1972-1973, Tomo II, p.341 y ss.). También es necesario examinar de J. Habermas, "¿Qué significa pragmática trascendental?" escrito en 1976 y que se reprodujo en su *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.(1984). En ambos trabajos se trasluce también la ruptura entre ambos pensadores: para el segundo una pragmática formal no implica necesariamente una reflexión trascendental que pueda sustraerse al tiempo. En este punto coincido con Habermas.

con este sendero filosófico; debo aclarar antes que nada que al emprender esta discusión he presupuesto que no es posible retroceder en el camino que la hermenéutica nos ha trazado. Con las objeciones que esgrimo de ningún modo abandono esta posición.

Conviene empezar señalando que la hermenéutica filosófica nos enseña que el diálogo exige una situación de apertura simétrica entre los interlocutores: ninguno podrá tener la última palabra. El otro, ya sea una persona o una cultura, es un misterio perpetuo incluso cuando durante el diálogo no solamente aprendamos de su respectiva cosmovisión *-sin acabar nunca*: en esto estriba la extrañeza abismal e insalvable- sino también, y en especial, de nosotros mismos –y a esto la hermenéutica filosófica denomina el principio de historicidad efectiva, es decir, la familiaridad que subyace siempre en la experiencia del diálogo. El intérprete debe 1) tomar conciencia de la distancia temporal irreductible (trasunto del ‘principio de la productividad histórica’) que exige suponer la autoridad virtual del *interpretandum* (en lo que también se trasluce el ‘principio de la anticipación de la coherencia perfecta’) y 2) aceptar la propia historicidad (como aplicación de los prejuicios) aprendiendo a reconocerse en lo interpretado como finito. Aprender significa respirar en la atmósfera de la tradición que envuelve al otro⁸. El diálogo es la tensión entre lo familiar y lo recóndito:

“La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez *con la cosa misma* que se manifiesta por la tradición y *con una tradición* desde donde la cosa puede hablarme...Fundamos la tarea hermenéutica precisamente sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño que nos transmite la tradición.”⁹

Ahora bien: un principio normativo de validez no podría más que establecer férreos límites al diálogo, los cuales pretenderían estar separados de la historia. Por ello los representantes de esta tendencia insisten en que sólo cabe describir lo que sucede (“el diálogo que somos”, cuando se cita a Hölderlin): la universalidad de la hermenéutica es meramente existencial. Intentar imponer normas supuestamente universales es inútil (o perverso) porque ya siempre nos hayamos históricamente condicionados. La hermenéutica no es un método atemporal: en la hermenéutica, en el diálogo y en la tradición, *estamos*.

¿En qué consiste la llamada “universalidad de la hermenéutica”? Gadamer responde:

“La analítica temporal del *estar ahí* humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio *estar ahí*. En este sentido es como hemos empleado el concepto de ‘hermenéutica’. Designa el carácter fundamentalmente móvil del *estar ahí*, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia en el mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa.”¹⁰

⁸ Nuestro maestro Ambrosio Velasco subraya el papel de la tradición en numerosos trabajos; entre éstos debo por lo menos mencionar su *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales* (2000) y su compilación de 1997: *Racionalidad y cambio científico*, en la que se incluye su ensayo titulado: “El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”; más adelante tendrá oportunidad de examinar sus ideas con calma.

⁹ H.-G. Gadamer, (1957), *op.cit.* p.109.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, (1960), prólogo a la segunda edición; p.12.

Aludiendo al idealismo trascendental, el autor sintetiza cuál es el objeto de su labor en la pregunta: *¿cómo es posible la comprensión?* Y nos advierte que la respuesta en modo alguno se limita al terreno de las ciencias del espíritu, en lo particular, o a la ciencia, en lo general. Por el contrario, lo que nos muestra la hermenéutica es la condición misma de posibilidad en la orientación de cualquier actividad humana. Cotejando esto con lo que escribí en el primer párrafo del anterior apartado en relación a lo que, pese a todo, une a las humanidades con las llamadas ciencias 'duras', la diferencia crucial que me separa de la hermenéutica filosófica radica en subrayar, con base en lo argumentado por la pragmática formal, la índole normativa que la universalidad de la argumentación crítica conlleva en lo que se refiere al problema de la validez de lo que se comprende: la anticipación contrafáctica de una comunidad ilimitada de interpretación lingüística discursiva como condición deontológica del comprender válido. Así, Apel ha mostrado de forma convincente que la analogía que plantea Gadamer con respecto a sus propias ideas en relación con la obra de Kant resulta equívoca e inadmisibles. Pues la cuestión central -en el terreno de la teoría de la ciencia- para este último consistió siempre en la pregunta por la validez del saber, cuya conocida -y paradójica- respuesta (en la actualidad ciertamente insostenible) no trivializa empero *el problema fundamental acerca de cómo es posible la objetividad*: ¿por qué el saber es *legítimo*, esto es, válido no sólo para mí sino para cualquiera? ¿por qué es válido para todos, alcanzando así un *acuerdo intersubjetivo general* -y, en su desmesurada perspectiva, ya siempre *inapelable* sobre la "marcha segura de la ciencia"? Para responder, el filósofo de Königsberg supo a la perfección que detrás de la respuesta había un telón de fondo normativo: al reflexionar sobre *los límites* del saber científico afirmó que todo aquel cuyo exaltado afán de investigar lo haga rebasar la frontera de la experiencia posible lo enredaría ineludiblemente en antinomias. Empero el remedio que propuso en contra del idealismo subjetivo (que amenazaba, en su opinión, con acabar con la ciencia, es decir, con su validez racional, con su objetividad) resultó peor que la enfermedad -Kant supuso que la objetividad dependía de la prueba de la existencia de un mundo externo, elaborada desde un punto de vista ciertamente prelingüístico. Aun así el problema (*quaestio iuris?*) y, en especial, la manera como delineó su posible solución sigue siendo satisfactoria.

Por tanto, la reflexión sobre los límites a que me he referido sólo se vincula *prima facie* con el objetivo de la hermenéutica filosófica. En este punto me encuentro más cerca de la ética discursiva y, sobre todo, de la pragmática formal -que Apel, por desgracia, insiste en considerar como "trascendental". Para mí el círculo hermenéutico no es el producto de una mera descripción (como sí parece ser el caso en la hermenéutica filosófica¹¹) ni puede ser, en el terreno de las humanidades, el punto de referencia para

¹¹ Cfr. *Ibid.* p. 25 de la 'Introducción': "Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto *acontecer* es operante en todo *comprender*, y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a las ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas". Debo añadir un comentario a esto. Puedo y debo estar de acuerdo con la afirmación de que el filósofo *no tiene por qué indicar cómo deben comportarse los participantes en, por ejemplo, una comunidad científica -en especial si pretendiera decidir, frente a los investigadores, cómo y cuándo seleccionar tal o cual sistema teórico*. Mucho más adelante, en el epílogo de esta misma obra, el autor señala que carece de sentido suponer que la "teoría de la ciencia del racionalismo crítico" se haya propuesto 'alentar' la investigación científica. Esto es correcto atendiendo a lo que acabo de mencionar, *pero del todo erróneo* en cambio si no se toma en cuenta que la *logic of discovery* subrayó desde siempre que *las reglas metodológicas deben considerarse como convenciones, y que todo intento de "describir" lo que "realmente sucede" en el ajetreo científico no puede ser más que una propuesta de*

realizar descripciones; más bien es una condición de posibilidad y validez de la argumentación sobre la *legitimidad* ya sea axiológica o interteórica siempre que su superación admita el *progreso* en la interpretación y pueda cuestionar, por ende, la validez del *interpretandum*, desligándose en ocasiones del consejo heurístico (entendido como la 'anticipación de la perfección') que nos prescribe no intentar comprender al otro mejor de lo que ese otro se comprende a sí mismo debido a la inexorable productividad de la distancia en el tiempo. Merced a la 'aplicación' del comprender que se suscita debido a nuestra inherente finitud nadie puede dialogar con la misma persona en dos ocasiones distintas, pues no sólo el interlocutor está sujeto a su tradición, sino que quien participa en el juego de la comprensión se halla él mismo bajo la influencia inexorable de sus propios prejuicios, es decir, a merced del principio de la historicidad efectual. Desde luego, no podemos saber *a priori* si el interlocutor (o un específico sistema teórico) está equivocado (o es erróneo); ante todo, se debe *participar y aprender*. Pero ¿qué significa 'aprender'?

El diálogo es un perpetuo aprendizaje y descubrimiento del otro. En esto estriba la dignidad de cada persona, de cada tradición: una y otra son para el interlocutor un misterio para siempre; no se pueden conocer nunca de forma definitiva (¿pues no debemos a cada instante estar a la expectativa de lo novedoso? ¿acaso no debemos siempre esperar lo inesperado?). Pero, a su vez, *búsqueda es encuentro*. Al dialogar con el otro (y me refiero a la noción de otredad en su más amplio sentido) no sólo lo descubrimos sino que también *nos* descubrimos: nos conocemos y advertimos nuestras debilidades —y en ello consiste el ejercicio de la autocrítica. Pues *reconocer al otro significa reconocernos en el otro*. El intérprete se halla inmerso en una tradición; de ahí que se ponga de relieve una 'rehabilitación de los prejuicios'¹² como una permanente conciencia autocrítica en el mismo. A esto subyace un principio heurístico que le concede autoridad al *interpretandum*: el otro debe considerarse como un perpetuo misterio debido a nuestra recíproca finitud, pues en ello reside su inalienable dignidad como ser humano. La hermenéutica clásica supuso erróneamente que quien interpreta podía aspirar a -y conseguir- saber superior al del -o lo- otro cuya significación se intenta elucidar: se creía que era "...cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese adaptar el sentido de un texto a la situación concreta a la que éste habla."¹³ Se perseguía la adaptación del texto a la situación particular del intérprete. En oposición a esto, Gadamer insiste con razón en que el texto influye en el intérprete modificando su propia circunstancia, pues su obligación fundamental estriba en *aprender del otro*. Nadie interpreta un mismo texto en dos circunstancias distintas. Nadie dialoga con la tradición dos veces del mismo modo. La brecha temporal impide la perfecta transparencia: cambiamos, y el otro cambia, *en el tiempo*. Al entablar un diálogo uno mismo cambia. La tarea hermenéutica (comprender, interpretar, aplicar) se lleva a cabo en circunstancias históricas siempre cambiantes: lo que aprendí ayer no será lo que aprenda

convención de la que ni siquiera se tendría plena conciencia. Yo mismo suelo expresar esto diciendo que *describir es proponer*: detrás de una "descripción", en el terreno de las humanidades, se esconde una tendencia valorativa, una específica manera de atribuir sentido a una situación (me refiero al papel del llamado teorema de W.I. Thomas, en el que se trasluce y se sintetiza la llamada 'doble hermenéutica' como en una nuez; en el capítulo que sigue profundizo en esto). De ahí que, dicho sea al paso, la *lógica de la investigación* no pueda tomarse en serio la "naturalización" de la filosofía de la ciencia [ya en 1934!

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 344 y ss.

¹³ *Ibid.* II, "Expansión de la comprensión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu"; II, "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica"; 10, "Recuperación del problema hermenéutico fundamental", p. 379.

hoy ni lo que aprenderé mañana. Siempre que se comprende se comprende de modo diferente.¹⁴

Si mi situación se modifica, el otro también cambia. Mi aprendizaje es distinto porque la distancia temporal se acrecienta constantemente. Pero el otro puede estar equivocado –y lo mismo ocurre conmigo: de ahí la necesaria autocrítica a los propios prejuicios como condición indispensable para el diálogo. Ahora bien, esta autocrítica, para ser efectiva, la tendrían que realizar todos los interlocutores –y se tendría por tanto que suponer la aceptación de una reserva falibilista también en quienes nos hablan (y nos siguen sorprendiendo) desde el pasado. Si hay formas para demostrar la ilegitimidad en la tentativa para comprender lo real en el *interpretanda* (es decir, en el autor de una particular interpretación, entendida ésta a su vez como un texto) es decir, si puede cuestionarse la validez de tal o cual interpretación, entonces *podría* haber progreso en la tarea del hermenéuta. Pues tendríamos que poner atención en el principio normativo del falibilismo entendiéndolo como la presuposición deóntica de las ineludibles tentativas provisionales de validez que se ejercen en todo aquel que argumenta (ya que al hacerlo pretende alcanzar un posible consenso no sólo entre sus más próximos interlocutores, sino que se propone alcanzar el acuerdo con quien sea, con cualquier participante en la discusión presente o futura; por tal motivo su tentativa falible de validez no puede estar condicionada a su particular contexto histórico –so pena de ocasionar una disonancia entre lo que dice y lo que lleva a cabo al afirmar sus ideas), presuponiendo así que habrán quienes –ya sea entre sus coetáneos o entre sus sucesores– podrán criticar sus opiniones mejorándolas o, acaso, rechazándolas como erróneas. *Porque aprender es criticar* (de no ser así no podríamos distinguir el aprendizaje fecundo del adoctrinamiento irreflexivo). [Nótese al paso que esta crítica a la hermenéutica filosófica no trae consigo la afirmación de que exista un criterio atemporal de progreso para la *mejor* o más profunda comprensión.] El problema se presenta cuando nos percatamos de que la hermenéutica filosófica difícilmente aceptaría lo anterior, ya que para Gadamer no debemos entablar un diálogo suponiendo que el otro pudiera estar equivocado si es que realmente queremos *aprender* del interlocutor comprendiendo de manera *fructífera*. Ello significaría renunciar de modo arrogante, por parte de quien interpreta, al principio del aprendizaje ilimitado posible gracias a su intrínseca finitud; pero con ello se eludiría también el problema de la validez y, por ende, el del progreso *posible* en la interpretación.

¹⁴ *Ibid.* II; II; 9 “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, 3.- “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo.” El autor establece, en efecto, que “Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.” Más adelante agrega que “...la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo pudo ser pensada desde el giro ontológico que dio Heidegger a la comprensión como ‘*factum existencial*’ y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del ‘estar-ahí’.” En consecuencia, para Gadamer la “...distancia en el tiempo no es...algo que tenga que ser superado”, pues no “...es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido. No será aquí exagerado –continúa– hablar de una genuina productividad del acontecer.” Por esta razón sólo me queda añadir una aclaración al respecto: la “fusión de horizontes” es un objetivo al que únicamente podemos aspirar; no es, en cambio, algo que podamos conseguir alguna vez. Para Gadamer el aprendizaje *nunca termina*: cuando se comprende, insiste la hermenéutica filosófica, siempre se comprende de forma distinta. De ahí que el autor, en franca oposición a la hermenéutica clásica, insista en que *no se debe intentar comprender al otro mejor de lo que ése otro se comprende a sí mismo*.

Verdad y método no debe entenderse como la confrontación entre la verdad -que se puede entender como nuestra ineludible inmersión en la tradición- "contra" el método; sólo si se pretendiera que éste logra escapar a la historia se justificaría, y con toda razón, semejante conflicto. Pero Gadamer se refiere principalmente a que nuestra historicidad es una condición de posibilidad para cualquier método posible: es la precondition ontológica de cualquier criterio de progreso ideado o por idearse. Nuestra finitud nos precede y posibilita la elección de cualquier camino a seguir. En esto, como he señalado antes, radica la universalidad del problema hermenéutico para nuestro autor. El problema aquí radica empero en que tal universalidad sigue encerrada en el marco perfilado por una ontología fundamental que emerge gracias a la analítica existencial del 'estar-ahí'.¹⁵ Pero una reflexión sobre las condiciones existenciales que posibilitan la comprensión (cuyo modelo en la hermenéutica filosófica se propone como una posible 'fusión de horizontes' en la que ponemos en juego los prejuicios) es problemática porque con ella *no se ha puesto aún de relieve la condición de posibilidad para la justificación del saber o, en otras palabras, el presupuesto normativo para la validez de la comprensión*. Una presuposición filosófica para satisfacer la petición de objetividad al comprender legítimamente; que responda al problema de la validez (verdad) no considerando lo que ya siempre 'sucede', sino lo que debe presuponerse en la crítica entre personas plena de sentido acerca de la justificación de cierta tentativa por entrever lo real. Por tal motivo la pragmática formal, partiendo de la suposición de que no todas las interpretaciones pueden ser válidas a un tiempo, se propone "identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible", esto es, los presupuestos normativos que permiten *questionar* (con el fin ulterior de aceptar o rechazar, mediante la argumentación) la validez -siempre tentativa- de las interpretaciones propuestas, que no sólo pueden ser distintas sino acaso *incompatibles* unas con otras. Se trata pues de la investigación de los presupuestos que están detrás de la crítica intersubjetiva mediante la que podemos elegir y, por ende, crear un consenso o convención en torno a una o varias interpretaciones -sin que la validez de lo que seleccionemos llegue a ser definitiva.

¿Hay, pues, un método? Parafraseando a Ortega se puede afirmar que los métodos se tienen, pero en el diálogo y en la tradición, en cambio, sencillamente *se está*. Por ello, como he señalado, no se puede malinterpretar el título de la principal obra de Gadamer; lo que el filósofo nos comunica más bien es lo siguiente: nuestra inmersión en el tiempo constituye una precondition de posibilidad para la selección de tal o cual método. Un conjunto de reglas que pretenda trascender la historia resulta quimérico. En esto la hermenéutica filosófica y la pragmática trascendental *coinciden al menos parcialmente*. Me explico. Apel también está de acuerdo en que no hay algo afín a un método atemporal, y añade que es la prueba pragmático-trascendental del presupuesto deontológico general y, a su vez, necesario, para realizar el desempeño cabal de la discusión plena de sentido, lo que subyace al debate emprendido en torno de la posible mejor opción metodológica ya siempre sociohistóricamente condicionada. Pero es aquí mismo donde aparece lo que distingue

¹⁵ Cfr. *Ibid.* Prólogo a la segunda edición, p. 20, en donde el autor pregunta retóricamente: "¿Puede considerarse que la conversación con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? ¿hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre?" (subrayado mío). Esto en clara alusión a la tentativa de la pragmática-trascendental.

tajantemente sus respectivas ideas. Aun cuando ni la hermenéutica filosófica ni la pragmática trascendental plantean que haya algo así como un método unívoco, la segunda muestra que la pregunta por las condiciones de posibilidad (entendidas como el acontecer existencial del diálogo y de la tradición) subyacentes a la ponderación cuidadosa de reglas y normas, que se traducen en mandatos con carácter obligatorio, no puede todavía identificarse con una reflexión filosófica estricta sobre el principio normativo que posibilita la validez de la comprensión en cada caso no sólo diferente, sino también mejor, del intérprete en relación al otro, al *interpretandum*. Pues la herencia ontológica, cristalizada en la pregunta por el 'ser' del 'estar-ahí', es decir, la herencia de la analítica existencial en lo que concierne específicamente a su noción de verdad como *alétheia* (apertura de sentido sociolingüística e histórica del 'estar-ahí', que asimismo oculta¹⁶), que permea el mensaje de la hermenéutica filosófica, le impide, por un lado, i) referirse al trasfondo deontológico ineludible de una comprensión que progresa, pues esto para Gadamer sigue siendo un resabio objetivista (que critica incluso en la obra de su ínclito maestro) del que actualmente podemos prescindir¹⁷ y ii) advertir que en una consideración sobre lo que ya siempre sucede se corre el peligro de no percatarse de que, por ejemplo, en la retórica misma, pueden esconderse formas de agresión socialmente aceptadas (aunque, desde luego, no siempre socialmente correctas), por lo que el filósofo sólo ingenuamente podría afirmar que su labor es la de "describir."¹⁸

La hermenéutica filosófica pone el acento en la universalidad de la actitud existencial, inherente al ser humano, de *apertura* frente a la interpelación del otro, afirmando que se trata de un rasgo *constitutivo* entre quienes *ya siempre* se desenvuelven en un contexto lingüístico, el cual en modo alguno es algo "externo" que pudiera examinarse desde fuera, independientemente de su peculiar situación histórica, intentando así satisfacer una exigencia de imparcialidad científicista. Ya que frente a este objetivismo Gadamer subraya que la hermenéutica es la *condición humana* misma y nunca un método cuya tarea consista en conseguir la total objetividad gracias a la "distancia" entre el "observador" y los "hechos"; verbigracia, el investigador social se encuentra siempre acotado tanto por los parámetros del espacio como por los del tiempo en que vive. La ética discursiva, *no rechazando sino perfeccionando lo anterior*, sostiene que su principio de universalización debe entenderse *como una regla para argumentar*. En su aspecto negativo esto se cristaliza en el principio que reconoce la intrínseca falibilidad que abarca todo proceso comunicativo.

¹⁶ Sobre este aspecto consúltese de K.-O. Apel, (1972-1973), *op.cit.* Tomo I, "Introducción: La transformación de la filosofía", p.38-39-40. También puede ser importante leer su *Semiótica trascendental y filosofía primera*, (2002) Capítulo 4: "¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido", (1998), 4.2.1. "La problematización, introducida por el propio Heidegger, de la teoría de la verdad como *alétheia* y sus consecuencias", p. 140 y ss.

¹⁷ Para esto consúltese la reticencia de Apel frente a la hermenéutica filosófica que presenta en su obra en dos tomos citada en la nota anterior y, en el mismo trabajo introductorio, especialmente las páginas 41 y ss. —en la sección 4: "Por una filosofía trascendental relevante metodológicamente..."

¹⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, (1957), *op.cit.* Capítulo V, "Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica", p.96, en la que afirma que la "...comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un *pro-yecto arrojado*." También consúltese su importantísimo ensayo de 1968 titulado "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica", que aparece en su *Antología*, editada por Jean Grondin (1997) en la sección I, "Sobre la hermenéutica", Capítulo 2, p.82, en donde establece que en su labor no se propuso nunca decretar "ningún postulado dogmático", sino llevar a cabo "una simple descripción fenomenológica" —es decir, abocada a la *esencia* del comprender.

que busca el consenso; y, en su faceta positiva, lo último se plantea con base en la prueba performativo-formal acerca de los presupuestos necesarios -por ahora- imbricados de manera irrecusable entre quienes intentan dialogar considerando (lleguen a ser conscientes de esto -o no), para tal fin, el *principio regulador* de una comunidad ilimitada de intercambio argumentativo que pueda corregir las actuales opiniones y alcanzar así un acuerdo último; comunidad infinita de comunicación que es, claro está, una *anticipación contrafáctica*. De ahí que Habermas insista en que una...

"...hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distinga entre penetración crítica y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que *ligar* la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio"¹⁹ (subrayado mío)

Por ello, a su vez, Apel puede extrañarse de que Gadamer no parezca "...tomar realmente parte en discursos encaminados al entendimiento..." y suponer entonces que él "...está en condiciones de hablar, desde una posición *objetivista* no reflexiva, de las condiciones del entendimiento y del comprender como de un *acontecer temporal-histórico*"²⁰, es decir, *describiendo* y abandonando así la reflexión sobre su propia pretensión de validez al referirse -de forma tácita- a la *mejor* manera de comprender: para que su obra resulte significativa *no* en los términos descriptivos que intentan mostrar *cómo son las cosas* (pues, recordemos, para Gadamer la historicidad efectiva nos impregna en todo momento porque *es nuestro modo constitutivo de existir deudor de la tradición*) sino de *cómo deben ser*; preguntándonos no sólo por las condiciones de posibilidad de la comprensión, sino también por la *justificación normativa de la validez del comprender*, esto es, por el problema de la objetividad de una tentativa por vislumbrar la realidad, ya que...

"...la inevitabilidad de un modo de *comprender de modo diferente* condicionado por la situación en virtud de la 'fusión de horizontes' se aplica también al comprender superficial o incluso falso. Precisamente, en tanto que determinación *ontológico-temporal*, se refiere tan sólo a las precondiciones de todo *intento humano de comprender*, pero no a las *condiciones trascendentales de posibilidad del comprender válido o no válido*. Éstas, por su naturaleza, se refieren contrafáctica e intemporalmente a la capacidad universal de consenso de todo intérprete concebible"²¹.

¹⁹ Esto se encuentra en J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, (1970), Sección II "Hermenéutica", Capítulo 5: "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" (ensayo que también apareció en la fecha citada), p.302. tr. Agradezco al maestro Ambrosio Velasco que en sus clases nos haya recomendado esta lectura; las discusiones en el aula fueron para mí sumamente gratificantes, aun cuando las conclusiones a que he llegado en algunas ocasiones ciertamente no sean compatibles con sus puntos de vista. Estoy convencido, por lo demás, de que nuestro desacuerdo no es "incommensurable".

²⁰ Cfr. K.-O. Apel, (2002), *op.cit.* Capítulo 4; 4.3.1. "La posibilitación indirecta del 'comprender mejor' crítico por medio del punto reflexivo de la filosofía", p.153. También cotejese lo anterior con su (1972-1973), Introducción, Sección 4, p.42 y 43.

²¹ Cfr. K.-O. Apel, (2002), *op.cit.* Capítulo 4; 4.1. "Introducción: la reserva cuasi-kantiana frente a la 'ontología hermenéutica' del acontecer de la verdad", p.136-137.

Para la hermenéutica filosófica no se intenta examinar la validez de la cosmovisión del otro. Para Gadamer ello implicaría imposibilitar el diálogo al anteponer nuestros prejuicios ("toda interpretación de un texto debe comenzar por una reflexión del intérprete sobre las ideas preconcebidas que resultan de la situación hermenéutica donde él se encuentra. Debe legitimarlas, es decir, preguntarse por su origen y valor"²²): si hubiera un criterio general para comprender, ello traería consigo, por el contrario, la ruina y la destrucción del diálogo, pues al aferrarnos a dicho método no podríamos controlar nuestros prejuicios, impidiendo que podamos *aprender* del otro; el interlocutor no sería más que una manifestación de *lo mismo*. De esto se infiere la importancia que le concede a la *phrónesis* aristotélica que niega la relevancia de la pregunta normativa por la validez [mas debo aclarar de una vez que esto es así al menos en *relación a la manera como es descrita dicha racionalidad reflexiva por la hermenéutica ontológico-temporal*] cuya respuesta, en cambio, tendría que arrojar luz sobre la posibilidad de progresar en la comprensión. Formularé este problema con mayor claridad:

¿Es convincente solucionar el problema de la validez (y, por consiguiente, el de la objetividad) acudiendo a un tipo de *racionalidad prudencial* semejante a la que Aristóteles propuso y que nuestro filósofo considera relevante en tanto que es "la adecuada valoración que debe desempeñar la razón en la actuación moral" y, sobre todo, un "modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica"?

Pero antes de abordar este aspecto resulta indispensable que me deslinde críticamente de la exigencia de actualizar el programa metafísico de una *filosofía primera* que desafortunadamente la pragmática-trascendental se ha propuesto realizar, contra viento y marea, en polémica relación con el panorama teórico en nuestros días. Apel le reprocha a la hermenéutica filosófica disolver la distinción entre lo contingente y lo atemporal pero al hacerlo, a mi juicio, la pragmática-trascendental misma sucumbe ante el chantaje del escéptico. Esta reticencia crítica se puede esgrimir contra su autor sin que por esto, al mismo tiempo, su principal mensaje se vuelva superfluo, pues su relevancia (tras la necesaria depuración del dogmatismo que todavía lo esclaviza) puede estudiarse como la semilla de la solución más satisfactoria en nuestra época para *reconciliar* la unidad de la razón con la diferencia de lo contingente, mostrando en el camino cuál es el punto de intersección entre la racionalidad práctica y la teórica. Debo mencionar que su trabajo ha sido un estímulo apasionante para mis ideas, y asumo por consiguiente que el mejor homenaje que se le puede brindar a un maestro es criticarlo sin contemplaciones. Es imposible que examine la obra de Apel en su totalidad en este breve espacio: sus audaces y controvertidas ideas (cuya exposición he venido realizando al contrastarlas con el punto de vista hermenéutico-ontológico) merecen una meditación mucho más minuciosa que sólo puede ejercerse en un escrito aparte. Sin embargo, sintetizaré aquí brevemente mis objeciones al respecto.

Frente a -y a diferencia de- Apel identifico el programa emprendido como búsqueda y consecución de una filosofía primera, establecida en el diorama de una *fundamentación última*, con la anacrónica metafísica dogmática. A mi juicio, la metafísica dogmática bien puede edificarse con base en el giro pragmático-lingüístico, es decir, en la sustitución de un tipo de reflexión trascendental realizada en los términos de la filosofía de la conciencia

²² H.-G. Gadamer, (1957), *op.cit.* Capítulo V, p. 102.

prehermenéutica por una meditación sobre lo atemporal realizada en el área de la sociolingüística y entendida como una semiótica-trascendental. Pues cuando su osado artífice afirma que los presupuestos necesarios y generales de la argumentación plena de sentido son ciertamente criticables pero no sujetos a una posible refutación, es decir, cuando decreta que la prueba performativo-trascendental de presupuestos ineludibles para la crítica son infalibles, so pena de ocasionar una disonancia realizativa entre lo que se dice y lo que se hace, identifica erróneamente la noción de 'falsabilidad' con la de 'falsación definitiva' –y esta última, como todos ya sabemos, no existe: no hay nada parecido a una racionalidad instantánea (y por tal motivo Lakatos puede evocar a un viejo filósofo al señalar que en el ámbito científico ciertamente el ave de Minerva emprende el vuelo al anochecer). Pero que una hipótesis teórica no sea refutable (en el sentido ingenuo al menos, que *nadie* defendió) no significa que sea *ipso facto* dogmática u oscurantista. Asimismo, argüir que una hipótesis no es válida *a priori* no significa decir que es refutable por la ciencia empírica moderna. Pero para Apel el concepto de falsación es transparente²³: indica la posibilidad de una refutación empírica definitiva. Y sólo con semejante malentendido se podría perseguir una fundamentación última filosófica de la ética en la era de la ciencia. Pues sólo así adquiere coherencia la preocupación de su insigne defensor al sostener, de manera impecable, que una *falsación* de aquellos presupuestos tendría que llevarse a cabo precisamente recurriendo al principio del falibilismo, es decir, a la argumentación que pretenderían negar mediante una contrastación empírica. ¡Pero conceptos como *falible*, *comprobación* y *falsación* son todos discutibles! [Y debe también tomarse en cuenta que, renunciando al principal objetivo del idealismo trascendental –mediante el que se pretendía haber alcanzado un fundamento último para el saber científico– la lógica de la investigación –ya en la década de los treinta– afirmó que el marco categorial *a priori* que posibilita y otorga validez a la ciencia no es, sin embargo, *válido a priori*. Un argumento afín puede esgrimirse *mutatis mutandis* frente a la pragmática-trascendental.]

Sostengo, en suma, que únicamente si mantenemos una idea tan burda sobre el término '*falible*', tal y como lo hace Apel, entonces sería también necesario indagar la posibilidad de un fundamento último filosófico. Pero si no mantenemos tal identificación entonces tampoco resulta urgente –y mucho menos indispensable– referirse a una *filosofía primera*. Con la exigencia de un fundamento último se yerra el objetivo sensato de investigar las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación plena de sentido, esto es, de la prueba pragmático-formal de presupuestos generales –y que son necesarios *al menos por ahora*– para el desempeño consistente de la crítica interpersonal. Por esto es mejor sustituir una pretenciosa hermenéutica-trascendental por una modesta pragmática-formal entendida como una hipótesis ontológica global que se encuentra detrás de la investigación empírica, cuyos resultados tienen éxito *por ahora*, pues sencillamente no tenemos una alternativa mejor.

[Por ello la ética discursiva, en su vena postmetafísica, insiste en que la filosofía sólo puede 1) *reconstruir* los presupuestos formales del debate; reconstrucción cuyo *status* sólo puede ser el de una hipótesis universal por el momento *incontrastable*, y 2) traducir el lenguaje esotérico de distintas especialidades al mundo de la vida, suscitando así una interacción ilimitada entre el ámbito de la vida diaria y los distintos subsistemas –de cuya autonomía autorreferencial dependen, por cierto, la extraordinaria productividad en cada

²³ Cfr. K.-O. Apel, (2002), *op.cit.* Capítulo 1; 1.2.2. "¿Es posible en la actualidad un paradigma postmetafísico de filosofía primera?" (este trabajo apareció en 1993), p. 28-29.

particular orientación cultural, así como, y al mismo tiempo, las recurrentes crisis ocasionadas por la "colonización del mundo de la vida": el predominio de una racionalidad estratégica, en la que una persona se convierte en un simple medio para alcanzar fines específicos (y por ello, junto con Kant, se puede estar de acuerdo en que el humanismo estriba en reconocer a cada persona como *un fin en sí misma*)). En suma, la pragmática-formal es, utilizando un término del racionalismo crítico, un *programa metafísico de investigación*. ¿Aceptamos que una sensata pragmática-formal pertenece a la ciencia hipotética moderna? Sí; ¿y esta imagen de la ciencia es acaso atemporal? En modo alguno. Ya que...¿no será la añoranza de una fundamentación última un *prejuicio* sumamente arraigado y, por tanto, una *prenoción* cuya eficacia es tanto más intensa cuanto mayor y más vehemente sea la *seguridad* de haberla alcanzado? Además, inclusive si se pudiera alcanzar tierra firme, roca sólida, *cabe preguntarse si en verdad sería algo necesario*. Esta duda se justifica y cobra bríos a partir de una reflexión sociológica sobre los *efectos no deseados* que se avecinarían después de haber conseguido semejante resultado; así, por ejemplo, quienes no acepten dicha "fundamentación última" se convertirán *ipso facto* en herejes a los cuales se tendría que *convertir a la verdad* o, en su defecto, desterrar o estigmatizar, pues el discurso que no distingue con claridad los problemas del lenguaje de los de la intersubjetividad tenderá a volverse dogmático e intolerante. Y es que lo opuesto a un "desafío total de la razón" no es un "fundamento último" ni una "filosofía primera". Estar en contra de lo primero no significa aceptar lo segundo. No hay rebelión contra la razón si rechazamos la creencia de haber alcanzado una fundamentación definitiva e irrebalsable de la ética mediante la filosofía. Pretender algo afín sólo traería consigo aceptar el chantaje del escéptico, que se puede formular del siguiente modo: 'o hay un fundamento último de la razón o simplemente no hay razón'.

1.2.1. Sobre los límites de la prudencia.

Tomando en cuenta lo anterior, cabe preguntarnos aun si en la reflexión emprendida por la hermenéutica filosófica realmente *no* se cuestiona la validez del *interpretandum* sino que, más bien, el aguijón crítico en ella se dirige únicamente hacia los prejuicios que pudieran opacarla por parte del intérprete, ciñéndose por ello en su objetivo a la comprensión de la validez *en los propios términos* del lo interpretado. Queda claro lo siguiente (que también servirá como apretada recapitulación de lo escrito hasta aquí). No es admisible -ni honesto- afirmar *a priori* que el interlocutor está equivocado: antes que nada se requiere por ende *participar, entablar un proceso de comunicación (que desde luego se encuentra orientado hacia el entendimiento) y, sobre todo, es necesario disponerse para aprender lo más y mejor posible del otro*. Y hay que advertir que aceptar esto no es incompatible con esta otra irrenunciable afirmación: la apertura social e histórica del sentido en el 'estar-ahí' no debe considerarse desde una perspectiva meramente ontológica (existencial), pues tampoco es posible aceptar la validez (ya sea de una visión cultural del mundo o, en su caso, de una concreta interpretación teórica de lo real) como condicionada a la circunstancia temporal determinada porque una orientación vital o un sistema teórico no puede ser válida(o) *a priori* en sus propios términos.

Por tal motivo, afirmo que la comprensión hermenéutica de la génesis está supeditada o, más bien, depende del examen sobre su validez siempre tentativa. *Objetividad científica y legitimidad normativa: ambas se sustentan así en la anticipación contrafáctica de un acuerdo último sobre la verdad o la justicia en el terreno de una ilimitada comunidad discursiva de interpretación lingüística –que exige la aceptación del principio normativo del falibilismo como condición indispensable para el consistente desempeño crítico de todo posible interlocutor.* Dicho trasfondo normativo no es rebasable históricamente, no se encuentra acotado por ninguna época histórico-cultural bien delimitada –al menos *no por el momento*. Quien argumenta presupone que sus afirmaciones son válidas no sólo para una época específica sino que son (o tienden a ser) *universalmente válidas*. Por ello son también provisionales y perfectibles.

Ahora, ¿podríamos estar de acuerdo con Tugendhat cuando afirma que “Gadamer aboga por un ideal de receptividad y va contra una aproximación metódica crítica”²⁴? A mí me parece que no. Ya he señalado por qué la obra del discípulo de Heidegger no puede entenderse como un simple y llano antagonismo de la verdad contra el método. Pero además, y pese a la visión que al respecto tiene Tugendhat, Gadamer desde un principio *no le concede una autoridad plena al interpretandum*: por ello la receptividad no es total y el desarrollo de la conciencia hermenéutica no únicamente se “somete ella misma a la pretensión dominante del texto”²⁵ (aunque sí puede decirse en cambio que el principio de la ‘anticipación de la coherencia perfecta’ es heurísticamente fructífero²⁶). Y esto a todas luces no es así porque la hermenéutica filosófica ha expuesto su propia verdad a partir de la crítica al objetivismo ingenuo en la obra de autores que, en consecuencia, tuvieron ciertamente que estar equivocados al menos en ese crucial aspecto. Gadamer aprende de Dilthey no sólo subrayando sus aciertos sino especialmente *criticando sus errores*.

Pero ¿esto implica que las objeciones de la pragmática-formal a la obra de nuestro autor fueron fútiles al intentar mostrar cuáles son las condiciones de posibilidad del comprender válido y del aprendizaje pleno de sentido? ¿acaso estaba de más la reflexión sobre el presupuesto normativo para la validez de la comprensión que muestra que la crítica intersubjetiva es hasta el presente irrebutable? *En modo alguno*. Pues Gadamer ha respondido al problema de las ‘aporías del historicismo’ no recurriendo al “ideal de receptividad”, sino enfatizando que la elección de lo perdurable y el rechazo de lo caduco (ejercicio opuesto a la desmesura escéptica) exige un *juicio prudencial* en modo alguno equiparable a un criterio ahistórico (que para Apel sería “metodológicamente irrebutable”); es decir, un tipo de racionalidad que no implica hacer ninguna concesión al objetivismo angelical que pretende situarse fuera del tiempo, al margen de su intrínseca finitud. La racionalidad del saber cuándo se debe elegir o cuándo es forzoso rechazar alguna interpretación (tarea que, insisto, se opone al monólogo relativista) para Gadamer no depende de una “fundamentación última” de la ética merced a una “filosofía primera” sino

²⁴ E. Tugendhat, *Ser-Verdad-Acción (ensayos filosóficos)*, (1992), Sección “Verdad”, Capítulo 9: “La fusión de los horizontes: un comentario sobre H.-G. Gadamer”, p. 193.

²⁵ H.-G. Gadamer, (1960), *op.cit.* II; I, Preliminares históricos, 8 “Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica”, 2.- “El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica”, p. 328.

²⁶ Este punto también lo ha subrayado Ambrosio Velasco en muchas ocasiones; consúltese por ejemplo su ensayo titulado “La racionalidad de la hermenéutica” en la Memoria de la Cuarta Jornada de Hermenéutica: *Hermenéutica, Estética e Historia* (Coordinadores: Mauricio Beuchot y Carlos Pereda), celebrada el 12 de julio de 2000, p. 31 y ss.

de un tipo de racionalidad prudencial que se expone y estimula con base en la *phrónesis* aristotélica, mediante la que se toma en serio la ausencia de criterios de selección atemporales, por ejemplo, entre distintos e incompatibles sistemas teóricos, señalando que ésta más bien depende de cada situación históricamente limitada y en todo caso siempre contingente. Pero...¿resulta esta respuesta al problema de la racionalidad satisfactoria?

Opino que no del todo. Sin rechazarla, a continuación expondré, tomando en cuenta las objeciones ya mencionadas de la ética discursiva a la obra de Gadamer, mi reserva crítica a la *phrónesis* de la siguiente manera. La orientación normativa de esta racionalidad prudencial se sustenta en un concepto heurístico de verdad como *alétheia*: iluminación socio-histórica de sentido en la que la apertura trae aparejada la ocultación de otras posibles perspectivas -la apertura lingüística, requisito necesario como precondition existencial para la ciencia, viene acompañada también de la sombra que obnubila otros posibles puntos de vista- en franca confrontación con la teoría de la verdad como correspondencia (que, tomándola al pie de la letra, ciertamente conduce a una regresión infinita). Lo primero que se debe decir sobre esto es que ambas concepciones no se excluyen entre sí: más bien son complementarias. El filósofo que defendió la primera posición rectificó sus propias ideas de modo tal que más adelante llegó a sostener que la "*alétheia*, el desocultamiento concebido como la iluminación de la presencia, no es todavía la verdad,"²⁷ dando así a entender que ésta debe tenerse en cuenta tan sólo como la *condición de posibilidad* de la virtual correspondencia. Como tal, resulta entonces que esta teoría asumida como desocultación o apertura resulta ser una condición necesaria, mas no suficiente, para satisfacer el problema de la validez durante el ejercicio de la ciencia entendido como búsqueda de la verdad. Esto muestra cómo se vuelve viable poner en tela de juicio la validez de un acreditado panorama teórico (dependiente de... o, mejor aún, *posibilitado gracias a* una apertura sociohistórica de sentido) con base en discusiones, en la crítica pública y en la aceptación de ciertas contrastaciones empíricas [*pues qué pueda ser un "hecho" es algo que los investigadores deberán aquilatar con el fin de ponerse de acuerdo*] entre distintas e incompatibles propuestas conjeturales, es decir, perfectibles, en pos de la verdad, con el propósito de seleccionar la mejor opción -sin que al hacerlo sea indispensable un criterio atemporal. Y es necesario tener presente -en el dominio de la razón teórica- lo que acabo de explicar para profundizar en la indagación sobre los límites de la racionalidad prudencial, pues sus defensores argumentan que ésta se ejercería atendiendo a la gúfa normativa de una concepción heurística de la verdad; pero, si tal orientación desea superar y eludir el ideal de una plena receptividad (que no puede dar cuenta de la innovación teórica como muestra fehaciente del progreso científico), deberá entonces reflexionar sobre una idea de la verdad que ya no se encuentra acotada históricamente. Estoy convencido de que el lector sagaz ha conseguido ahora percatarse de una teoría sobre la verdad que se ha perfilado aquí como una mejor alternativa frente a las ya mencionadas concepciones, la cual incluye y reconcilia lo mejor de ambas desligándose de y superando sus respectivas aporías y limitaciones -ya que, una y otra, examinándose de manera aislada, se vuelven ciertamente insostenibles.

¿Y qué sucede en el ámbito de la razón práctica? Desde luego, algo análogo. Enseguida explico el motivo. Con ayuda de la *phrónesis* se niega que hayan criterios fuera del tiempo con los que pudiéramos mostrar que el otro está equivocado (es decir, no sólo

²⁷ K-O. Apel lo cita en su (2002), *op.cit.* 4; 4.2.1. p. 141. [También hay una traducción, realizada por Manuel Garrido, *et alia*, del ensayo de Heidegger de donde proviene este pasaje en *Tiempo y ser*, (1999) "El final de la filosofía y la tarea del pensar" (este escrito se publicó por vez primera en 1966), Madrid: Tecnos, p. 90.]

criterios para seleccionar y/o rechazar un sistema teórico en demérito de los demás, sino también reglas para elegir la "mejor" manera de conducirse ante la vida) y tal objeción es a todas luces correcta. Pero apelar a la *phrónesis* no basta si queremos satisfacer la petición de racionalidad. Veamos.

Como he dicho antes, el presupuesto normativo del debate pleno de sentido en modo alguno constituye un criterio atemporal sino que es en cambio la condición misma de posibilidad y validez para la formulación pública y, a la postre, para el proceso de selección racional -es decir, pacífico- de esos mismos criterios. En otros términos: es el medio gracias al cual se puede discutir la bondad o los defectos de cualquier criterio posible formulado en condiciones de copresencia. A mi juicio -y expresándolo mediante una imagen kantiana ya clásica-, la *racionalidad prudencial*, sin un principio universal que sea la condición misma de posibilidad del comprender válido, es decir, de la crítica no sólo entre modelos teóricos sino también entre orientaciones culturales distintas y acaso opuestas entre sí, sencillamente *está ciega*. Y, a su vez, un principio universal en el área de la razón práctica, sin la *phrónesis*, *está vacío*. Porque el tipo de universalidad deóntica a que me refiero es procedimental, no sustantiva: no prescribe cómo se debe alcanzar la vida buena ni establece cuándo o cómo elegir una determinada interpretación de lo real. Ambos problemas dependen del contexto sociohistórico peculiar, bien acotado. Aquí (y sólo aquí) la contingencia predomina. Tal índole no es un defecto sino, por el contrario, la gran *virtud* de la pragmática formal. Me parece por ende que aquella otra racionalidad -quizá excesivamente sensible a los contextos históricos para lidiar con cada caso específico, esto es, con cada querrela intercultural- que antepone frente a todo "positivismo" el juicio prudente de quien se halla al tanto de la ingente complejidad y contingencia histórica, *no puede ni debe entenderse* como el cálculo reflexivo de los medios adecuados a la circunstancia particular, es decir, como una ponderación que no tenga como guía en su afán un objetivo que no sea relativo a la circunstancia histórica bien delimitada. *Pues una situación histórica "real" no es más que una convención* [la cual no se puede simplemente "describir" porque a ella subyace en todo momento un doble marco de sentido del cual los estudios ni del filósofo ni del historiador se pueden sustraer: de ello se deduce o infiere la *infranqueable responsabilidad* en sus respectivas tareas y actividades] *y, como tal, en tanto que convención, puede hallarse inmersa en el error*. [De esto se desprende que considere en este trabajo que el objetivo de la sociología de la ciencia -y también de la sociología avocada a los problemas políticos y culturales- estriba en investigar y, sobre todo, posibilitar, las condiciones sociohistóricas en las que la crítica pueda desenvolverse sin violencia (tácita o descarada) de por medio.]

Para dejar claro esto lo expresaré así. La racionalidad propia del prudente depende, en el terreno de la investigación científica, de la búsqueda crítica intersubjetiva de la verdad, esto es, del posible consenso acerca de lo que podamos considerar como verdadero para cualquiera; y, en el ámbito de la política, del posible acuerdo de lo que pudiera ser justo para todos -emprendido también con base en la argumentación.

Recordemos que para Gadamer la inconmensurabilidad intercultural se supera *en la medida en que el intérprete pueda aprender del otro*, pues participan ambos de la historicidad inherente al ser humano que constituye para la hermenéutica filosófica la condición misma de posibilidad del diálogo, esto es, de la apertura hacia la verdad del otro y el examen de nuestros propios e intrincados prejuicios (cristalizada en la tensión entre lo familiar y lo extraño que caracteriza a toda comprensión): lo que se pueda elegir o rechazar depende en todo momento de un juicio prudencial. Ya he indicado por qué esto no es

suficiente para solucionar satisfactoriamente el problema de la racionalidad. Aunque, insistiendo en esta 'reinterpretación' de la racionalidad, el nearistotélico podría replicar: ¿por qué se enfatiza el papel de la crítica entre culturas "distintas y distantes"? ¿y por qué se pretende además que para su ejercicio se necesite un principio regulativo universal —es decir, independientemente (hasta cierto punto) del contexto particular?

La hermenéutica filosófica subraya, con toda razón y del modo más pertinente, que la *phrónesis se encuentra necesariamente supeditada al bien común*. Incluso nos advierte que Aristóteles mismo enfatizó tal aspecto y que además mostró cuáles serían los efectos que la ausencia de tal supeditación traería consigo irremediablemente.²⁸ Esta condición regulativa es fundamental, pues una clase de racionalidad práctica prudencial se puede volver impropcedente si se ignora cuál es el bien común. Para decirlo con mayor precisión: *sin un claro objetivo*, el vehemente entusiasmo por el punto medio aristotélico en el terreno de la ética entendido alternativamente como una *forma de vida* y como un *tipo determinado de orientación para nuestro actuar cotidiano*²⁹ se tambalea y debilita considerablemente, porque si no conocemos cuál es el bien común tampoco podemos suponer que la *phrónesis* sea la mejor forma a nuestra disposición para dirigir nuestras acciones con el propósito de alcanzarlo —pues ¿hacia dónde se orientarían nuestros actos? ¿conforme a qué parámetro valorativo deberíamos vivir? Si el objetivo ya no es para nosotros algo tácito, la racionalidad prudencial (es decir, el mejor medio de conducirnos que tenemos para alcanzar aquél) inclusive podría volverse irrelevante. O peor todavía: sin un consenso acerca de tal orientación, el juicio prudencial puede *degenerar* y convertirse en una simple y llana racionalidad estratégica (y debemos recordar que el egoísmo no sólo puede ser individual sino que también ha sido colectivo): ¿no podría ser la *phrónesis* en ocasiones una mera fachada de la que se pudiera valer quiensea con el fin de "justificar" sus actos egoístas en nombre de su provinciana noción sobre el bien común y la vida buena? ¿acaso no podría convertirse esta racionalidad prudencial simplemente en la coartada oportunista del cinismo o de la hipocresía?

Por tanto: *sin el bien común* (y supongo que todos estamos de acuerdo en que *no hay nada parecido a una perspectiva vital que pretenda ser universal*) la cuestión principal ya no puede cristalizarse del siguiente modo: ¿de acuerdo a qué particular plexo valorativo se puede alcanzar la felicidad para la humanidad? Pues, conviene insistir, ¿cuál podría ser *el bien común* en un contexto tan complejo y tan entreverado como el actual, en el que la tácita suposición de lo que significa el bienestar de y para todos, esto es, lo éticamente

²⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, (1960), *op.cit.* II; 10. "Recuperación del problema hermenéutico fundamental", 2.- "La actualidad hermenéutica de Aristóteles", p. 393 n. Aquí el autor nos recuerda que Aristóteles destacaba el papel de la *phrónesis* como relacionado más con los *medios* que con el *telos*, con la finalidad u orientación de tal saber: lo "... que le hace poner tanto énfasis en esto pudiera ser la oposición a la doctrina platónica de la idea del bien. Sin embargo —añade— si se atiende al lugar sistemático que ocupa en el marco de la ética aristotélica resulta inequívoco que la *phrónesis* no es la mera capacidad de elegir los medios correctos, sino que es realmente una *hexis* ética que atiende también al telos al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético." Además Aristóteles se refirió al *deinós* como aquel individuo que "...ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también 'terrible'. Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal"; página 395.

²⁹ H.-G. Gadamer, (1957), *op.cit.* Capítulo V, pues el hermeneuta plantea que la "...conciencia ética es al mismo tiempo un *saber* ético y un *ser* ético", p. 96 (subrayado mío). Aquí sigue la estela de Aristóteles.

bueno, el bien de la comunidad, se desvanece en una atmósfera multicultural cada vez con mayor intensidad presentándose así como algo problemático? ¿cuál es el papel de la *phrónesis* -otrotra supeditada al bien de la *polis* griega- en nuestra época, que en modo alguno es afín a la situación histórica en la que vivieron los antiguos? Incluso se puede preguntar con cierta legitimidad si el neoaristotélico no corre el peligro de ser anacrónico.

Pues bien, una primera respuesta tentativa podría consistir en la identificación precipitada del bien común con el bien de la *mayoría* (y así se argüiría que la racionalidad prudencial tiende a satisfacer lo que el mayor número de personas consideran que es lo bueno, es decir, la más digna imagen de la vida buena y el más adecuado criterio a nuestro alcance para alcanzar la felicidad). Mas esta respuesta es sencillamente insatisfactoria porque la sociedad puede estar sumergida en el error -o en la barbarie. Después de todo, Hitler llegó al poder gracias a una mayoría (una cantidad considerable de personas supuso que el régimen nazi sería el adecuado para la satisfacción de la creencia popular -esto es, el ideal común- sobre lo que para ellos significaba en ese entonces la más digna forma de vivir y de ser felices). Pero en una época como la presente, en la que *no* hay una sola perspectiva ética, en la que *no* hay una clara e indiscutible orientación vital, en la que *no* hay una constelación bien determinada de normas, principios y valores acerca del buen vivir, sino muchas, y que no son sólo diferentes sino también a menudo *incompatibles entre sí*, resulta por tanto inadmisiblemente pretender especificar *cuál* es la correcta perspectiva vital, es decir, determinar *cómo deberían vivir todos si es que desean alcanzar la felicidad*. Pues las nociones mismas de "felicidad" o de una "vida auténtica" se han vuelto entre tanto sobremanera problemáticas. Y si "ser feliz" no fuera un concepto ambiguo, al menos sí que sería proteico.

La aceptación tácita de lo que significaba el bien común se ha difuminado en una época como la nuestra, en la que los conflictos interculturales están a la orden del día. Quien vivía en la *polis* griega podía mantener aún una conciencia práctica (no discursiva) acerca de lo correcto, de la mejor forma para vivir plenamente. Pero si, como he señalado, esto se ha vuelto problemático en sociedades en las que hay y coexiste un abanico heterogéneo de visiones del mundo, entonces: *¿cómo son posibles la discusión racional sobre normas y valores?* Al formular esta cuestión me deslindo de la vertiente filosófica que constata la universalidad de la hermenéutica atendiendo a su carácter ontológico, existencial. Como se verá, dicho aspecto llega a afectar incluso al juicio prudencial si por éste se entiende una propuesta normativa. Ya que, por esta manera de plantear el problema de la comprensión, Gadamer insiste, de la mano de Aristóteles, en que el saber práctico *no* se puede enseñar, pues no puede reducirse a un conjunto de fórmulas o pautas conforme a las cuales se tuviera que ceñir la conducta; pero si estos valores ya están 'dados' en el individuo, si éste no los ha adoptado bajo el examen reflexivo de una conciencia discursiva, entonces tampoco los podrá cuestionar; así, el trasfondo axiológico de alguien que ejerce una racionalidad prudencial le tendrá forzosamente que resultar incommovible (y en este mismo sitio se debe recordar de nuevo que el egoísmo también puede ser comunitario): se tiene aquí la imagen de una persona cuyos valores contextualizados históricamente *no son confrontados con los de otras posibles comunidades* (Aristóteles habla de la "naturaleza de las cosas"³⁰ para dirimir distintas interpretaciones de las reglas y de los valores *en la misma comunidad*, por lo que sigue siendo aquélla una noción *particular*, es decir, un conflicto de

³⁰ Cff. H.-G. Gadamer, (1960), *op.cit.* II; 10; 2, p. 388-389.

visiones en torno a *los mismos valores*: las normas de la *polis*), pero tal contraste implicaría que unos y otros no sólo pueden ser distintos sino acaso *incompatibles*.

Por lo demás, este último problema Gadamer lo consigue superar, aunque a mi juicio sólo de forma parcial, mediante su reiterativa preocupación en la siempre urgente reflexividad autocrítica de los prejuicios soterrados por parte del intérprete. Para el hermeneuta, recordemos, la distancia temporal puede salvarse en el transcurso de un diálogo sin término, mas una meditación sobre el posible avance crítico y, por ende, progresivo, de la comprensión, nos haría ver que hay un presupuesto que no depende de un particular contexto histórico, vinculado con el examen sobre la *validez* de la cosmovisión (ya sea cultural o teórica) del interlocutor. Para la ética discursiva el principio de universalización debe entenderse en estricto sentido como una regla para propiciar la argumentación. Es precisamente tal núcleo deóntico de universalidad una condición no sólo de posibilidad sino también de validez para reconocer la diferencia. Lo cual significa que la comprensión hermenéutica de la génesis se encuentra supeditada al proceso crítico interpersonal sobre la validez – ya se trate de un ló práctico o teórico. O en otros términos: dado que en la época multicultural de nuestro tiempo ya no es evidente cuál pueda ser el bien común al que necesariamente se halla supeditada la prudencia, y dado que es inadmisibles identificarla –degradándola– con una grosera racionalidad que considere a los demás como medios (objetos) para alcanzar fines particulares... entonces ¿esto significa que no nos queda más que resignarnos al predominio de un cálculo egoísta afín al de Yago?

No necesariamente. Si suponemos que de ninguna manera cabe disolver o anular la distinción entre una acción racional con arreglo a fines y otra con arreglo a valores (sin dejar a su vez de tomar conciencia de que en ambos casos se trata de idealizaciones, casos límite que en la práctica son inexistentes) entonces la pregunta principal se vuelve esta: ¿cómo es posible una discusión racional entre personas con visiones del mundo “distintas y distantes” emprendida en pos de la selección pacífica de normas, reglas o valores? Atendiendo al papel de la argumentación entre diferentes (y acaso también opuestas entre sí) cosmovisiones acerca de la vida buena, en pos *no* de lo correcto en una particular cultura sino *de lo justo para todos*, la *phrónesis* dependerá ahora de la anticipación contrafáctica del consenso alcanzado por una comunidad infinita de interpretación y crítica lingüística, que constituye por ello un presupuesto general, necesario, imprescindible para la crítica significativa. La racionalidad prudencial dependerá de tal idea regulativa, pues ésta la *controlará y limitará*. [Y esto renueva, inyectándole dinámica y actual vitalidad, el juego de la argumentación socrática. Si, en todo caso, se insiste en confundir el mencionado núcleo procedimental de universalidad con *el método*, aun cuando para este instante tal malentendido sea absurdo, se puede empero contestar sencillamente que *la libertad sin límites arrasaría consigo misma*. Además, y evocando al Sócrates que discute por última vez en el diálogo platónico ya muy conocido, detrás de la misología se esconde la misantropía: como fortaleza y escudo del repudio a la argumentación se halla el odio a lo humano.]

Para aclarar todo esto pondré un ejemplo. En la actualidad se puede afirmar que el derecho internacional no se debe considerar como la solución más razonable para los conflictos de intereses –en lo que están involucrados valores– porque la ingente complejidad de cada situación concreta *rebasa* con mucho cualquier conjunto abstracto de normas, cristalizadas en mandatos y resoluciones con carácter obligatorio –es más: éstas no significan mucho si las desligamos de una circunstancia particular que, en verdad, las impregna. Pero esto en modo alguno las convierte en letra muerta o inservible: la

contingencia abrumadora de cada situación históricamente delimitada no arroja por la borda la función que el derecho internacional (junto con su noción de universalidad imparcial) debe ejercer; más bien muestra que existen muy buenos motivos para ser *prudentes en cada caso particular*. Mas el cálculo pormenorizado de todos los factores que intervienen en un problema concreto, bien contextualizado, se halla empero *supeditado* a un principio normativo *si no deseamos retroceder*, o sea, si no queremos que predomine el caos, la anarquía o el monólogo autoritario del más poderoso en detrimento de los demás (monólogo que es sumamente irresponsable). La manera como encaramos la realidad no puede ceñirse a un molde abstracto, pero sin éste, sin principios regulativos, aquélla degenera y se convierte en la ley del más fuerte. De ahí que el juicio prudencial, por sí solo, no baste en nuestros días.

En suma. La racionalidad durante los juicios que ponderen valores, intereses, depende de que lo que se deba regular con carácter general se regule de forma tal que *todos* puedan aceptar las normas acordadas en el transcurso de una discusión. Aquí la *phrónesis* debe estar supeditada a un principio contrafáctico con rango de universalidad. Una persona puede ser muy prudente y, sin embargo, estar equivocada al mismo tiempo. De esto se sigue que el problema de la validez tenga mucho mayor relevancia que el de la comprensión hermenéutica de la génesis. Incluso se puede afirmar que en ciertas ocasiones (sobre todo en el terreno de la comunidad científica y en el marco de problemas valorativos propios de un contexto multicultural) la *phrónesis* se encuentra subordinada a la argumentación interpersonal, es decir, a la crítica acerca de la validez.

El interés particular debe supeditarse al principio regulativo del consenso final —que, desde luego, nunca se alcanzará. Esto se debe a que el egoísmo no sólo es individual: también la colectividad (por ejemplo, una nación) puede perseguir dogmáticamente sus propios intereses sin tomar en cuenta —e, inclusive, eliminando— las opiniones de los demás o utilizándolas como medios para conseguir sus propios fines. Lo social, reflejado en los particulares objetivos de agrupaciones específicas, bien delimitadas históricamente, no puede identificarse con lo *justo*. La justicia implica la participación discursiva de todos los afectados al presentarse conflictos que, en nuestros días, no sólo competen a países aislados sino que afectan al orbe entero. Es precisamente ahora, como ha planteado Apel, cuando podemos y debemos tomar conciencia de la necesaria universalidad normativa de la moral (entendida ésta como un principio que regula las interacciones comunicativas en su desempeño discursivo) y que sienta las bases de la racionalidad. En el restringido —o especializado— terreno de la ciencia ocurre algo semejante. Si la *phrónesis* consiste en adquirir y ejercer el tacto necesario para discernir con prudencia cómo conducirse con respecto a los sistemas teóricos (ya sea buscando la innovación o explorando con tenacidad toda la potencialidad de nuestras tentativas), ponderando minuciosamente la circunstancia sociohistórica en cuestión, ello empero *no garantiza en modo alguno que al realizar tal o cual selección entre distintas teorías no estemos equivocados*. Elegir con prudencia el sistema teórico “x” no significa que éste sea verdadero; y ello implica por tanto que *la crítica en pos de la verdad debe orientar a la racionalidad prudencial*. Entiendo por ‘Verdad’ la anticipación contrafáctica de un consenso último —que, por lo demás, nunca podremos conseguir.

Cuando me refiero a un principio normativo universal que precede a lo particular lo hago en el ámbito de la razón práctica,³¹ en el páramo de las humanidades y no en el de la teoría —por lo demás, tal presupuesto muestra la conexión (sin confundirla con la identidad) entre lo teórico y la moral, pues aquel principio subyace tanto a la discusión sobre distintas visiones culturales (es decir, sobre lo éticamente bueno) del mundo como a la crítica intersubjetiva acerca de tentativas para entrever la realidad. Precisamente fue Aristóteles quien, criticando el intelectualismo de sus maestros Platón y Sócrates deslinda la ética de ese su resabio metafísico y la traslada al plano de la historia: *allí donde las cosas siempre podrían ser de otra manera*. El problema en la obra de Aristóteles estriba a mi juicio en que al percatarse correctamente de que lo universal carece de significación desligado de una situación específica, concreta y, al mismo tiempo, para no dar al traste sólo con el objetivismo intelectualista ingenuo, sino con toda noción de objetividad (o sea, para que el remedio no se vuelva peor que la enfermedad) al rechazar —con toda razón— un tipo de racionalidad sustantiva universal anclada aún en la idea de una inmutable naturaleza humana, *propone empero sustituirla por la prudencia de acciones bien contextualizadas históricamente*. Con ello se perfila *prima facie* una mejor alternativa a la anterior noción sobre la objetividad: un punto medio entre el dogmatismo de lo absoluto y la anarquía de lo arbitrario.

Pues bien, trasladando esta discusión a esta época argumentaré lo que sigue. Si la objetividad fuera identificada con un criterio unívoco y atemporal y, por ende, si se entendiera en los términos de una razón sustantiva, entonces, claro está, se tendría que abandonar semejante ingenuidad objetivista. Pero si, por el contrario, se entiende como un tipo de racionalidad formal, *procedimental* y normativa, que aclara o reconstruye aquellos presupuestos ineludibles de la argumentación y del diálogo —en tanto que receptividad y aprendizaje— plenos de sentido, entonces tendremos necesariamente que *matizar* la noción de prudencia como saber ético en Aristóteles *no para abandonarla*, desde luego, sino para examinar sus *límites*.

Que también un concepto sofisticado de racionalidad como el sugerido no puede más que depender de un contexto histórico específico no constituye una objeción que lo haga inoperante, porque en éste únicamente se aclara qué presuponemos como precondition no sólo para dialogar sino también —y especialmente— para discutir, a saber, que el ejercicio de la crítica no depende únicamente de la intrínseca finitud nuestra, en la que ya siempre estamos y gracias a la cual vivimos, sino que al examinar la validez de lo que se comprende presuponemos o anticipamos un principio regulativo frente al que, por el momento, no hay una alternativa convincente —es decir, una alternativa que no se hunda en la arena movediza de una disonancia performativa. Asimismo, el diálogo y, sobre todo, la argumentación, se

³¹ Esto significa que para mí lo universal no depende de ninguna noción sobre la vida buena —o auténtica— en particular (obviamente ello implicaría una contradicción en los términos: disonancia tal que una postura etnocéntrica parece desdeñar olímpicamente) ni de la fe o confianza subjetiva —o comunitaria, grupal— depositada en una específica propuesta teórica, sino en los principios regulativos de la *justicia* y la *verdad para todos* (es decir, en un consenso siempre posible alcanzado en condiciones ideales, mas posibilitado precisamente por la investigación sociológica —según lo he planteado), que se sustentan en una reflexión pragmático-formal sobre la racionalidad *que, si bien no se sustrae al tiempo, tampoco se hunde en la ciénega relativista*. El núcleo procedimental de universalidad logra conciliar la igualdad (posible gracias a la reserva falibilista general) y la libertad (cristalizada en el derecho a la diferencia, a la capacidad de disentir críticamente o elegir lo que se considere correcto). En la nota 37 aclaro nuevamente cuál es el *status* de la pragmático-formal, por lo que me parece oportuno recomendar que se lea junto con lo anterior.

deben posibilitar. Por esto, el énfasis en la contextualización adquiere una relevancia que la racionalidad prudencial *no es capaz de advertir*. Recordemos de nuevo que la finalidad de la acción prudencial, es decir, su orientación, se halla bien contextualizada históricamente: *está determinada dicha racionalidad por la suposición de una contingencia valorativa*. O para decirlo de otro modo: el saber ético prudencial *no se aprende*, es producto de la experiencia de un individuo ya socializado, y por eso el mismo ya sabe de antemano lo que es lo correcto *sin* que deba aprenderlo (a diferencia de los menores de edad): no se trata del saber previo que el sujeto pueda encontrar en un código moral (y, así, lo "...contrario de la visión de lo correcto no es el error ni el engaño sino la ceguera"³²). Pero ello implica asimismo que tampoco sus propios valores los podría poner en cuestión algún día; a lo sumo los interpretará de distinta manera, pero siempre *sin abandonarlos, si salir de ellos, sin confrontarlos con la validez de otros principios que llegaran a ser incompatibles con ellos*. ¿Y acaso lo "correcto" no podría adoptar muchísimas versiones culturales que no tuvieran que ser necesariamente conciliables entre sí?

En consecuencia, el crucial énfasis en la contextualización, y, sobre todo, tomada en serio especialmente en lo que concierne a la teoría del conocimiento, *adquiere un cariz peculiar* siempre y cuando nos preguntemos *cuál es el objetivo* tanto de la 1.- actividad científica (problema de la verdad) como de la 2.- sociología de la ciencia (problema, a mi parecer, de la investigación sobre la posibilidad social e histórica de la crítica interpersonal que examina la validez entre distintas y opuestas interpretaciones de la realidad). Y, a su vez, cuando hayamos realizado una reflexión filosófica sobre lo que ya siempre hemos presupuesto al argumentar. Responder a estos problemas recurriendo a la prudencia resulta equivoco en este caso (y, asimismo, también he señalado ya por qué la autocrítica acometida por el intérprete es necesaria mas insuficiente³³).

Para mostrar con más claridad por qué la prudencia no basta, exhibiré de entrada una cierta afinidad o correspondencia (a la cual me referí hace poco) entre la reflexión ética y la lógica de la investigación para arrojar luz a lo que las mancomuna.³⁴ La actitud racional del prudente resulta pues equivocada porque el bien general el estagirita lo entendió como el conjunto de valores de una comunidad bien contextualizada, ya que sólo los dioses poseen el saber de lo inmutable (aun cuando, según la interpretación de Gadamer al respecto, el derecho natural debamos entenderlo en su conjunto más bien como una idea regulativa

³² *Ibid.* p. 394.

³³ H.-G. Gadamer, (1997), *op.cit.* I, 2, "Hermenéutica clásica y...", p. 83: "La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia de la eficacia histórica." Es verdaderamente asombroso que Tugendhat afirme que a partir de las objeciones de Habermas, Gadamer recapite y, más tarde, acepte que "la crítica de los prejuicios, la reflexión sobre las propias condiciones y limitaciones" sea finalmente "la tarea suprema de la hermenéutica misma". Y es sorprendente porque tal posición Gadamer la viene defendiendo -por lo menos- desde 1957. Pero este no es por desgracia el único malentendido. Tugendhat le reprocha a Gadamer también que aún no "...admite un método (j) para la crítica de los presupuestos inconscientes". Sigue creyendo, en suma, que hay una confrontación de la Verdad *contra* el método; pero ya he mostrado que esta interpretación es errónea. Pareciera que Tugendhat (en su escrito citado; véase aquí nota no.23) no entiende cuáles son las objeciones de la ética discursiva a la hermenéutica filosófica.

³⁴ Cfr. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, (1991), "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?" (este trabajo apareció en 1986), p. 100, tr. La ética discursiva "...entiende la ractitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica." Con todo, esta semejanza no implica identidad.

cuya función es crítica, y así no aceptar con precipitación la tesis de quienes afirman que Aristóteles es su insigne precursor). De la misma forma, lo anterior puede reflejarse en el ámbito científico *mutatis mutandis* como la aceptación general del 'núcleo duro' (Lakatos) de un específico programa de investigación históricamente bien circunscrito, el cual podría ciertamente ser interpretado de muchas maneras, perfeccionándolo mediante un proceso de 'resolución de enigmas' (es decir, no-crítico) que, en el transcurso de la ciencia normal lleva a cabo contrastaciones considerándolas *no como la posibilidad de una innovadora alternativa teórica, sino como algo semejante, como lo ya conocido gracias a, y que encaja en, la matriz disciplinaria* (Kuhn). Ahora bien, frente a esto, lo que exige un punto de partida deontológico es retomar la pregunta platónica acerca de lo que pueda ser la verdad - o, con sus respectivas salvedades, la justicia- *para todos* (obviamente *sin con ello aceptar la respuesta platónica*). La ponderación prudencial de los medios para conseguir el bien general elude el problema acerca de cómo es posible discutir sobre la posible validez de tales opiniones *para todos*, porque sigue enclaustrada en el marco de una perspectiva ontológica: la comprensión misma forma parte del "acontecer".

1.3. (Más) sobre la aparente oposición entre la racionalidad y los "hechos históricos". ¿Es posible hablar aún de una 'falacia naturalista'?

Si *esta tendencia*, en fin, pone atención excesiva en la comprensión hermenéutica del origen, esto es, en la génesis histórica de los contenidos espirituales cuya reconstrucción se necesita para captar su sentido subrayando a su vez el papel de nuestra propia finitud, *la otra perspectiva* a que antes me he referido, en cambio, se interesa sobre todo en el problema de la validez, no únicamente entre sistemas teóricos sino, inclusive, entre imágenes culturales del mundo, pues unos y otras no sólo llegan a ser distintos sino opuestos e *incompatibles* (en el área científica resulta evidente que no todas las teorías pueden ser válidas al mismo tiempo, pero en la esfera política y cultural el asunto se complica porque, en lo que se refiere a visiones del mundo, resulta criminal establecer algún criterio mediante el cual unas tengan el derecho a existir y otras, en cambio, deban desaparecer; con todo, rechazar la posibilidad de semejante criterio no significa aceptar la posición del escéptico relativista: ¿quién podría hoy considerar que la visión del mundo enarbolada por el fascismo es válida?); de ahí que la pregunta se presente con insistencia: *¿es posible la objetividad?* Cuestión que desafortunadamente se identificó con esta otra: ¿mediante qué criterio (ya se trate de un método o de ciertos valores objetivos o de la esencia del ser humano) podemos elegir o rechazar tentativas teóricas o concepciones vitales del mundo? Elegir y/o rechazar es opuesto a la desmesura escéptica, *aun cuando no poseamos* ningún criterio unívoco ni definitivo de selección o abandono entre distintos programas de investigación y mucho menos entre distintas orientaciones vitales. A mi juicio, lo importante es darnos cuenta de que *no lo necesitamos* porque de él *no depende* la racionalidad. Por ello subrayo que la sociología de la ciencia, para satisfacer la petición de racionalidad (opuesta a la violencia tácita o descarada), tiene como objetivo investigar cuáles son los factores sociohistóricos que posibiliten la crítica intersubjetiva. Eso es todo.

La discusión es del todo contraria al monólogo relativista. Mi argumentación descansa en dos premisas fundamentales:

- a) La conciencia de que los "hechos" en sociología e historia no son más que interpretaciones cuyo telón de fondo es forzosamente valorativo: constituyen definiciones de una situación, atribuciones de sentido a una circunstancia; la descripción sociohistórica es una propuesta normativa que -muy a menudo- no tiene conciencia de sí. *Describir es proponer*.
- b) La construcción social puede ser empero socialmente errónea (o incorrecta, reprobable): el problema de la validez es insoluble en relación a la comprensión hermenéutica del origen. La segunda está supeditada al primero.

Enseguida menciono brevemente ciertos aspectos de lo anterior siguiendo el panorama que arroja el contraste entre las dos tendencias desde el inicio mencionadas.

En el presente estudio mantengo aún el argumento que consiste en denunciar como una falacia el intento de inferir valores a partir de hechos (la hermenéutica filosófica, recordemos, sólo "*describe*" lo que sucede al comprender -y no mejora nada el que se trate de una 'descripción fenomenológica', esto es, abocada a las esencias): el "así son las cosas" no trae aparejado el "deben ser así". Si bien esta distinción ya se encuentra en la antigüedad en la obra del estagirita, fue posteriormente Hume quien la subrayó en el contexto de su epistemología y gracias a él se ha denominado *falacia naturalista* al intento de realizar dicha inferencia.³⁵ Actualmente se ha puesto en duda esta distinción. Por lo que a mí respecta, en vez de cuestionarla *he intentado reformularla* con base en la reflexión fundamental del doble marco de sentido característico de la investigación sociológica. Por otra parte, si bien acepto junto con la primera tendencia que la realidad (en el más amplio sentido del término) es una construcción social e históricamente edificada, añado empero que tal construcción no es socialmente válida *a priori*: las interpretaciones o definiciones de la situación que otorgan sentido a cada circunstancia, junto con las tentativas para entrever la realidad cristalizadas en sistemas teóricos pueden ser sin embargo idealizaciones

³⁵ Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, (1739-1740, Libro III, Parte Primera, Sección I: sobre todo p.469, 470 y 471 en la traducción). No puedo dejar de citar este clásico pasaje: "En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras realmente diferentes". *Debo señalar que sigo a Hume únicamente en la formulación del problema: estoy de acuerdo en que es errónea o disparatada la pretensión de inferir valores a partir de datos empíricos o de informes observacionales. Su solución, en cambio, me parece a todas luces errónea*. Dado que las distinciones morales no pueden derivarse de la razón, de los hechos, remitiéndose así no a lo que *es* sino a lo que *debe ser* ("...la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón"), Hume, al preguntarse de dónde pueden entonces provenir, responde: "La moralidad es [...] más propiamente *sentida* que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea..." (*Ibidem*, Sección II, p. 635; subrayado mío). Por tanto, "...la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona *con sólo verlo y contemplarlo*" (*Ibidem*, P. 642; subrayado mío). Para Hume, pues, *la moral forma parte de la naturaleza humana*.

socialmente erróneas. Atendiendo a esta sencilla consideración el problema de la validez se vuelve ineludible. De ahí que, *si la objetividad científica depende del examen discursivo sobre la validez, el objetivo de la sociología de la ciencia sea a mi juicio la investigación del conjunto de factores históricos que puedan dar pleno cauce a la crítica interpersonal (por ejemplo, mediante la predicción de los efectos no deseados que puedan impedir el libre ejercicio de la argumentación).*

Si bien es ingenuo pensar que nuestra labor consista en describir lo que "realmente sucede", tampoco cabe suponer que el trabajo del sociólogo estribe en establecer normas, principios o criterios (que quizá haya adoptado recurriendo a las prescripciones atemporales de algún viejo sistema filosófico) con el propósito de salvaguardar alguna forma de vida o cierta manera de conducirse en éste o aquél ámbito (los cuales están, por lo demás, bien delimitados históricamente). Esto último sólo puede acabar en el etnocentrismo o en la reificación de *el método*. Preguntar por lo universal nos remite a un tipo de racionalidad que en nada se relaciona con la trasnochada filosofía de la conciencia y su confianza excesiva en *el método* —o más bien, en la certeza que proporcionaría. Aquí entiendo la racionalidad como los procesos sociales e históricos de crítica institucionalizada: no es sustantiva sino procedimental.³⁶ En ambas tendencias subyace una concepción sobre la objetividad inaceptable: ya sea por exceso o por defecto; porque si la igualdad sin crítica, sin innovación, sin diferencia, degenera en hueca, estéril y vacía uniformidad, empero la libertad sin límites —y, por ende, sin valores— se anularía a sí misma.

1.4. ¿Se puede reducir esta reflexión a los términos de una constatación lógica más cuyo fin tan sólo sea el de alertar contra el peligro de cometer una "falacia genética"?

Un escrito como el que presento es posible leerlo de muchas maneras. Sugiero leer lo que hasta aquí he argumentado y lo que sigue no como si se tratara de un estudio sobre la génesis de ciertas ideas, sino como una discusión entre teorías cuya premisa heurística radica en el problema de la objetividad científica vinculado con el objetivo de las investigaciones en sociología de la ciencia. No me propuse realizar una exégesis o una apología sobre la obra de nadie ni la explicación detallada de un texto en particular. Con ello intento ser consecuente con una tesis que he sostenido aquí al iniciar mi argumentación. Brevemente, puedo sintetizarla con la siguiente afirmación: *el proceso hermenéutico que estriba en comprender el origen, por ejemplo, de los puntos de vista característicos de algún pensador, está supeditado al examen sobre la validez de sus ideas*; esto significa que, aun cuando los argumentos de un autor ciertamente tengan como trasfondo un contexto sociohistórico bien definido que los posibilita e, inclusive, moldea, ello empero no le puede transferir la garantía de su validez: tales ideas, históricamente originadas, bien pueden ser, no obstante, históricamente erróneas. Puede que esto signifique

³⁶ Cfr. K.-O. Apel, (1972-1973, I y II), *op. cit.*; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (1981, I y II; especialmente Primera parte: "Accesos a la problemática de la racionalidad, I"); y de este último también véase su (1984), *op. cit.* en especial el ensayo de 1976 en la sección IV, Capítulo 8.

otorgarle un nuevo sesgo a la llamada *falacia genética*. Atendiendo a esto, y con el propósito de evitar desde ahora cualquier malentendido, debo hacer aquí una importante aclaración: cuando afirmo que el problema de la validez del saber es más importante que el de la indagación interpretativa, sociológica e histórica del entramado de sucesos gracias a la cual surgió, *no elimino, abandono ni rechazo la tarea de esta última*; por el contrario, me parece indispensable *pero sólo si antes reflexionamos sobre su objetivo -aunque quienes la han cultivado no estén de acuerdo con lo que me parece su finalidad ni con las presuposiciones de las que ésta depende*.

Se ha denominado 'falacia genética' al intento de justificar un argumento, una obra intelectualmente significativa o un sistema teórico simplemente señalando cómo se originó, esto es, dedicándose a despejar la duda acerca de cuál es su procedencia. Con todo, mi argumentación desarrollada al afirmar que la reconstrucción sociohistórica del contenido espiritual de un entramado -en el caso que nos ocupa- teórico se halla supeditada al examen discursivo sobre su validez tentativa *no debe confundirse* con lo que la referida falacia muestra. Entendámonos. De ningún modo he dicho que la génesis de las tentativas teóricas sea irrelevante en lo que concierne a la validez provisional de las mismas: planteo más bien que la investigación del origen histórico de aquéllas en aras de posibilitar el examen interpersonal sobre su posible validez (y esto significa: posibilitar la objetividad científica) *constituye el objetivo de la sociología de la ciencia*. Si bien mantengo la distinción entre la génesis existencial de las interpretaciones para entrever lo real y la validez o legitimación de las mismas, de ninguna manera abandono empero el fundamental papel que caracteriza a la primera durante el proceso crítico de legitimación interteórica. *No lo trivializo ni lo "condeno" a las catacumbas del sinsentido, pero tampoco afirmo ingenuamente que baste realizar una investigación histórica descriptiva para desentrañar los vericuetos del ejercicio de la ciencia y solucionar así alegremente los problemas de la sociología de la ciencia*. El núcleo de universalidad que he defendido será en verdad algo -en el mejor de los casos- incomprensible -y en el peor, la expresión inconsciente de la nostalgia del Padre, o alguna cosa parecida- para quienes sigan confundiendo la razón teórica (y, en especial, una burda imagen de ella) con la razón práctica,³⁷ suponiendo por ende que, si lo universal fuera susceptible de una descripción histórica meticulosa, entonces resultaría "refutado" por los "hechos históricos". Debido a esta confusión se ha creído que la historia habría ya mostrado que un núcleo de universalidad semejante... ¡carece de sustento empírico!

Unidad no significa identidad. El relativismo que niega lo universal desemboca en el monólogo arbitrario y unilateral. Tomar conciencia de que la realidad es una construcción social e histórica es un gran logro que no podemos confundir con la desmesura escéptica. Que en algunas ocasiones esto suceda puede contemplarse como un caso ilustrativo *acerca de cómo a partir de una premisa correcta se extrae una conclusión falsa*. Si lo universal a que me he referido radica en -y es una condición de posibilidad y validez del- diálogo y, más allá de éste, de la discusión crítica, todo esto implica así que *se debe reconocer al otro*

³⁷ Entendidos como *la mejor hipótesis global sobre el discurso que tenemos hasta el momento*, los presupuestos de la argumentación plena de sentido no pueden identificarse con un sistema teórico que podamos someter a experimentación o contraste en nuestros días: un intento afín es absurdo (implicaría una petición de principio); pero nada garantiza que los conceptos mismos de "contraste empírico" y "ciencia" no puedan adoptar una significación en el futuro que ahora ciertamente no podemos prever. Cotejese esto con lo que he dicho en la nota número 31 y con las objeciones que he formulado en contra de la pragmática-transcendental.

desde su diferencia. [Tampoco cabe confundir lo universal con una postura etnocéntrica precisamente por su índole formal.]

Ahora bien, dado que no planteo que las cosas ya siempre hayan sido así ni, a su vez, me propongo describir en términos históricos lo que "realmente sucede", ¿no se podría sospechar que en mis ideas hay una cándida exigencia de limitarse a proporcionar normas para que las cosas mejoren, sin tomar en cuenta los estudios históricos y dejando todo en manos de la buena voluntad? Si mi posición al respecto fuera estrictamente normativa entonces me dedicaría tan sólo a proponer ciertas definiciones para cada situación esperando que los investigadores tengan la amabilidad, la gentileza y la bondad de apartar algún poco de su bien limitado tiempo para echarles un vistazo; se trataría pues de indicar alguna forma de otorgar sentido a cada circunstancia entre los participantes de cierta comunidad de investigación según el caso y listo. Este sería el *abc* de la sociología de la ciencia. Pero resulta que no es así. Lo que planteo al preguntar sobre lo qué podría suceder si se define cada situación con base en presuposiciones relativistas (y en el siguiente ensayo explico con calma esto) sólo tiene una implicación negativa: impedir el monólogo y la arbitrariedad durante el ajeteo científico. De nuevo: la etapa en la cual se creía que la tarea del filósofo consistía en establecer criterios de validez unívocos y atemporales ha sido actualmente superada. Y lo que es más importante: afirmo además que tal pregunta se encuentra *por debajo* de lo que considero es el objetivo de la sociología de la ciencia, pues en todo momento reitero que la influencia de las ideas *no es determinante*. Dicha pregunta únicamente forma parte de este objetivo; *está subordinada a tal objetivo*. [Y viceversa: estimo y comparto la insistencia de la teoría de la estructuración en el papel de la dualidad de la estructura y, sobre todo, en el doble marco de sentido implícito en la tarea del sociólogo, *pero me separo del objetivo o propósito que tal vertiente reflexiva atribuye a la investigación sociológica.*]

Por lo demás, sé perfectamente que lo social es algo sumamente entreverado y complejo, por lo que resultaría cándido suponer que tal red de interacciones podría reducirse al papel que desempeñan en su seno las reglas, las normas y los valores. Pero al mismo tiempo, como sociólogo, sé bien que *sin estos principios regulativos sencillamente tampoco habría sociedad* [y debido a esto, por cierto, Durkheim insistió en referirse a la sociología como a una ciencia de lo moral]. La importancia de los valores radica en que constituyen una condición necesaria -aunque no suficiente- para que exista cualquier asociación -por muy rudimentaria que pudiera llegar a ser. Detrás de los análisis descriptivos más concienzudos hay siempre, como telón de fondo, un conjunto más o menos claro de presupuestos filosóficos que les otorgan sentido.

1.5. Una alternativa frente a Escila y Caribdis.

Algo más. Empezar un examen cuya premisa heurística sea el problema de la objetividad trae aparejada siempre una cuestión específica: *¿qué nos une?* Y aquí radica el alfa y omega de la Ilustración. Pero el otro nos recuerda que no puede responderse con sensatez a esta pregunta si ello implica desdeñar la diferencia: *¿qué nos distingue?* Me parece que la *conciliación* del espíritu de las luces con el frenesí romántico sigue siendo una tarea

fundamental para la reflexión de nuestro tiempo: le concierne además especialmente al historiador, al científico social y al filósofo. *¿No puede decirse acaso que la divergencia es el sendero de la verdad, aun cuando nunca podamos alcanzarla?* Sin diversidad tampoco habría identidad. Sin responder a la cuestión acerca de lo que nos distingue *tampoco podríamos tomar conciencia sobre quiénes somos*. Y lo universal, de modo afín a la identidad, emerge o surge a partir del juego dinámico de lo distinto. Si no fuera así, tal juego de reconocimiento recíproco entre los desconocidos... ¿cómo sería posible? De la respuesta a esta duda depende el que podamos deslindar el monólogo relativista (o la mera descripción hermenéutica abocada a lo que ya siempre acontece, y que, sin caer en la ironía escéptica no es, con todo, suficiente) de un pluralismo mediante el cual sea dable aceptar que lo particular, considerándolo en su más intrincada diferencia, sólo podemos reconocerlo debido a que hay algo que con anterioridad *nos une*: y es esto lo que posibilita reconocer al otro desde su diferencia y no como lo mismo. Porque si cada quien fuera dueño y señor de su propia e intocable verdad el diálogo y la crítica carecerían de sentido; si no ¿cómo podríamos aprender de nuestro interlocutor? Veamos. 'Soy', en tanto que 'no soy' como "x": si bien esto último es *parcialmente* correcto (pues "soy distinto a..." no significa necesariamente "soy esto o aquello..."), sin embargo, de lo anterior no se puede inferir que "x" sea superior o inferior a mí. El diálogo y, a la postre, la crítica, son la alternativa a la agresión sutil o descarada.

Si lo que nos une *no* puede identificarse con un principio sustantivo (que prescriba cómo vivir y cómo ser feliz) y si, por ende, al abandonar por cándida la ilusoria neutralidad que sólo la llamada 'naturaleza humana' nos hubiera podido proporcionar, tampoco deseamos cometer el fatal error de caer en la desmesura escéptica relativista (para la que cualquier cosmovisión sería válida en sus propios términos), entonces: ¿en dónde radica tal núcleo de universalidad? Pues bien. Para seleccionar pacíficamente principios, normas y valores decidiendo así cuáles son las virtudes o los defectos de diferentes, y acaso incompatibles, visiones culturales del mundo, debemos tomar conciencia de lo que necesariamente hemos presupuesto si deseamos entablar una discusión racional al respecto; es decir, debemos advertir *qué nos une* posibilitando así un examen racional de diferentes perspectivas vitales. Al hacerlo, encontramos que dicho presupuesto estriba en un principio formal,³⁸ cuya índole es normativa, que bien puede expresarse de la siguiente forma:

'Si queremos entablar una discusión sobre normas y valores entonces cada interlocutor deberá aceptar y asumir que, al menos en principio, puede estar equivocado.'

Para expresarlo de manera positiva podemos afirmar que, al entablar un proceso racional de discusión crítica intersubjetiva hemos presupuesto de antemano, como su

³⁸ Se podría replicar, aceptando que lo universal precede a lo particular, que debido precisamente a ello la unidad ya en todo momento presupuesta es *vacía*. Pero no considero esto como una objeción. Lo que nos une carece de un contenido sociohistórico; su contenido empírico, digámoslo así, es nulo. Pero el carácter procedimental de esta solidaridad primigenia no es un vicio ni un defecto *sino una virtud*, pues dicho aspecto no está al margen de un principio normativo. Esto constituye una virtud porque impide identificarlo ya sea con un criterio atemporal, que pretenda sustraerse a cualquier circunstancia concreta, o con una forma cultural de vida específica que se proponga ser universal para superar -dominando- a las otras. Por el contrario, junto con la *lógica de la investigación* y la *ética discursiva* he abandonado un tipo de racionalidad sustantiva (que acudía a la certeza de una supuesta naturaleza humana, tanto como al expediente de un método definitivo para encontrar la verdad) *por una nueva manera de entender qué significa ser racional*.

condición misma de posibilidad y validez, un principio regulativo cristalizado en la relevancia ineludible de una comunidad ilimitada de crítica lingüística que en el futuro (si no es que en el presente mismo) corregirá -o, inclusive, desaprobará- nuestro actual panorama de los problemas y de sus respectivas soluciones propuestas. Con esto se reconoce nuestra ineludible finitud: *la falibilidad intrínseca al ser humano*.

Como he apuntado, se puede afirmar que la racionalidad debe situarse en y definirse como la capacidad que tengan los interlocutores para aprender unos de otros. Pero enfatizar *la diferencia* en este caso podría a la larga ser contraproducente si no se toma en cuenta que no sólo hay programas teóricos en competencia cuya manera de abordar y resolver conjuntamente los problemas es distinta tomando en cuenta varias alternativas -por lo que ciertamente no todas las propuestas podrían ser válidas al mismo tiempo- sino que inclusive en lo que concierne a los conflictos entre sendas culturales, visiones del mundo y de la vida buena, nos encontramos por desgracia frente a la violencia ocasionada a partir de la incompatibilidad de orientaciones vitales antagónicas entre sí, en las que los miembros de una cultura particular degradan o caricaturizan a los de otra y viceversa. A esto se puede replicar desde luego que el diálogo es precisamente la negación de la violencia porque exige establecer una relación de apertura simétrica para la fructífera comunicación con el fin de que los interlocutores puedan aprender entre sí; pero a mi juicio esto sólo puede ser relevante si aceptamos de entrada entonces que quienes intenten dialogar presuponen a su vez que, al menos en principio, todos los participantes pueden estar equivocados. Como he señalado hace poco, el tacto, la prudencia acerca de qué elegir y qué rechazar, no basta por sí sola para solucionar con éxito el problema de la racionalidad. Por este motivo, y sin abandonar la médula de sus ideas, empero no me puede parecer del todo satisfactoria la posición que con respecto a estos problemas mantiene el maestro Velasco, cuya perspectiva la ha sintetizado del siguiente modo:

"El diálogo plural entre tradiciones o marcos conceptuales distintos puede conducir ya sea a *acuerdos racionales o al esclarecimiento y reforzamiento racional de puntos de vista dispares*. En todo caso, *la racionalidad* de los resultados de las confrontaciones plurales *dependerán de la capacidad de los miembros de cada tradición para aprender de otras ajenas, elucidar los presupuestos de la propia tradición y juzgar con prudencia cuáles de ellos conviene conservar y cuáles desechar y sustituir por otros nuevos*. En este sentido me parece importante señalar que la racionalidad del desarrollo de las tradiciones se basa tanto en la conservación de presupuestos [...] claramente elucidados y explícitamente reconocidos y aceptados, como en la crítica y modificación de otros presupuestos, y (que) llega incluso a apropiarse de elementos tradicionales ajenos"³⁹ (subrayado mío).

A esto se pueden hacer muchas observaciones. Por ahora sólo puedo reparar en dos aspectos; primero, que la búsqueda en la diferencia, o el reiterado impulso hermenéutico hacia la misma, presupone la unidad (no entendida desde una perspectiva ontológica); pues sin ésta, el fervor por aquella *carecería de sentido*. Sin la unidad, que orienta y otorga sentido socialmente aceptado, no es posible reconocer, en el marco de una discusión interpersonal (tanto sobre visiones culturales ajenas como en lo que se refiere a distintas tentativas teóricas), la diferencia. Y, segundo, que aceptar la importancia que para estos procesos tiene la crítica nos conduce forzosamente a plantear el problema acerca de los presupuestos inherentes a la argumentación.

³⁹ A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, (1997), p.22 y 23.

Si las preguntas por lo que nos une y por lo que nos distingue se consideran de forma aislada, tarde o temprano se acabará negando al otro. Lo principal consiste, a mi juicio, en tomar conciencia de que *no podemos plantear cada pregunta de manera inteligible separándolas entre sí*. Cada una presupone a la otra.

CAPÍTULO DOS

**-CONSIDERACIÓN TEÓRICA PRINCIPAL:
VALIDEZ Y ORIGEN-**

APUNTE JUSTIFICATIVO

Aquí abordo las consecuencias que se desprenden a partir de la reflexión principal en lo que respecta a la filosofía, la historia y la sociología de la ciencia: la construcción social e histórica del saber no trae aparejada la garantía de su posible validez. Planteo enseguida cuál es el objetivo o propósito tanto de la reflexión filosófica sobre el quehacer científico (epistemología) *vinculándola* con el problema acerca de cómo es posible *aprender* de la historia en esa misma orientación cultural; añado después que la intersección entre ambas radica en la tarea del sociólogo, denominando *contexto social de examen crítico sobre la validez* al principal foco de atención en su labor. Formulo dos preguntas como puntos de referencia para la investigación sociológica y examino también las principales posiciones que se han presentado al lidiar con estos problemas. Por ejemplo, durante el subapartado 2.1.2. esgrimo algunas objeciones a la vertiente "realista" en la sociología de la ciencia con el fin de acotar mi propia posición al respecto; a su vez muestro cómo se ha malinterpretado el llamado "teorema" acerca de la posible definición de una circunstancia.

2.1. Filosofía, historia y sociología de la ciencia.

La discusión que propongo, junto con las ideas que esgrimo a continuación, se vinculan con tres problemas que se desprenden de -y, creo, enriquecen a- la filosofía de la ciencia, reflexionados, en este caso, desde la sociología: *la verdad, la crítica y la intersubjetividad*. Desde luego, no es posible atenderlos sin un previo examen -que, admito, no se propone abarcar todas las opiniones presentadas- sobre el abanico de ideas al respecto en el ámbito filosófico. En este punto sostendré que *detrás del problema de la objetividad se perfila la sociología de la ciencia*. Los problemas que he señalado son todos complementarios e interdependientes. Me ha parecido provechoso plantear el proyecto, a largo plazo, de una investigación a nivel de análisis -al menos por ahora- sobre la posibilidad sociohistórica de proponer y, en especial, discutir, criterios racionales para el examen, realizado en condiciones de copresencia, sobre la *validez* de los sistemas teóricos o interpretaciones de lo real planteados durante el trajín científico.

Como punto de partida he considerado que *el principal papel de la filosofía de la ciencia consiste en examinar cuáles son las presuposiciones que logran satisfacer la exigencia de racionalidad para dicha constelación cultural*. Entiendo por aquélla el ejercicio de la *crítica interteórica*, es decir, *el examen sobre la validez de las propuestas para entrever lo real*. La filosofía de la ciencia, como teoría del conocimiento, se propone explicar *cómo avanza el saber científico y qué lo distingue de otros ámbitos*. Asumo que el problema de la epistemología es el de dar cuenta de la racionalidad del avance científico, del desarrollo y mejora paulatina de los cuadros que intenten plasmar la realidad. Podemos entenderla, así, como un conjunto de propuestas, no exentas de contenido normativo, con el propósito de *suscitar una atribución social de sentido que oriente al ejercicio en dicho ámbito*; son formas de interpretar la actividad científica para así dar cabida a una definición socialmente construida acerca de cuál es la situación al emprender dicha labor, cuáles son sus objetivos y, en fin, de qué presuposiciones dependen éstos. Aclaro que así veo las cosas desde la sociología. Se trata de mi particular punto de vista. Sin embargo, es evidente que mi perspectiva se halla corroborada, desde la filosofía, por la llamada *lógica de la investigación*. Desde 1934 (y en franca oposición a la denominada 'naturalización de la epistemología') ésta ciertamente considera y subraya que las reglas metodológicas se deben

entender como acuerdos socialmente alcanzados, es decir, como *convenciones*.⁴⁰ Quien pretenda "describir" lo que "realmente sucede" durante el ejercicio de la ciencia corre el peligro de no percatarse de que el resultado de sus investigaciones no podrá ser tomado en serio más que como una *propuesta de convención* —aunque, por cierto, quien así proceda no vea su meticulosa descripción como tal, sino como el mero registro de lo que "sucede".

A mi juicio, el papel de la experiencia, junto con el análisis reflexivo de los *estudios históricos*, comportan para la filosofía de la ciencia suma importancia en tanto que su pormenorizado examen pueda arrojar luz sobre los factores socio-históricos sin los cuales la racionalidad dialógica, crítica, interpersonal, sería imposible. Por consiguiente, *he intentado señalar que la síntesis entre la filosofía y la historia de la ciencia puede llevarse a buen término siempre y cuando aceptemos que la sociología se ocupa de investigar aquellos factores, mostrando así cuál es la posibilidad social de la crítica, cuáles son las condiciones sociales que dan cauce al proceso crítico de examen sobre la validez tentativa de un conjunto plural de visiones acerca del mundo.*⁴¹

2.1.1. Objetividad y argumentación.

El principal aserto del racionalismo crítico estriba, a mi parecer, en enfatizar que es mediante el diálogo, la crítica y las discusiones en el nivel de la intersubjetividad, como avanza el conocimiento científico. Se trata de un proceso *dialéctico* [y me refiero a este último término con base en su significado original.] Si bien no sería correcto considerar tal propuesta como algo novedoso, la manera como se ha llegado a ella, en cambio, sí lo es.

⁴⁰ Cfr. K.-R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, (1934), Primera Parte "Introducción a la lógica de la ciencia", Capítulo II "Sobre el problema de una teoría del método científico", Secciones 10 y 11, "Planteamiento naturalista del teoría del método" y "Las reglas metodológicas como convenciones" — respectivamente. Aunque, para ser exactos, estas ideas ya las había expuesto su autor en 1933; consúltese *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, (Basado en Manuscritos de 1930-1933), (1980); cotéjese especialmente del Segundo Libro: "El problema de la demarcación (experiencia y metafísica)", en el Tomo Segundo, la Segunda Parte (Fragmentos de 1933), VII: "El problema de la teoría del método", 1.-"Teoría del método y posibilidad de una refutación", p.485 y ss.

⁴¹ Y esto me separa del reiterado énfasis de Kuhn en cuanto a la separación entre la filosofía y la historia de la ciencia, aun cuando él mismo afirme que la historia pueda "...serle útil al filósofo de la ciencia y quizá también al epistemólogo, y todo ello de maneras que trascienden su papel clásico de fuente de ejemplos relativos a posiciones ocupadas de antemano" (p. 28), pues decir "...que la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia tienen objetivos diferentes es sugerir que no hay nadie que pueda practicarlas al mismo tiempo. Pero no se sugiere que haya dificultades tan grandes que no puedan ser practicadas alternadamente, trabajando de tiempo en tiempo en problemas históricos y de cuando en cuando sobre problemas filosóficos. Como es obvio que mi manera de trabajar es esta última, creo firmemente que tal cosa puede hacerse" (p. 29). A diferencia de este pensador, mantengo que ambas disciplinas *no difieren en sus objetivos*. A mi juicio, *es precisamente su misma orientación lo que las une*. Sostengo que tal objetivo estriba en que, *con base en la tarea del sociólogo, se investigue cuáles son los factores históricos que posibilitan la crítica interpersonal sobre la validez entre distintas e incompatibles propuestas teóricas*. Conviene, pues, deslindar desde ahora mis ideas de las de este autor; Cfr. T.-S. Kuhn, *La tensión esencial*, (1977), Primera Parte: "Estudios historiográficos", Capítulo I: "Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia", p. 27 y ss.

En este orden de ideas, es claro que la crítica y las discusiones no se desenvuelven en el vacío. La crítica se suscita dentro de una comunidad científica, es decir, en el contexto de una agrupación de científicos vinculados entre sí por ciertas normas, valores y presuposiciones filosóficas comunes, cuyo objetivo central consiste en proponer soluciones a enmarañados conjuntos de problemas, ambiguos casi siempre, los cuales pueden ser de índole teórica o práctica al unísono (está ya plenamente aceptado que los problemas "prácticos" y "a la vista de todos" presuponen marcos conceptuales). Existen, por ende, *factores sociales que posibilitan tales discusiones*. Son éstos los que me interesan.

[Quizá convenga referir de forma sucinta lo que *no* me propongo llevar a cabo en este proyecto. Esto puede contribuir a evitar presentes o futuros malentendidos.

1. En primer lugar, *no* pretendo conformar un "recetario" de normas o reglas con el fin de propiciar la objetividad científica, sino, más bien, problematizar cuáles factores entran en juego en tal ejercicio y proponer tentativamente cuáles encauzarían un mejor desarrollo en el mismo; todo esto, desde un punto de vista *racional* de la actividad científica. Por ello, señalaré, asimismo, aquello que la pudiera perjudicar. No estoy a favor de un conjunto de reglas de -¿buena?- conducta de las cuales los científicos no pudieran prescindir. Me propongo más bien enfatizar -y acaso crear conciencia sobre- los problemas originados por la complejidad a que se hallan sometidas las discusiones y la crítica en el marco de la comunidad científica: los problemas de la intersubjetividad. No me parece descabellado mencionar que el interés por ellos puede contribuir al desarrollo de la ciencia; y esto puede ser así especialmente en relación a las ciencias sociales.

2. Asimismo, la cuestión acerca de si son científicos los estudios e investigaciones sobre la sociedad *no* la he planteado en este proyecto. No pretendo 'demostrar' que la sociología es científica. Esto, creo, ya ha sido resuelto hace tiempo. La sociología pertenece a la faena científica al menos por dos aspectos cruciales:

- a) Participa en la búsqueda de la verdad (incluso cuando llegue a despotricar contra este objetivo); y
- b) Elabora explicaciones y, dentro de éstas, predicciones, que resultan contrastables.

Si hay algo prototípico, por decir así, en la ciencia, esto es que sus proposiciones (junto con aquel entreverado amasijo de hipótesis coherentes entre sí que constituyen a un sistema teórico) sean contrastables: *abiertas a la crítica*.]

2.1.2. El saber socialmente edificado no es empero socialmente válido *a priori*. ¿Cómo es posible aprender de la historia de la ciencia? ¿Qué papel juega la filosofía?

Un argumento indispensable para este propósito consiste en señalar lo siguiente: si bien podemos aceptar que el saber científico es una construcción social, no es posible inferir de esta situación que tal saber, socialmente edificado, sea, del mismo modo, *socialmente válido a priori*. El saber científico social e históricamente erigido y consolidado puede ser

también *socialmente erróneo*.⁴² Esta sencilla reflexión nos remite al proceso histórico, interpersonal, mediante el que se someten a examen crítico las tentativas por vislumbrar la realidad. Se trata, así, del problema de la *validez* analizado desde una torre sociológica. Dado que, en suma, me preocupa la validez posible de las construcciones sociales de la realidad, llamaré, por tanto, *contexto social de examen crítico sobre la validez de los sistemas teóricos*, es decir, de las tentativas por entrever lo que es -en todo momento- ajeno, inalcanzable, al problema para cuyo examen he formulado las preguntas que más adelante planteo.

Pero antes conviene hacer una precisión. En mi tesis afirmo que el estudio sobre los factores sociológicos externos que posibilitan la actividad científica es, asimismo, el estudio de las condiciones sociales que posibilitan la racionalidad, entendida como crítica, vinculándose así con el problema de la objetividad e impidiendo -o señalando las consecuencias no deseadas de- la desmesura escéptica. De ningún modo pienso que el llamado contexto de descubrimiento nos "muestre" cómo se desenvuelve "realmente" la actividad científica, determinando así, con ayuda de la investigación histórica, no lo que la ciencia debería ser, sino lo que "es". Semejante opinión resulta, por lo menos, angelical. El tan manido *context of discovery* lo interpreto, más bien, como el contexto social de evaluación, el cual sí se relaciona con las llamadas condiciones existenciales o sociohistóricas en las que se lleva a cabo el trabajo científico, aunque no suponiendo erróneamente que éstas revelen los sucesos "verdaderos", es decir, acordes por completo a los "hechos históricos", *sino subrayando que la investigación de tales condiciones sólo es pertinente si consigue dar cuenta de los factores que, en el nivel de la intersubjetividad, posibilitan la crítica -pues en ella descansa el avance de la ciencia entendido como búsqueda de la verdad*. De esta forma he intentado conciliar al explosivo contexto de justificación con la controvertida historia externa.⁴³ Así, mi posición se encuentra orientada por una exigencia normativa que incumbe, desde luego, no a las cosas "tal y como son" sino, más bien, tal y como *deben ser*: hay en mis ideas un núcleo deontológico. Como ya me he extendido en este punto, bastará señalar aquí lo que sigue. Debe ser posible proponer criterios de evaluación para los sistemas teóricos o, en un nivel inferior, exponer un mismo sistema teórico frente a otros, de tal modo que la discusión discurra con fluidez y sea prolífica. En términos negativos: debe ser posible someter a crítica tanto nuestras imágenes sobre lo real como los criterios mismos utilizados para contrastar dichas tentativas *sin* que haya agresión interpersonal de por medio. Ahora bien, es obvio que no resulta factible estipular un criterio único cuya bondad se vuelva inobjetable, esto es, atemporal, y gracias al que se pudiera garantizar de antemano la forma como debieran llevar a cabo su tarea los investigadores. *Ofrecer algo afín es un dislate*. También la racionalidad, podemos expresarlo así, "...está enamorada de las creaciones del tiempo".

⁴² Con esto me alejo no sólo de lo argumentado en *La estructura de las revoluciones científicas*. (1962), sino también -y sobre todo- del llamado *programa fuerte* para la sociología de la ciencia, defendido por D. Bloor, "El programa fuerte en la sociología del conocimiento" (1976); y B. Barnes, "El problema del conocimiento" (1977). Comparto el desdén de Popper, Lakatos, y Kuhn por esta orientación sociológica.

⁴³ A mi parecer, considero un grave error afirmar que Kuhn haya realizado semejante conciliación. Según nos narra este autor, resulta que Koyré le comunicó en una carta antes de morir que en su libro de 1962 había "unificado la historia externa e interna", y, en ese momento, Kuhn comprendió "que tenía razón"; pero este juicio, tanto del maestro como del alumno, a mi entender fue *sobremano precipitado*. Para percatarse de ello bastaría repasar las ideas de Kuhn en el artículo citado en la nota anterior. De cualquier modo, más adelante someto a examen sus ideas con más calma.

Creo que es útil referir en este contexto un ejemplo que proviene de la sociología política, pues se vincula también con los estudios abocados a la ciencia. A menudo los expertos afirman que su labor consiste en describir "la realidad", con lo cual quieren decir que sus análisis logran adentrarse en lo real sin incurrir así en ineficaces evasiones idealistas. Se supone que con ello también alcanzan un tipo de "objetividad" en sus estudios que supera -al mismo tiempo que se deslinda de- los prejuicios y ensoñaciones del sociólogo orientado por una reflexión filosófica -y, por tanto, supuestamente ajeno a una situación "concreta". Pero... ¡ojalá uno pudiera estar tan convencido cuando se afirma que alguien (por ejemplo, un especialista) haya podido alguna vez aprehender la realidad de manera definitiva e inapelable! Pues no sólo es evidente que no es el caso, sino que además se puede afirmar *que está bien que así sea* (aunque, desde luego, acepto de buen grado que siempre se presentan investigaciones que son mejores que otras); porque si supiéramos qué es la realidad no habría ciencia. El milagro de nuestra labor descansa en el hecho de que precisamente *no sabemos a priori* con qué nos vamos a enfrentar -y con esto no desconozco, claro está, el papel de las tradiciones en que se ha acumulado el valioso trabajo de nuestros predecesores; sólo subrayo que debemos encararlo críticamente. Porque *la realidad es una convención* -y, como tal, bien puede resultar errónea. La objetividad depende de la crítica y no de una supuesta descripción neutral acerca de lo que "realmente sucede". Hay que recordar, por ejemplo, la simpática ingenuidad del fundador del realismo político cuando afirmaba describir al político no como debería ser sino -recalcaba- tal y como realmente *es*, teniendo como premisa fundamental una, por desgracia todavía influyente, concepción sobre la "naturaleza humana": la que exige partir del presupuesto de que todos los hombres son egoístas y malvados. Pero que las cosas hayan sido así *en su época no significa que deban ser así en la actualidad*; además de que tal *presupuesto filosófico* se vuelve sencillamente *absurdo* cuando advertimos que, utilizándolo, podríamos explicar tanto la brutalidad de César Borgia como los actos de la Madre Teresa de Calcuta -pues de esta última siempre se podría decir que lo que buscaba en "realidad" no era ayudar al prójimo sino, por el contrario, conseguir fama y renombre, o sea, prestigio. Y, ya se sabe, la fama es egoísta. La tesis fuerte de aquél teórico florentino (del que se dice que es el fundador de la reflexión política moderna), sustentada en la opinión de que existe algo así como un sustrato natural incommovible en el ser humano, es un saco en el que se puede arrojar cualquier cosa y, por consiguiente, al menos en el terreno de las humanidades, resulta absurda.

Al experto se le puede recordar por ende que no existe *un* análisis, sino muchos y muy variados puntos de vista, a menudo incompatibles y ciertamente nunca definitivos. El ámbito en que trabajamos está mucho más expuesto al error y a las confusiones de lo que podríamos creer: cualquier análisis carece del objetivismo tan perseguido por los teóricos del siglo XIX -quienes apostaron todo por la certeza, ya no en una "naturaleza humana", pero sí sustentada en el éxito alcanzado por la física o por la química de su tiempo (de ahí que lo universal para ellos haya radicado en la búsqueda y, sobre todo, en la supuesta consecución de leyes definitivas que extrañan con base en la pormenorizada descripción de regularidades acerca de sucesos determinados).

Por lo demás, como he advertido, hay una vertiente en la sociología de la ciencia muy cercana a este "realismo". Quienes defienden este punto de vista suelen reducir el objetivo de la investigación al análisis descriptivo de los procesos mediante los que la "violencia simbólica", las "relaciones de poder", y, con mayor precisión, las estrategias que se utilizan con el fin de que se pueda manipular a los demás en aras de poseer cada vez mayor "capital

simbólico”, se lleguen a cristalizar en el prestigio que facilita la correlación de mando-obediencia en el conjunto de las interacciones para cada ámbito cultural (por ejemplo, para el “campo” de la ciencia); para esta orientación la lucha sutil, maquillada (que sin ser violencia física no por ello resulta menos eficaz) constituye el aspecto crucial en la sociedad y se realiza en pos del incremento de “capital simbólico” en cada dominio de la cultura en específico, teniendo como premisa fundamental que el prestigio es el motor de la movilidad vertical. Como un contexto histórica y espacialmente bien delimitado, que ostenta su propia “lógica”, un “campo” es el escenario de un entramado complejo de relaciones de poder y dominación; por ende, el conocer las “leyes” de un campo particular nos habrá de mostrar *cómo se lleva a cabo* la “lucha simbólica” por el poder (es decir, por el prestigio).⁴⁴ Así, un análisis minucioso de un “campo” particular *tendría que* arrojar luz sobre el conjunto de estrategias utilizadas por los participantes con el propósito tácito de dominar a los demás y así alcanzar sus fines respectivos. Y, con base en estos presupuestos teóricos, la argumentación, los procesos de examen sobre la validez (ya sea en la ciencia o en la política) y, sobre todo, la crítica interpersonal pacífica, exenta de agresión socialmente aceptada, no pueden ser considerados más que como un idealismo angelical y que distorsiona, ocultando, lo que “realmente sucede” -además se puede interpretar que el teórico que enfatice el papel de la crítica en contra de las relaciones de poder en realidad quiere o desea dominar a los otros al intentar convencerlos, es decir, al proponerse alcanzar un acuerdo general sobre lo que él mismo plantea (aunque irónicamente, de esta objeción tampoco escapa el mismo realista); y esto es consecuencia de que este sociólogo realista

⁴⁴ Cfr. P. Bourdieu, *Los usos sociales de la ciencia*, (2000), Capítulo I, “El campo científico”, (1997). Este ensayo comienza con una afirmación *que considero por completo errónea*. Según su autor, la “...sociología de la ciencia reposa en el postulado de que la verdad del producto -se trata de ese producto muy particular como lo es la verdad científica- reside en particulares condiciones sociales de producción; es decir [...] en un estado determinado de la estructura y del funcionamiento del campo científico. El universo “puro” de la ciencia más “pura” es un campo social como otro, con sus relaciones de fuerza, sus monopolios, sus luchas y sus estrategias, sus intereses y sus ganancias, pero donde todas estas invariancias [¡] revisten formas específicas.” (p.11-12, énfasis mío). Con esto resulta evidente cómo la obra de Bourdieu *pretende sustraerse a la crítica*, pues quien cuestione esta “lógica de los campos”, se podría argüir, sólo busca, con un desinterés aparente, conseguir su propio prestigio y, por tanto, su propio beneficio que se traduciría así en un incremento de “capital simbólico” y de influencia (o dominación) frente a los otros competidores o colegas de su ámbito. Con todo, *pareciera que este autor afirma seriamente que esto ya siempre sucede*. Si no, ¿cómo podríamos entender el siguiente párrafo?: “En la práctica cotidiana, la lucha entre el objetivismo y el subjetivismo es permanente. Cada cual busca imponer su representación subjetiva de sí mismo como representación objetiva. El dominante es el que tiene los medios de imponer al dominado que lo perciba como exige ser percibido. En la vida política, todo el mundo es objetivista contra sus adversarios. A fin de cuentas, siempre somos objetivistas frente a los demás.” [Esto último aparece en “La paradoja del sociólogo”, Cap. 7 de *Cuestiones de sociología*, 1984, p. 93.] Se podría replicar a mis objeciones que antes de que intentemos cambiar las cosas hay que describirlas tal y como son -y así lo hace Bourdieu en su (2000), Capítulo 2, p. 123. Mi respuesta a ello estriba en que el objetivo de la sociología de la ciencia depende ineludiblemente de ciertas premisas teórico-metodológicas, las cuales *lo constituyen*. Pero Bourdieu se propone la “emancipación” *presuponiendo que las cosas son -y han sido- siempre así*. Desde luego, lo que “es”, sostiene, no puede implicar que deba ser así. Y la contradicción se agudiza porque es tan ingenuo suponer que lo real es lo que “salta a la vista” como confiar en la incorruptible objetividad de los estudios sociológicos cuyo éxito, se nos informa, consiste en develar la verdadera naturaleza de los campos, pues el sociólogo muestra lo que “es”. Pero si, en cambio, aceptamos que las descripciones del sociólogo no son más que interpretaciones de la realidad, podremos considerar la forma como pudieran influir en la conducta de las personas. Y esto es así aun cuando se afirme que tales estudios deberían abolir las relaciones de dominación que están, ya siempre, detrás del sentido común pues... ¿cómo hacerlo si la sociología misma participa de tales relaciones de dominio?

sigue reflexionando en los términos de un análisis estrictamente *descriptivo* —y, a su vez, esto significa también que mantiene una noción sobre la objetividad científica actualmente inadmisibles.

Pero ¿no hay una *petición de principio* detrás de dicha perspectiva teórica? Porque si sabemos ya tantas cosas acerca de la sociedad, es decir, si conocemos de antemano muchas (y, por lo visto, las más importantes) de las “leyes” de cada “campo”, entonces... ¿*qué sentido tendría emprender una investigación empírica, histórica, acerca de algún contexto social ajeno al nuestro?* Para esta vertiente los resultados los hemos obtenido *antes de emprender* cualquier investigación. Puesto que la faena “descriptiva” nos ha informado ya de muchas cosas... ¿pareciera que los sociólogos “realistas” ya saben *a priori* lo que van encontrar!; pero para evitar caer en el abismo, ellos pueden salir del atolladero, me parece, sólo si se enfrentan a una curiosa —¿o desgarradora?— disyuntiva : a) o aceptan que las cosas “son así”, tal y como las han “descrito” previamente, y con ello cancelan toda oportunidad de *aprender* de los otros, de culturas y tradiciones distintas a las suyas, b) o aceptan, como he dicho más arriba, que el milagro de nuestra labor como sociólogos estriba precisamente en que no sabemos *a priori* con qué nos vamos a encontrar, y, con ello, todas las “leyes” de los “campos” se les revelan como lo que realmente son: un conjunto de interpretaciones históricas particulares de las que no se pueden inferir enunciados universales —pues ¿por qué mi análisis de una asociación en Francia tendría que arrojar los mismos resultados —es decir, resultados expuestos siempre en el marco de una lucha encarnizada y tácita por el poder— que un análisis de una comunidad en otro contexto cultural?; y preguntas análogas pueden formularse en lo que concierne a la investigación en sociología de la ciencia. No debemos olvidar que los problemas teóricos (metodológicos o filosóficos) son *constitutivos* a los resultados de nuestras investigaciones históricas: éstas reciben su impronta como si de una huella digital se tratara. Además, supongamos que en alguna comunidad científica se llegara a definir cada situación con base en tales presupuestos teóricos. Independientemente de que sean correctos o no, tal atribución interpersonal de sentido tendrá como resultado efectos imprevistos sobremanera ‘reales’, esto es, ‘verdaderos’.

Sostengo así que la sociología de la ciencia se ocupa de la siguiente cuestión:

‘¿Cuáles son los factores sociales que, en el nivel de la intersubjetividad, posibilitan la crítica (ya sea tanto de los sistemas teóricos como de los criterios propuestos para sus respectivas evaluaciones)?’

De esto último se desprende lo siguiente:

- ¿Qué factores interpersonales a nivel de análisis es necesario considerar para dar ‘pleno’ cauce al progreso racional de la ciencia?
- ¿Qué aspectos concurren y cómo se relacionan, de qué presuposiciones se derivan éstos y cómo se entrelazan para suscitar, en vez del relativismo, un ambiente plural y crítico en el que pueda desenvolverse la actividad científica?
- ¿Cómo allanar y esclarecer el problema de la intersubjetividad con el propósito de permitir una mejor explicación y comprensión sobre las condiciones sociales en las que se desarrolla el avance del conocimiento: el diálogo, la crítica, la confrontación de argumentos y la continua toma de decisiones implicada por la faena científica, entendida esta como búsqueda de la verdad y resolución progresiva de problemas?

- ¿Cómo conciliar la estabilidad (cohesión social) con la crítica y discusiones acerbadas durante el ejercicio de la ciencia?, ¿cómo es posible la unión entre los miembros de la comunidad científica?
- ¿Cómo se traduciría tal solidaridad en el proceso discursivo que someta las tentativas teóricas a un 'paredón crítico', en el cual se elijan las mejores, aunque tan sólo de manera provisional?
- ¿Cómo está formado el contexto interpersonal en el que se confronten argumentos, se critique y se contraste empíricamente un conjunto de teorías intentando predecir, explicar o comprender un problema o un conjunto de los mismos?
- ¿Qué papel tienen los valores (en especial la noción de verdad) en el proceso social de discusión?
- ¿Cómo se cristalizan vínculos de unión entre los científicos, investigadores, que impidan la intolerancia y la agresividad ocasionada por no compartir los mismos o semejantes puntos de vista sobre la interpretación de distintos problemas, dada la creciente complejidad imbricada en ellos?
- ¿Qué factores posibilitan la discusión y cuáles, por el contrario, la reprimen, degeneran y anulan?
- ¿Cómo evitar el relativismo?, ¿qué relación hay entre el problema de la objetividad en el tráfago científico y aquél?

No es necesario advertir que ninguna respuesta a las anteriores preguntas podrá ser unívoca.

2.2. El problema de la racionalidad es el problema del sentido. Objetividad científica como crítica institucional.

La lógica de la investigación concibe el problema de la objetividad científica como estrechamente vinculado con el carácter social e institucional del ejercicio en tal orientación de la cultura. La objetividad no depende del científico a solas, sino de la situación interpersonal imprescindible en la indagación científica. Depende de la crítica y, por tanto, de que ningún sistema teórico deje de ser susceptible de examen sobre su presumible validez en el terreno competitivo de una pluralidad de interpretaciones en torno a lo real. Hablar de 'interpretación' o 'imagen tentativa', o sea, conjetural, sobre la realidad, significa *asumir* el principio acerca de la inherente falibilidad en cualquier discusión. A mi juicio, lo que el racionalista *heterodoxo* [me valgo de este último adjetivo porque ya desde la época de los treinta el filósofo proporcionó una *novedosa manera* de entender lo que significa ser racional] no consiguió advertir fue que en el problema del origen pueden investigarse las condiciones sociales de posibilidad de la crítica y del proceso de examen *inter-teórico*.⁴⁵

⁴⁵ Y, con todo, esto *no es del todo correcto*: ya en sus primeros escritos sobre teoría política Popper subraya la importancia de ciertos factores históricos, es decir, sociales, (como, por ejemplo, un régimen político socialdemócrata como condición indispensable para el desarrollo de la ciencia que permita la libre

Pero esto no es una concesión al muy actual viraje rumbo a los estudios históricos sobre el quehacer científico: en mi propuesta pongo de relieve que las investigaciones en sociología de la ciencia se plantean con base en específicas presuposiciones filosóficas, siempre sujetas a examen, concediendo prioridad al problema de la *validez (quaestio iuris?)* sobre el de la comprensión hermenéutica del origen. La lógica de la investigación *precede* a la historia de la ciencia. *Describir es proponer*. Debo añadir algo más: se puede replicar a esto que en el ámbito científico cualquier proceso de examen discursivo (validez, verdad) requiere necesariamente la previa comprensión o aprendizaje sobre la génesis de lo que se pretende poner en tela de juicio. Aunque esta objeción sea plausible no me convence. De esta perspectiva, a mi juicio, no podemos extraer la conclusión errónea de que todo se ha de reducir a la dilucidación genética. Más bien lo contrario es atinado: aprehender el significado y el sentido de, por ejemplo, cierta imagen acerca de la realidad, un sistema teórico, con base en un proceso que nos permite sumergirnos y participar, por decir así, en su creación, bebiendo de la fuente gracias a la cual pudo suscitarse y emerger, originarse; tal proceso se encuentra, de cualquier manera, *supeditado a la crítica*. La discusión en la que se examina la validez de una específica visión del mundo no es tanto un aprendizaje (entendido como la apertura y plena receptividad con respecto a lo que el otro, que aquí ocupa el lugar de una visión teórica, tiene que comunicarnos) como *si* una confrontación de argumentos en pos de la verdad. El proceso de aprendizaje sumamente receptivo, junto con la comprensión hermenéutica que implica, es siempre parcial e inútil sin aquélla.

Por *premisa heurística* entiendo principalmente el punto de referencia que guía las investigaciones. Un problema es relevante si consigue ser el punto de referencia con ayuda del cual se orientan aquéllas (la sociología comprensiva, por ejemplo, le adjudica esta función a la herramienta metodológica de construcción de *tipos ideales*). La premisa heurística en esta labor radica pues en el problema de la objetividad. Debido a esto último, sostengo que el racionalismo crítico, *su propuesta filosófica, desemboca en sociología de la ciencia*.

Como he señalado antes, para la lógica de la investigación la objetividad estriba en que ninguna teoría se sustraiga a la crítica intersubjetiva, pues todo el saber científico es conjetural, hipotético: falible. Este es el punto de partida. La crítica, su posibilidad, ejercicio y función, tiene como trasfondo el diálogo y las discusiones llevadas a cabo en un contexto interpersonal. Ahora bien, el *problema de la verdad* lo planteo aquí desde una perspectiva sociológica (que, por cierto, en este punto se encuentra ausente en la llamada *psicología de la investigación*): la entiendo aquí como un *valor*, como una *idea regulativa* (Kant, Durkheim, Apel) cuya relevancia es *práctica*. La búsqueda de la verdad, sostengo, es lo que *mantiene unida a la comunidad científica*. Tal búsqueda posibilita la objetividad científica, esto es, la crítica. *El problema de la racionalidad es el problema del sentido*. La verdad, desde este punto de vista, incide en las condiciones socio-históricas que posibilitan el ejercicio de la crítica, ya que proporcionan sentido u orientación (no sólo interna sino institucional) a las relaciones e interacciones en el marco de la comunidad científica, *cohesionándolas*.

publicación de ensayos en revistas especializadas) para el desempeño cabal de la objetividad. Pero, a diferencia de él, mi tesis enfatiza que es la sociología de la ciencia la encargada de esta tarea poniendo especial atención en el problema de la crítica en condiciones de co-presencia.

Este estudio resulta sobremanera teórico; no obstante, apoyo mi tesis con base en el argumento esgrimido de manera explícita por William Isaac Thomas en cuanto a la relevancia estrictamente práctica de la manera como sea definida cualquier situación en términos sociales, lo cual incluye, claro está, el nivel de lo intersubjetivo. Dicha definición de una específica circunstancia brinda, a su vez, sentido a la misma. Resulta posible apoyar mi ensayo en el siguiente "teorema" sociológico:

*"Si los individuos definen la situación como real, esta es real en sus consecuencias."*⁴⁶

Así, para afirmar que la relevancia del presente estudio sobre sociología especializada en el ámbito científico no es baladí, la he expresado con ayuda de otra pregunta, dependiente de la planteada antes y con la misma importancia pese a su tono negativo:

'¿Qué sucede cuando los individuos, grupos o asociaciones, en el marco de una comunidad científica, definen cada situación, de manera formal o funcional, con base en presuposiciones relativistas?'

Si se llegara a objetar el carácter sumamente abstracto de mi tesis y, con ello, su pérdida del contacto con "la" realidad, encerrándose así dentro de una torre de marfil, sólo bastaría recordar a quien haya sugerido tal crítica la pregunta antes expuesta. No puedo advertir, recorda el momento, nada más práctico en los estudios sobre sociología de la ciencia que esta pregunta, en la que aplico el mencionado "teorema" al conjunto de relaciones y correlaciones suscitadas en el ejercicio de la ciencia. De paso: es posible esgrimirla, por ejemplo, frente a la muy desafortunada y rebelde (o, más bien, berrinchuda) tesis de Paul Feyerabend: "anything goes". Pues, ¿qué sucedería si alguna comunidad científica definiera cada circunstancia con base en dicha presuposición? La respuesta es obvia: sencillamente no habría comunidad científica. (Por lo demás, conviene aclarar que sólo confrontándola con casos extremos -como ciertamente lo es el malogrado *anarquismo metodológico*- se podría considerar la anterior como una pregunta meramente retórica.)

Conviene precisar algo sobre esto. Una posible objeción a dicha pregunta podría consistir en sospechar su ingenuidad al no advertir que los participantes de la ciencia actúan con base en muchos más factores (y nunca debido a uno solo), entre los que las presuposiciones filosóficas únicamente suelen ser un simple y anodino fragmento. Considero acertado lo primero pero erróneo lo último. En un mundo en el que no hay hechos "puros", en el que no hay datos libres de teoría o "neutros", no podemos tener la comodidad (¡y menos aún en las ciencias sociales!) de contemplar con desdén el papel de las ideas y, por tanto, de las interpretaciones en el transcurso del proceso, ciertamente interactivo (*multifactorial*), en el que tienen lugar los problemas de la sociedad. Y esto es todavía más importante si pensamos en la agrupación de científicos, ya que es ahí, precisamente, en donde más pululan las ideas y en donde las presuposiciones filosóficas resultan más efectivas.

⁴⁶ Para esto, consúltese de R.-K. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, (1949), Segunda Parte, Capítulo XIII: "La profecía que se cumple a sí misma", p. 505 y ss, tr. Formulada en su idioma original el mencionado aserto dice así: "If men define situations as real, they are real in their consequences." Cfr. Del mismo autor *On social structure and science (Edited and with an Introduction by Piotr Sztompka)*, (1996), II: Social structure and its vicissitudes; Structural Complexes and Contradictions; Paradoxes of social process, 16: "The Self-Fulfilling Prophecy", p.183 y ss.

Ahora bien, para impedir que la cuestión aquí planteada se vuelva trivial o absurda al suponer, sin justificación alguna, que llegue a ser *suficiente* para resolver los acertijos de la sociología de la ciencia (lo cual en ningún lugar he supuesto), se requiere, a mi juicio, de un *proceso de argumentación constante* en el seno de la comunidad científica, con el propósito de contrarrestar la repetición irreflexiva de eslóganes (imbricados estos últimos hasta la médula entre, por ejemplo, algunos marxistas, que los recitan una y otra vez, a todas horas y sin descansar, pensando acaso que con ello, algún día, provocarán la tan anhelada revolución). O en otras palabras: para no anquilosar las ideas es menester una continua confrontación de argumentos que vuelva reflexiva, consciente, la definición de cualquier circunstancia en el transcurso del trabajo sin dar cabida, así, a la simple imitación extralógica. El *problema principal*, pues, sigue siendo el que he formulado antes en esta pregunta: *¿cómo suscitar la argumentación crítica en el marco de la comunidad científica?* Lo que se refiere a la interacción entre las ideas y las acciones puede examinarse, ya a profundidad, con ayuda de las aportaciones realizadas para solucionar este problema principal.

De cualquier modo, lo inaceptable radica en pretender que la historia "muestra" sin ningún problema en *qué* estriba "realmente" el ejercicio de la ciencia. Esto ocasionaría recaer en el positivismo más chato, burdo e insostenible. En algunas ocasiones, detrás de éste, se suele encontrar la no muy novedosa tesis que estriba en sostener la profunda y, digamos, subterránea eficacia de procesos históricos que, se supone, son independientes de la libertad individual, es decir, que están al margen del cambio y de la innovación que pudiera modificar su inexorable lógica. Esta tesis afirma que el o los agentes son incapaces de modificar la "dinámica general de la historia" (Mannheim). Y es importante notar que esta suposición no es un patrimonio exclusivo del pensador "progresista", pues a su contrincante también le resulta imprescindible. Porque si las cosas "han sido así" en el pasado, los "realistas" enseguida deducen (al "aprender" con "sensatez" de lo sucedido) que *así seguirán siendo en el futuro* (y precisamente por ello detestan por ociosa -y sonríen con sorna frente a- cualquier ensoñación idealista; pues para ellos ésta es "ahistórica" por antonomasia, es decir, ingenua). Por lo demás, y aunque ya argumentaré contra esto después, en nuestros días ya es bastante conocida la condición disparatada de dicha opinión (en ambas orientaciones políticas). En suma, insisto en que describir es proponer: las reconstrucciones históricas no pueden ser todas válidas a un tiempo. Siempre hay presupuestos teóricos -tácitos o no- en el transcurso y detrás de la actividad científica (inclusive -o, más bien, sobre todo- la llamada "ciencia aplicada"); por consiguiente, lo importante estriba en *tomar conciencia de ellos*. La hermenéutica filosófica, y también la lógica de la investigación⁴⁷ (a su respectivo modo), han mostrado de manera convincente

⁴⁷ Cfr. K.-R. Popper, T. Adorno, R. Dahrendorf, J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, en especial cotejese la ponencia del filósofo vienés con el mismo título, (1969), p. 9 y ss. [El libro en su versión original se tituló: *La polémica del positivismo en la sociología alemana*.] En especial la Décima tesis (p. 14 y ss.), en la que se reduce al absurdo la supuesta objetividad basada en una minuciosa descripción, argumentando que en realidad es erróneo "...creer que el científico de la naturaleza es más objetivo que el científico social." Pues "...lo que puede ser calificado de objetividad científica radica única y exclusivamente en la tradición crítica, esa tradición que a pesar de todas las resistencias permite a menudo criticar un dogma dominante. Expresado de otra manera, la objetividad de la ciencia no es asunto individual de los diversos científicos, sino el asunto social de la crítica recíproca, de la amistosa-enemistosa división del trabajo de los científicos, de su trabajo en equipo y también de su trabajo por caminos diferentes e incluso opuestos entre sí. De ahí que dependa parcialmente de esa vasta serie de relaciones sociales y políticas que en cuanto a tal crítica la hacen posible." También es conveniente mencionar en relación al papel de los prejuicios el libro de 1934 ya citado, Capítulo

que el análisis que pretenda estar al margen de los prejuicios, en aras de una supuesta objetividad descriptiva que sólo atiende a los "hechos" tal y como "realmente" se nos presentan, corre el riesgo de ejercitar presupuestos filosóficos de los que su autor, sin embargo, ni siquiera tendrá clara conciencia –y, por supuesto, no por eso aquellos dejarán de ser menos eficaces. Sigue siendo un grave error pretender inferir valores a partir de "hechos", debido obviamente a que éstos no son más que interpretaciones impregnadas de falibilidad.

[Subrayando la distinción entre el diálogo plural y la ironía escéptica como relevante en lo que concierne al problema de la racionalidad, en un proyecto que redacté al finalizar el siglo mencioné la relevancia de esto del siguiente modo:

"No 'ataco' la noción de pluralidad (pues de esta depende la racionalidad). Más bien la procuro distinguir del caos. No estoy en contra de la diversidad, pero sí puedo denunciar el *sinsentido* producto de la exacerbada, difusa, caótica y nihilista actitud en relación al conocimiento científico si se niegan criterios de evaluación intersubjetivos y si, por ende, la *definición de la situación en la comunidad científica propicia no la discusión sino la arbitrariedad e indiferencia del monólogo.*"

Apunto asimismo lo anterior porque no hace mucho me topé con un libro cuyo autor menciona dicho aserto de una forma parecida a la mía.⁴⁸ Contrastar brevemente sus ideas al respecto con las que propongo ayudará a clarificar y deslindar lo que he venido argumentando de puntos de vista ajenos. En cuanto a la exposición de Mario Bunge del llamado teorema de W. I. Thomas, recuperado y analizado con agudeza por Merton, me parece evidente su incorrecta interpretación del mismo. De entrada, el señor Bunge señala que tal "postulado" afirma "...que las personas reaccionan al modo en que perciben los hechos más que a los hechos mismos"; pero esto es equívoco: percibir no significa definir. Al *percibir* no se requiere construir socialmente la imagen sobre una peculiar circunstancia. Podemos percibir algo sin saber *qué* es o *cuál* es su procedencia. Podemos percibir algo sin que de ello se derive necesariamente una perspectiva social creada al atribuir sentido a una contextualizada situación, ya que ante todo es necesario discutir *qué* percibimos para llegar a un acuerdo: un dato que percibamos sólo puede adquirir sentido si es socialmente reconocido como tal. Aceptaría que simplemente se trata de un problema de palabras si no fuera porque, a su vez, el autor también cree necesario aludir a los "hechos mismos", es decir, a los datos independientes de teoría, evidentes en sí –y, aunque es ambiguo al respecto, pareciera que a ello lo denomina "realismo"; en cualquier caso, no me parece que sirva de mucho que añada más adelante que el "realista" es un "constructivista *psicológico*"

Décimo, "La corroboración, o de qué forma sale indemne de la contrastación una teoría". Sección 85: "La ruta de la ciencia", p. 257 y 258; asimismo se puede consultar el trabajo titulado "Ciencia: problemas, objetivos y responsabilidades", en el que se afirma que una regla afín a la de 'Púrgate de prejuicios!' sólo puede tener "...el peligroso resultado de que, tras uno o dos intentos, se (tenga) la impresión de haberlo conseguido, con la consecuencia, naturalmente, de quedar fijados con mayor tenacidad a prejuicios y dogmas, especialmente a aquellos de los que no se tiene conciencia" (p. 91); esto aparece en *El mito del marco común*, (1994), Capítulo 4, p. 87 y ss.

⁴⁸ Cfr. M. Bunge, *La relación entre la filosofía y la sociología*, (1999), Prefacio, p. 21 a 24; también véase del Capítulo 1 "La relevancia de la filosofía para la sociología" la Sección 1.4 "Presuposiciones generales", p. 36, en la que insiste *erróneamente* en que la importancia del "postulado" de W.-I. Thomas, únicamente "...añade la experiencia subjetiva [¿;!?!] al dominio de los hechos que hay que estudiar objetivamente."

(énfasis mío). Pero esto no es todo, pues Bunge añade: "...las acciones sociales implican procesos mentales, y las relaciones sociales pasan por las cabezas de las personas." Es casi una perogrullada señalar aquí que otorgar sentido a una situación no conlleva un proceso mental ('en la cabeza de cada persona') sino que se trata, en todo momento, de una *construcción histórica*, interpersonal. Pues hasta la innovación del individuo es una consecuencia del trato social: algo 'nuevo' sólo llega a serlo si es de antemano reconocido socialmente como tal —aun cuando la sociedad se equivoque a menudo. Actualmente nadie desconoce que *detrás de la psicología hay categorías sociológicas: la persona es el resultado de la interacción con otros*. Y, por si esto no fuera suficiente, Bunge nos refiere además cómo "se comporta" el científico: según él, de un modo "realista" y "no como un constructivista-relativista ni como un teórico [social] de la acción racional", agregando (presumiblemente como una explicación a esto) que "ninguno de los (últimos) se preocupa de las contrastaciones empíricas"; sugiriendo así que éstas son la garantía de la racionalidad o el infalible antídoto contra la desmesura escéptica. En fin. Ni siquiera debería mencionar que *no hay nada más alejado de mi proyecto que lo anterior*.]

A mi juicio, la *atribución interpersonal de sentido a una circunstancia* puede muy bien entenderse como el puente que *une* a la reflexión filosófica con la sociología de la ciencia; además de que también arroja luz al problema del vínculo entre el problema de la validez y el de la génesis, al que he intentado solucionar al preguntarme precisamente cuál pudiera ser el objetivo de la sociología de la ciencia. Con base en este factor se consigue en parte explicar lo que transforma a la filosofía en reflexión sociológica. Ambas esferas de estudio se enriquecen mutuamente. Debo hacer una aclaración. El trasfondo normativo que hay detrás de una donación de sentido o significado cuando se define una determinada situación puede ser *correcto o no*, pero no verdadero o falso: no se debe confundir la razón práctica con la razón teórica. Apunto esto porque en el trabajo del sociólogo estadounidense no se toma en cuenta dicha separación y por ello siempre se alude a los efectos perniciosos que acarrea la definición "falsa" de una circunstancia particular.

El estudio de la tesis sintetizada en lo que Merton denominó "la profecía que se cumple a sí misma", puede quizá abordarse con mayor provecho desde la perspectiva, crucial para la llamada teoría de la estructuración, del doble marco de sentido o *doble hermenéutica* como rasgo inherente a las investigaciones sociales (sin sugerir, claro, que se halla puesto atención en este problema sólo desde la obra de pensadores contemporáneos). La teoría de la estructuración⁴⁹ subraya que las ideas, los resultados de las investigaciones en el terreno sociológico, no son ajenas a la sociedad sino *constitutivas* a la misma. El saber sociológico es intrínseco a su ámbito de estudio: la modificación de ideas (merced al exitoso resultado o el novedoso hallazgo que algún determinado trabajo) con respecto a los problemas que conciernen a la sociología provoca efectos y repercusiones, deseados o no, previstas o no, en el "objeto" de estudio cuyo alcance es político. Cabe mencionar que Giddens limita esta crucial reflexión al ámbito de las ciencias sociales, mientras que yo sostengo que una incorrecta manera de definir una situación afecta no sólo a éstas sino al ejercicio de la ciencia *en general*, pues no es difícil notar que éste siempre se encuentra constreñido por ciertas presuposiciones filosóficas.

⁴⁹ Cfr. A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, Capítulo 6: "Teoría de la estructuración, investigación empírica y crítica social", p. 361 y ss. Léase especialmente lo argumentado en la página 363.

2.2.1. Examen crítico en relación a las distintas concepciones acerca del objetivo que se persigue durante la investigación sociológica. ¿Cuál es el papel de la verdad?

La sociología debe tomar en serio la reflexividad inherente al mundo de la vida (en el cual hunde su raíz cada ámbito especializado) y, por consiguiente, el doble marco de sentido intrínseco a la investigación sociológica cuya repercusión es de índole político. Pues las ideas en el ámbito sociológico suelen ser adoptadas en el terreno de la vida diaria, del mismo modo que nociones utilizadas durante el quehacer cotidiano llegan a formar parte del vocabulario técnico de la sociología⁵⁰. Y como he venido insistiendo, el sociólogo al mismo tiempo debe tener presente que una construcción social de la realidad puede empero ser socialmente errónea. Pero frente a estas ideas se puede mantener lo que sigue. Hay quienes afirman que el problema de la validez, en relación al saber social en su más amplio sentido, no es algo que le compete al sociólogo; según esta posición 1) el científico social no cuestiona la legitimidad de las diversas formas de saber que en su objeto investiga y describe⁵¹. Y estaría de acuerdo por completo con esta orientación si su reticencia frente a la problemática de la justificación del saber socialmente edificado únicamente consistiera en afirmar que el sociólogo no puede arrogarse el derecho de seleccionar y decidir qué es válido o legítimo y qué no lo es. Pero no es sólo a esto a lo que se refieren; pues junto con el rechazo a una pretenciosa arrogancia científicista se comete el error de abandonar por completo el problema de la validez, dejando todo en manos de la descripción acerca de lo que "realmente sucede". Asimismo, 2) se puede afirmar, en contra de quien plantea que el saber social e históricamente originado no implica sin embargo que deba ser socialmente válido *a priori*, que si la sociedad estuviera equivocada simplemente desaparecería.⁵² Pero

⁵⁰ Cfr. A. Giddens. *Las nuevas reglas del método sociológico*. (1976.1993). "Conclusión", especialmente p. 191: la "...relación entre vocabularios técnicos de ciencia social y conceptos legos [...] es cambiante: así como los científicos sociales adoptan términos corrientes -'sentido', 'motivo', 'poder', etc.- y los usan en acepciones especializadas, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y a integrarlos como elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta."

⁵¹ Cfr. K. Mannheim. (1925). *opere citato*; consúltese especialmente el Capítulo II "La situación espiritual", punto 2: "La filosofía de la validez formal", p. 31 y ss. Para esta orientación resulta difícil suponer que los grupos puedan equivocarse debido a que en su perspectiva se mantiene una filosofía que contempla la historia como un flujo dinámico general que necesariamente subyace a las acciones sociales.

⁵² Vid. E. Durkheim. (1912). *opere citato*; en el "Objeto de la investigación. Sociología religiosa y teoría del conocimiento" este gran pensador, al referirse a los estudios sobre la religión en los que se "muestra" que las creencias carecen de fundamento y se intenta desenmascarar la fe como algo irracional, plantea que el sociólogo no puede ni debe proceder de esa forma. "pues es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar en el error y sobre la mentira, porque así le hubiera resultado imposible durar. Si no estuviese fundada en la naturaleza de las cosas, hubiera encontrado en las cosas resistencias que no hubiera podido superar" (p. 29, las cursivas son mías). Pero el autor sostiene al mismo tiempo que el saber sociológico supera definitivamente los prejuicios del sentido común, pues "tras el símbolo, hay que saber encontrar la realidad que representa y que le da su verdadero significado. Los ritos más bárbaros y extraños y los mitos más raros traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social. Las razones que el fiel se dice a sí mismo para justificarlos pueden ser erróneas, y lo son en la mayoría de los casos, pero no por ello dejan de existir verdaderas razones, y corresponde a la ciencia la tarea de descubrirlas" (p.30). La "naturaleza de las cosas" se debe identificar por ende con hechos o razones

al esgrimir esto se ha identificado verdad o validez con estabilidad y, a la inversa, caos o desorden con error; mas tal correspondencia resulta insostenible porque una agrupación, digamos por ejemplo, una comunidad científica, puede trabajar con un programa de investigación que sea erróneo y, no obstante, mantener la suficiente y necesaria estabilidad vinculante entre sus miembros para suscitar la cohesión funcional e impedir el caos o la disolución de semejante red de interacciones en pos de la verdad. Con todo, quienes defiendan ambas opiniones, pese a que no resisten la crítica, pueden empecinarse y extraer de ellas algunas consecuencias para el estudio sociológico. Entre éstas, y atendiendo a lo que se sigue de inmediato a partir de ambas tesis, tenemos que se pondrá de relieve una asimetría insalvable entre lo social y lo sociológico, suponiendo que esto último, considerado como un saber de especialistas, puede indagar procesos (ya sea tendencias deducidas con base en una peculiar filosofía de la historia, o leyes que se pudieran inferir recurriendo a una observación sistemática y minuciosa de sucesos determinados valiéndose del método inductivo) que subyacen al quehacer cotidiano y los cuales el hombre de la calle necesariamente ignora; así, la autoridad del sociólogo estaría más allá del rústico sentido común. Un conocido pensador inclusive llegó a plantear que el sentido común no era más que la filosofía de los bárbaros. En contra de esto se puede afirmar que el saber científico, ya sea en el ámbito de las humanidades o en el de lo natural, no es en el fondo más que un tipo de saber cotidiano con pretensiones.

Los objetivos de la sociología para esta orientación heredera del positivismo descansan en a) describir o analizar minuciosamente lo que sucede, anulando los prejuicios del sentido común con el fin de ser imparcial, y sin cuestionar la validez del saber o conocimiento investigado; b) descubrir tendencias históricas o regularidades uniformes que estarían detrás de orientaciones bien perfiladas de la cultura, procesos que necesariamente tendrían que subyacer a la vida cotidiana al tiempo que la condicionan y determinan; y, se añade con frecuencia, c) predecir los efectos no deseados con arreglo a la herramienta metodológica que consiste en la construcción de tipos ideales conforme a las prescripciones metodológicas de la sociología comprensiva. Modificando esto, la sociología a mi juicio tiene como objetivos principales los que a continuación planteo: 1) la reconstrucción de los presupuestos que en la vida diaria pudieran posibilitar la discusión interpersonal, 2) la predicción de las consecuencias imprevistas en las acciones sociales *no* teniendo como punto de referencia un tipo de acción racional con arreglo a fines (como ocurre en la sociología comprensiva) sino una clase de acción social racional orientada con base en valores y, en el caso específico de los estudios en sociología de la ciencia, un tipo de proceder comunitario en pos de la verdad (a diferencia de la sociología comprensiva y de la

empíricas, con necesidades fácticas ineludibles de la sociedad en cuestión. No es ninguna casualidad que el sociólogo haya antes subrayado la importancia metodológica de distinguir entre una causa aparente y otra eficiente. Y lo notable de todo esto es que ambas afirmaciones *no son incompatibles*. Poniendo como ejemplo la revolución copernicana, Durkheim enfatiza que el hombre de la calle puede vivir en el mundo de lo aparente ignorando la verdadera "naturalidad de las cosas" —que el sociólogo se encarga de descubrir. Y el sentido común puede estar inmerso en prejuicios y sin embargo mantener la estabilidad suficiente y necesaria para la misma supervivencia de la sociedad. La ciencia podría mostrarnos alguna verdad que nos inquiete, sorprenda e incluso escandalice; así, por ejemplo, que el crimen pertenece al terreno de lo normal. ¿Pues acaso las ideas de Copérnico no escandalizaron a sus contemporáneos? ¿no resultaba obvio que la tierra estaba inmóvil y que era el centro del universo? Pero a mi juicio este argumento sólo se puede mantener si no se distingue el ámbito del discurso del de la acción, esto es, la conciencia práctica, por una parte, y la conciencia discursiva, por otra. Si aceptamos que en el marco de la vida diaria predomina la primera, el fervor cientificista por la ciencia que consiste en superar las preconcepciones cotidianas pierde fuerza.

teoría de la estructuración he conectado el método de la predicción y de la retro-dicción de las consecuencias no deseadas con lo que se refiere a la validez, a la crítica interpersonal sobre propuestas teóricas: en síntesis, con el problema de la racionalidad) y, en suma, 3) la investigación social e histórica, en cada caso particular, de los factores que logren permitir el ejercicio de la argumentación acerca de la validez entre distintas interpretaciones sobre la realidad.

El sociólogo está inmerso en un contexto sociopolítico del cual no puede ni debe desprenderse: *vive* en ese entramado público de relaciones. Su propia situación histórica, ya sea que reflexione sobre ella o no, forzosamente *repercutirá* en los resultados de su labor. La relevancia política del papel que tiene la predicción de los efectos no deseados se despliega así en dos direcciones para el sociólogo. Por una parte, su trabajo se halla precisamente por tal objetivo vinculado con la esfera de la política: sin atentar contra la autonomía tanto del ejercicio político como de la faena sociológica hay empero una interacción ineludible entre ambas disciplinas. Por otra, el sociólogo debe tomar conciencia sobre la posible influencia no prevista y ni siquiera imaginada de sus propias ideas en el mundo de la vida: merced al doble marco de sentido intrínseco a su labor la separación entre lo social y lo sociológico es muy tenue —y, en todo caso, acaba con la vieja pretensión positivista de conocer mucho más que el hombre de la calle, es decir, de “superar” los prejuicios del sentido común. Y debe subrayarse que todo esto *no quebranta la objetividad científica*. Solamente si se cree que ésta depende de la separación del sociólogo de su contexto vital, de realizar observaciones “desde fuera”, desde el exterior, desligándose de las preconociones en las que vive el “objeto” de estudio, solamente si se conserva una imagen tan angelical sobre la objetividad científica podría triunfar de una vez por todas el escéptico relativista. Pero no es el caso. En alguna entrevista le preguntaron a uno de los más grandes sociólogos de nuestro tiempo —uno cuya productividad es en verdad avasalladora— acerca de la relación entre su obra y su historia personal. Al responder señaló que si para entender la primera fuera necesario conocer aspectos de su vida ello significaría que hizo mal su trabajo. En verdad, afirmaciones como esa no pueden comprenderse más que situándolas en el seno de toda una muy influyente tradición: son la consecuencia, prevista o no, del viejo ideal positivista, con todo y su monismo metodológico. Y aquí hay una disyuntiva: el sociólogo puede optar por encerrarse en una torre de marfil o, por el contrario, puede asumir su ineludible responsabilidad.

Es posible que pueda vislumbrarse la relación entre todo lo que he dicho en este apartado y el papel de la verdad. Como referí antes, ésta habrá de entenderse como una idea regulativa, esto es, como un valor cuya importancia radica en mantener el orden brindando un mínimo grado de estabilidad y cohesión al conjunto de interacciones inmersas en los procesos, de índole racional, de discusión y crítica. Añado que el problema de la verdad no le concierne únicamente a la filosofía; se trata, insisto, de una problemática cuya raigambre *normativa* le compete con toda legitimidad al sociólogo de la ciencia. Por cierto, en lo referente a esta visión sociológica de la verdad, he intentado examinar su pertinencia para la comunidad científica con base en el análisis funcional-estructural, en lo que respecta al orden o estabilidad; y, de acuerdo con las aportaciones teóricas del psicoanálisis, en lo referente a la cohesión social, en estrecho vínculo con el problema de la agresividad (tesis esta última cuya relevancia es hipotética) en las relaciones humanas —y las posibilidades de su encauce o sublimación. Todo esto deberá entenderse como un simple esbozo de aspectos o aristas del asunto, mucho más general, que comporta lo intersubjetivo.

Argumentaré a favor de entender el ejercicio de la ciencia como una *acción racional con arreglo a valores*. Debido a ello cobra suma importancia el aspecto valorativo implícito en la búsqueda de la verdad en tanto que principal objetivo de la ciencia. De nuevo: se trata de un *principio regulador* cuya función incide sobremanera en la *práctica científica*. Desde Kant entendemos que la metafísica es válida por ser regulativa. O en otros términos: la metafísica es válida en tanto que es regulativa y *no* constitutiva. Nuestras investigaciones sólo nos conducirán a desvaríos si no reflexionamos sobre sus *límites*. Si se pretende rebasar el ámbito de la experiencia posible la razón no podrá más que enredarse en antinomias. El problema de la verdad, claro está, fue por mucho tiempo, y en muy buena medida, un asunto metafísico. La sociología, en cambio, brinda otro panorama al respecto.

La ciencia la concibo aquí, por ende, como una actividad cuyo propósito no es la crítica asumida como un fin en sí misma; la crítica no se antepone, ni sustituye a, la búsqueda de la verdad. En caso contrario, el efecto sería el caos, el nihilismo y la crisis perpetua. O en otras palabras: si fuese aquélla una acción instrumental entonces se concedería prioridad al *medio* y no al *objetivo* (el cambio se tendría que reificar en demérito de la condición que lo posibilita: el sentido que le otorga *unidad*). Si tal fuera el caso, entonces se *subsumiría* la verdad frente al cálculo de medios para buscarla e intentar llegar a ella. Pues la técnica persigue la eficacia, no la verdad. Por el contrario, considero que la búsqueda de ésta constituye el *a priori* social de la investigación científica; dicho afán, por siempre insatisfecho, se traduce en los procesos de discusión celebrados en el seno de la comunidad de investigadores, esto es, en el entreverado tejido de relaciones y correlaciones suscitadas en el nivel de la intersubjetividad. Tal punto de referencia, por tanto, proporciona el *sentido* al conjunto de tales interacciones en el marco del ejercicio científico. Incide, así, en las *condiciones que posibilitan la actividad científica, su objetividad*.

La sociología comprensiva⁵³ llevó a cabo esta importantísima distinción:

“La acción social, como toda acción, puede ser 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos en el mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos; 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea, puramente en méritos de ese valor; 3) *afectiva*: especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada.”

Con el fin de que no haya confusión sobre esto ofrezco el siguiente esquema:

Nivel Colectivo	Nivel Individual
Acción social <i>tradicional</i>	Acción social <i>afectiva</i>
Acción social racional <i>con arreglo a valores</i>	Acción social racional <i>con arreglo a fines</i>

⁵³ Vid. M. Weber, *Economía y sociedad*. (1922) Primera Parte, Capítulo 1: “Conceptos sociológicos fundamentales”, p. 20.

Debo agregar, con todo, que no podemos suponer que haya algún tipo de acción social (como los antes citados) que pueda encontrarse, al realizar investigaciones empíricas, en estado 'puro'. Esto lo sabía perfectamente Weber: la relevancia de la construcción de *tipos ideales es heurística*. Una acción del todo racional es un caso límite, inexistente en la práctica. Con todo, sí puede presentarse el predominio evidente de un tipo de acción social en detrimento de otros (y esto fue precisamente lo que observó el sociólogo en su tiempo). Pues bien: todo esto no es trivial si lo vinculamos con el ejercicio de la ciencia social, pues un aspecto fundamental de dicha labor es ciertamente la *predicción de las consecuencias no deseadas o no previstas* por los participantes en aquélla durante sus respectivas acciones en pos de la verdad. Y no sólo los científicos sociales deben calcular y estar atentos a tales efectos; esta agudeza predictiva se requiere en *cualquier* científico –asimismo considero que esta es una función, *mutatis mutandis*, igualmente crucial para el sociólogo de la ciencia. Todo ello implica que habrá de ser unilateral y disparatado suponer que el único de tipo de acción social sea aquél con arreglo a valores. *Se deberá tener presente, en cambio, que cualquier acción no es más que una sutil mezcla entre una ponderación bien calculada de medios y fines y, al mismo tiempo, un impulso hacia ideales últimos*. Si alguien propusiera que en el marco de la comunidad científica son preferibles únicamente (de forma unilateral) las acciones emprendidas con base en valores, entonces esa misma persona tendría que aceptar, al mismo tiempo, la plausibilidad de la tesis inversa que consiste en justificar la elección de cualquier medio en pos de alcanzar el fin propuesto –y esta opinión también sería arbitraria. Suponer que el “fin justifica los medios” es un efecto ilustrativo de la llamada *ética de la convicción*. Conviene recordar aquí que Weber, en el manuscrito de su conferencia sobre la política como forma de vida, abogó por la *conciliación* de ésta con la *ética de la responsabilidad* (o de la prudencia, que exige cálculo de medios y fines) y no, como suele creerse a menudo, por la ruptura de ambas a favor de la segunda. [En el capítulo que sigue examino a la sociología comprensiva con cierto detalle.]

La predicción de los efectos imprevistos no le otorga superioridad al trabajo del sociólogo, porque hay efectos no intencionales inclusive con respecto a la *repercusión social de su propia labor*. Si el hombre de la calle dista sobremanera de ser omnisciente, tampoco lo es el sociólogo, en especial cuando supone que su labor lo coloca en una posición superior, “objetiva”, frente a las de los prejuicios del mundo de la vida ignorando así, al mismo tiempo, los posibles efectos no deseados de sus estudios en el quehacer cotidiano, merced a la *agencia* -concepto enfatizado por la teoría de la estructuración- de su “objeto” de estudio. Es más: no se puede entender el objetivo que consiste en predecir efectos colaterales perniciosos deslindándolo de la noción de agencia imbricada en el mundo de la vida –y lo mismo sucede sobre la retro-dicción de los sucesos inesperados que desviaron tal o cual acción impidiendo que se realizara con arreglo a fines. [Ya he señalado que me separo de la sociología comprensiva en mantener como punto de referencia para esta tarea una acción racional entendida como el frío cálculo entre medios y fines para conseguir un fin particular.] Tomar conciencia del trabajo sociológico que se compromete en reconstruir los presupuestos tácitos que dan cuenta de las interacciones posibilitándolas no es menos crucial que su otra labor, en la que ciertamente investiga la repercusión silenciosa de la estructura en la vida diaria, repercusión inadvertida por los agentes. No me parece que puedan separarse ambos objetivos como si fueran independientes el uno del otro. *He afirmado que, a mi juicio, deben ambos estar subordinados a la investigación sobre las condiciones sociales e históricas de posibilidad para la legitimación (que, por su*

misma definición, debe ser imparcial, objetiva) interpersonal acerca -en este caso- de tentativas teóricas. Debemos considerar que este vínculo es indisoluble bajo pena de incurrir en una versión muy ingenua sobre lo que significa la objetividad científica.

Para finalizar este apartado señalaré algo más. Subrayar la influencia de las ideas en la conducta de las personas o grupos no es una concesión al idealismo, puesto que no considero tal influencia como determinante o única -más bien se trata de un juego de influencia recíproca entre ambas. Desde luego, aquél aserto es viejísimo: rastrear el eco o las resonancias del mismo producidas desde la antigua Grecia hasta nuestros días es una labor propia del historiador, no del sociólogo. En cambio, no está fuera de camino recordar aquí ciertas bifurcaciones teóricas en las cuales dicha presuposición fue inobjetable: sociología comprensiva, funcionalismo estructural, marxismo, teoría crítica, teoría de la estructuración, sociología del conocimiento, etc. Y no muy lejos de esta porción de la realidad, en el ámbito artístico, por ejemplo, podemos también captar un reiterado énfasis sobre la trascendencia de esta lección. En lo que sigue, espero que nadie se escandalice al reflexionar en los siguientes ejemplos. Las ideas influyen en la conducta de las personas: Iván Karamázov tuvo un papel preponderante en Smerdiakov, pues éste se comportaba con base en las ideas de aquél; la conducta de Meursault era del todo consecuente si presuponemos, junto con él, que "todo el mundo sabe que la vida no merece la pena de ser vivida"; Gregorio Samsa se convirtió "realmente" en un repugnante insecto cuando todos a su alrededor *creían* que lo era, es decir, cuando se definía socialmente la situación de esa manera, brindando un sentido espurio a la misma. La persona, recordemos, es una construcción social -y la sociedad puede ser, digámoslo así, socialmente cruel y despiadada⁵⁴.

2.3. En contra de la desmesura escéptica.

⁵⁴ Y si se llegara a objetar que estos ejemplos, extraídos de la literatura para clarificar la tesis sobre la correlación entre las ideas y las acciones ya mencionada, no son relevantes debido a su carácter *ficticio*, únicamente bastará recordar que, por ejemplo, en el contexto de nuestro país, resulta muchísimo más real *La sombra del caudillo* que nuestro monumento a la Revolución. Pero dejaré a un lado esta problemática. Justifico dichos ejemplos así. Coincido plenamente con el objetivo planteado por la ética discursiva acerca de la manera como se puede refrenar "la colonización del mundo de la vida" por parte del sistema -cristalizado en un tipo de racionalidad instrumental. Según tal propuesta, esto se puede impedir mediante una "interacción ilimitada" entre los elementos cognitivos (la ciencia), los elementos morales prácticos (la política) y los elementos estético-expresivos (el arte), con base en la argumentación simétrica y recíproca, es decir, apoyando dicho juego de entrelazamiento mutuo con auxilio de una racionalidad comunicativa orientada hacia el acuerdo, lo cual trae consigo una reflexión sobre los presupuestos generales y necesarios en el plano de un proceso argumentativo. El anarquismo metodológico, que identifica sin más a la ciencia con el arte, *no podría* aceptar esto último -aunque *prima facie* esté a favor de lo primero. Al final de su (1981; Tomo II), *opere citato*, Habermas sostiene que, dada la moderna separación en cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, el filósofo debe proponerse al menos responder al problema de si "esta razón objetivamente escindida en sus momentos puede todavía mantener una unidad" y, a su vez, al de "cómo establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana"; y agrega que contra "una reducción empirista de la problemática de la racionalidad sólo podrá protegernos un análisis tenaz de aquellas intrincadas vías por las que la ciencia, la moral y el arte también (se) comunican *entre sí*" (p. 564).

En oposición a la ironía absurda enfatizaré tan sólo que es del todo errónea la opinión graciosa a la cual hay quienes llegan a identificar tal disparate filosófico con la diversidad en cuanto a puntos de vista o interpretaciones sobre lo que nos rodea y llama la atención interrogándonos. Sostengo en su lugar que *relativismo no significa diversidad sino monólogo*. Tomar en serio al primero implicaría la negación misma de la pluralidad, esto es, la negación de los otros. Podemos idear argumentos en contra del relativismo desde la esfera o dominio de la política; pero también sostengo que es posible extrapolarlos al ámbito científico con base en lo escrito anteriormente.

Si aceptamos que la realidad es inaprensible, entonces estaremos de acuerdo al asumir que tenemos que lidiar, siempre, con *interpretaciones* para vislumbrar -comprender, explicar- lo real. Pero no todas ellas podrían ser válidas a un tiempo, pues de suceder así caeríamos en un relativismo extremo, radical: todo podría ser válido, o nada. A menudo las implicaciones de esto se desconocen. Se tiende a creer erróneamente que estar en contra del relativismo significa estar en contra de la diversidad (y, muy cercana a ésta, de la pluralidad de opiniones o culturas) y, en una palabra, de lo *particular*. Pero el yerro es evidente. En primer término, la suposición de que todo es relativo es paradójica y absurda. Si atendemos a la reflexión pragmático-formal sobre los presupuestos generales, imprescindibles, de la argumentación, podemos advertir que resulta equivocado pretender renegar de un núcleo de universalidad implícito en el *contenido normativo* de un proceso social de confrontación de argumentos, sin dejar de incurrir, al intentarlo, en *autocontradicción performativa*.⁵⁵ O en otros términos: si alguien (y también podemos referirnos, claro, a la tercera persona del plural) dijera que 'todo depende del contexto histórico específico', podemos amonestarle que hay una sustancial e ineludible contradicción o disonancia pragmática entre lo que (se) *dice* y lo que (se) *hace*. Si tal enunciado fuese asocial, *carecería de sentido*; dado que no es así, podemos deducir del mismo un contexto interpersonal hacia el cual está dirigido (suposición contrafáctica), y, asimismo, un núcleo deóntico universal al reflexionar sobre las condiciones que posibilitan -en el nivel epistémico- el conocimiento: la argumentación no puede rebasarse históricamente, pues no depende de una situación concreta determinada -al menos no por el momento. El contraste argumentativo es el *límite*; es la condición de posibilidad de cualquier búsqueda interpretativa plena de sentido. Lo importante, pues, consiste en tomar conciencia de que *no todo* se halla acotado por su específica etapa histórica.

Pero a lo dicho en el párrafo pasado puedo y debo añadir esto. Imaginemos ahora que dicha tesis es correcta, es decir, supongamos, en efecto, que todo se halla social e históricamente determinado, es decir, que todo sea relativo a su horizonte histórico. Si es así, entonces cualquier interpretación de la realidad a nivel no sólo de la ciencia sino también de la política, es *válida*, puesto que todo -en especial, un particular sistema teórico

⁵⁵ Sobre esto, véase de K.-O. Apel su ya citado (1972-1973) y también su *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (1987), especialmente página 37 y ss. Este argumento puede ser viable contra el escéptico siempre y cuando lo *interpretemos no como la prueba de un fundamento último filosófico*. He argumentado sobre ello al examinar la posición de la hermenéutica filosófica; también lo abordo más adelante, cuando enumero mis discrepancias con el racionalismo crítico, en especial en el quinto punto. En el trabajo de 1987 Apel no duda en argumentar a favor de la conciliación entre una fundamento último, el principio del falibilismo (que, como sabemos, se remonta a la sabiduría de los presocráticos antes que a la semiótica de Peirce) y una teoría consensual de la verdad, señalando que en realidad son interdependientes.

o una determinada cultura- *se podría siempre legitimar bajo sus propios términos*. Pero es obvio para nosotros que esto es falso; y es en el *por qué* precisamente donde se halla el referido núcleo de universalidad. Tal pretensión no es válida por no reconocer al otro, a los otros. Reconocer la otredad implica siempre asumir la inherente falibilidad del ser humano (principio éste que es formal, no sustantivo): gracias a ésta podemos *aprender* de quienes se encuentran, cerca o lejos, espacial y/o temporalmente, *con nosotros*. Quienes pretendan haber monopolizado la verdad no podrán discutir, no podrán dialogar. El diálogo implica reconocer como falible tanto al emisor como al receptor durante un proceso comunicativo (inclusive si es en condiciones de co-presencia, o no); lo cual significa que dicho principio mantiene ya un rango de universalidad. *Tal principio, por cierto, mancomuna la teoría política con la filosofía de la ciencia*. Asimismo, pido al lector imaginar la repercusión de esto en la actividad científica —no es difícil evocar los extremos de algunas propuestas teóricas en las ciencias sociales aún en boga.

A mi juicio, tal núcleo de universalidad posibilita entablar el diálogo con sentido, es decir, reconocer al otro precisamente desde su *diferencia*, desde su *particularidad contextualizada históricamente*. El sentido es, por decir así, la *atmósfera* entre quienes ponderan distintas e incompatibles visiones del mundo mediante argumentos. No está de más recordar que el castigo de Sísifo no estribó en su fatigosa e inútil labor, sino en la *ausencia de sentido* para la misma. Su castigo consistió en la repetición infinita de un acto carente de sentido. Por ende, si se le otorga, por decir así, prioridad a lo universal, de ello no se infieren ni deducen, necesariamente, intereses de dominación. Más bien al contrario: asumir dicha prioridad es lo que impide y evita sucumbir ante las implicaciones del monólogo. También el racionalismo crítico sostenía, al menos de una forma un tanto ambigua, que si nuestro deseo es entablar un proceso racional de discusión, deberemos asumir —y esto significa: cada interlocutor *deberá* asumir— que nadie “tiene la verdad en el bolsillo”, es decir, que *todos* podemos estar, al menos en principio, *equivocados*. En mi proyecto subrayo que asumir intersubjetivamente tal reflexión sobre las condiciones sociales que posibilitan la actividad científica constituye, en sí mismo, una pauta de conducta.

Asumir ciertas ideas como válidas conlleva efectos en las acciones. Empero, la manera como se defina la situación puede ser correcta, o no. Si esta es absurda puede, con todo, propiciar conductas o acciones ‘verdaderas’, es decir, ‘reales’ en sus consecuencias. Y reitero: ¿qué pasa cuando la gente conduce sus acciones con base en presuposiciones relativistas?

En la parcela cultural propia de la teoría de la ciencia podemos encontrar ejemplos de esta locura “posmoderna”. Quizá el más pintoresco sea el denominado *anarquismo metodológico*. Sin pretender, en este breve espacio, realizar un examen cabal de este punto de vista, empero sí me parece pertinente plantear un considerable rechazo a su posición del siguiente modo, con ayuda de lo argumentado arriba. Pese a que Feyerabend proclama con gran efusividad la índole plural del juego de la ciencia, empero rechaza con implacable (y divertida) ferocidad el carácter racional en el ejercicio de la misma (si aún para Lakatos el ave de Minerva remonta el vuelo al anochecer, se puede decir en cambio que para Feyerabend el plumífero en cuestión jamás existió). Detrás del tan cacareado *anything goes* se esconde, muy maquillada, la afirmación autoritaria y autodestructiva de que *nada es válido*. Si alguna determinada visión o perspectiva teórica acerca del mundo se erigiese como la única, anulando así, acaso mediante la *fuerza* (o la *retórica*, que puede muy bien

aceptar y ejercer formas de agresión y violencia socialmente aceptadas⁵⁶) cualquier *otra interpretación posible*, Feyerabend, -en el muy remoto caso de que sea consecuente- *no podría protestar*. Frente a tal noticia, tal vez pudiera emitir un prolongado y sincero bostezo para, enseguida, gruñir: *so what?*

A su vez, se ha llegado a responder que el relativismo se evita por la validez de *reglas intersubjetivamente compartidas* que responden a la particular situación, en cada caso históricamente determinada, en la que se encuentren los científicos, y cuya vigencia y coacción normativa estos *aceptan y llevan a cabo* impidiendo así la disgregación de la comunidad científica. [Y así lo hace Feyerabend al responder a las objeciones de quienes esgrimen que las implicaciones de la obtusa efervescencia nihilista serían catastróficas para la vida pública, señalando que encuentra tal "...suposición sumamente infundada. (Pues) sólo algunas tradiciones de la sociedad relativista serán desordenadas; la mayor parte de ellas reglamentarán (!) a sus miembros aún más férreamente (!) de lo que se hace en las llamadas 'sociedades civilizadas' de nuestros días."⁵⁷] Pero entonces solamente conviene preguntar *cómo* se sustentan tales reglas, *qué* razones se podrían aducir para propiciar el consenso pacífico en relación a las mismas: *¿no podrían ser acaso el producto de una decisión social arbitraria?* En caso de que la respuesta a esto último sea negativa, entonces: *¿cómo son posibles los juicios sobre normas y valores?*

Esta última pregunta también la puedo plantear del siguiente modo: *¿cómo es posible discutir sobre normas y valores, por ejemplo, en relación a los mandatos involucrados en criterios de evaluación posibles para programas de investigación -y es importante notar al paso que este debate está detrás de la crítica entre distintas perspectivas teóricas- no considerando únicamente el cúmulo de factores, oportunidades e impedimentos propios de una situación particular, específica y concreta, históricamente determinada?* Y, con mayor precisión, *¿por qué elegir la discusión crítica y no otras formas -acaso más "eficaces"- de convencimiento o persuasión retórica?* Estas cuestiones nos remiten a la meditación acerca del papel que desempeña la filosofía, mientras que la que está al final del anterior párrafo le concierne a la sociología de la ciencia. Cabe mencionar que tanto R. Merton⁵⁸ como Lakatos⁵⁹, en cuyos trabajos insisten en referirse a la universalidad de "criterios impersonales preestablecidos" o a "criterios universales de evaluación" científica, *fracasan al abordar este problema porque, frente al escéptico, sus loas a lo universal se convierten simplemente en palabras huecas*. El anarquista sólo puede contemplar esta forma de enfatizar lo universal, en tanto que una propuesta para defender la racionalidad científica, como un intento desesperado e inútil cuya única relevancia sólo radica en la de

⁵⁶ Aunque, desde luego, no *siempre* socialmente correctas. Además, estoy seguro de que todos hemos experimentado en algún momento cómo la persuasión retórica no significa más que hablar mucho sin decir nada con el fin de convencer a los demás. En este punto coincido con la ética discursiva en la exigencia actual de meditar sobre los *límites de la hermenéutica*. Ya he discutido esto arriba. En este espacio debo tan sólo mencionar lo siguiente: a diferencia de la teoría crítica, mantengo que optar por el psicoanálisis y por la crítica de las ideologías para sustentar metodológicamente una sed de emancipación, resulta discutible si ambas disciplinas no son antes barnizadas por el principio que reconoce la intrínseca falibilidad que subyace a cualquier búsqueda interpretativa. Uno y otra son significativos merced a dicho principio.

⁵⁷ Vid. P. Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, (1978), en especial la Segunda Parte, p. 91 y ss.

⁵⁸ Cfr. R.-K. Merton, *op.cit.* (1949), Cuarta Parte: "Estudios sobre sociología de la ciencia", Capítulo XVIII: "La ciencia y la estructura social democrática", p. 636, especialmente 639 y ss.

⁵⁹ Cfr. I. Lakatos, *Escritos filosóficos, 2. Matemáticas, ciencia y epistemología*, (1978), Parte II "Escritos Críticos", Capítulo 6: "El problema de la evaluación de teorías científicas: tres planteamientos", p. 147 y ss. [Cabe mencionar que este trabajo se remonta al año de 1973.]

proporcionar un simple catálogo de buenas intenciones (que, según él, en la "realidad", en la "práctica histórica real", no tienen lugar). Y es que el anarquista *estará en lo correcto* al burlarse de estos intentos al replicar que no hay un conjunto de criterios de evaluación que puedan sustraerse al tiempo (en lo cual *estoy de acuerdo*), pero a mi juicio se equivoca al añadir enseguida que, si esto es así, entonces ya no tiene caso defender la racionalidad en la ciencia, porque ésta sencillamente *no existe* (y en este tenor Kuhn, siendo menos radical que Feyerabend, no abandona la racionalidad en la ciencia sino que la pretende "reinterpretar"; es decir, intenta presentarnos una noción distinta, supuestamente ilustrada por el estudio histórico, de la razón —pero su tentativa, como argumentaré más adelante, también resulta desafortunada). *De una premisa correcta el anarquista deduce una conclusión errónea*. A mi parecer, Merton y Lakatos se equivocan *no en el objetivo, sino en la manera como intentan solucionar el problema de la racionalidad en la ciencia, debido a una reflexión filosófica insuficiente*. Y por este motivo Feyerabend puede referirse a Lakatos como a un "camarada anarquista" —aunque tal afirmación sea en realidad parcial.

2.3.1. *El método no existe; algunos apuntes para evitar tormentas en vasos con agua.*

Puede no ser engorroso en el presente escrito contestar una objeción planteada a mis opiniones acerca de su aparente cariz "metodológico". Se podría denunciar el que haya elegido una postura "metodológica", teniendo en cuenta, claro, que buena parte de la actual filosofía de la ciencia ha consistido en un ya muy largo alegato contra *el método*. Se supone que elegir tal posición es un signo (que pronto se torna estigma) de dogmatismo. Pero a continuación mostraré que tal reproche es impropio. No afecta mi trabajo, y tampoco afecta al racionalismo crítico. Pero aun si esto último fuera el caso, no obstante, mis ideas seguirían sin daño.

Para empezar, me parece alejado de cualquier duda que mi proyecto no puede resultar afectado por este argumento: mis ideas giran en torno a otros problemas. Si se denuncia *el método*, esto último sólo habrá de incumbir a los despistados u ortodoxos racionalistas críticos o a los creyentes en su fundador (pues ni siquiera él se tomó en serio su "vertiente metodológica"). Por lo que a mi respecta, he puesto de relieve en varias ocasiones aquellos aspectos en los cuales *me separo* del racionalismo crítico. Más adelante (en el siguiente apartado) presento un listado de ellos. En los párrafos que siguen aludiré un poco a la diatriba sobre *el método*.

Ciertamente se puede objetar, en contra del racionalismo crítico, el haber puesto demasiado énfasis en aquél, lo cual sería acaso interpretado como un resabio del positivismo. También podría mencionarse una ya muy famosa imagen: en lugar de estar analizando o describiendo las gafas, conviene mucho más utilizarlas; si se pierde el tiempo en reflexionar sobre la metodología, olvidaremos su relación con la práctica, con las acciones y, por tanto, con su *uso* (y es debido a esto, por cierto, mi insistencia en que la lógica de la investigación *desemboca* en sociología de la ciencia). Seríamos, según esta idea, instrumentos de nuestra reflexión sobre el camino a seguir. En nuestros días, el método se ha convertido en otro de los muchos abusos del lenguaje; es un término ya

bastante manoseado. Esto sería menos oneroso si no agregáramos que su correcta comprensión, en sentido inverso, es mínima. Por ende, no es inoportuno dejar en claro que si por "método" se entiende un conjunto legaloide de reglas fijas, inamovibles, de las cuales ningún científico pudiera prescindir para realizar su labor, entonces, claro está, *todos*, con justicia, habremos de aborrecer semejante método.

Pero si, por el contrario, al referirnos al método tenemos en cuenta, más bien, tanto el ejercicio de la crítica como el desarrollo racional de la actividad científica en oposición al monólogo relativista, entonces no encuentro que las pasadas objeciones sean de consideración. El ejercicio de la crítica no es formalizable porque su centro radica en la *creatividad*, en la *audacia* y en la *osadía* durante la persecución de lo nunca antes imaginado. Así, la metodología no consiste en suscitir nuevos puntos de vista, sino en *examinar la posible validez de éstos*.

Desafortunadamente, *la lógica de la investigación llegó a identificar el problema de la validez con el de la búsqueda de criterios definitivos mediante los que sería posible elegir o rechazar alguna tentativa teórica particular, especificando cómo, cuándo y qué seleccionar al margen de cualquier circunstancia histórica, esto es, desdeñando la situación social concreta en la que se tuviera que realizar siempre tal selección*. Supuso erróneamente que *si se encontraban tales criterios podría satisfacerse la petición de racionalidad científica*. Y este fue el objetivo de su malograda tesis sobre la *aproximación a la verdad* entendida como la exacta y calculada determinación en cierto momento de la mayor o menor verosimilitud *para así elegir un sistema teórico sin ninguna duda frente a los demás*⁶⁰. Aunque, para ser justos con el filósofo vienés, es necesario también recordar que él mismo *abandonó dicha tesis y aceptó haber estado equivocado al defenderla*.⁶¹ Si bien lo explicaré con más calma después (en el interior del presente estudio), en este sitio no puedo dejar de mencionar que tal malentendido, cuyo propósito es rechazar *el método* (con toda razón, me parece, pero sólo en el caso de que tal posición *siempre la hubiese sostenido o suscrito el presocrático redivivo*), considerándolo como un bagaje inaceptable de intolerancia y afán dogmático, tuvo la malhadada consecuencia de haber mecanizado las ideas contra el positivismo llevándolas a combatir molinos de viento.

2.4. Las objeciones a la *lógica de la investigación* que se infieren a partir del presente proyecto con el fin de especificar el objetivo para la sociología de la ciencia.

Es pertinente enseguida presentar un listado no exhaustivo sobre mis objeciones al -y que

⁶⁰ Cfr. K.-R. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, (1963), Parte Primera. "Conjeturas", Capítulo 10: "La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico", 2. "La teoría de la verdad objetiva: la correspondencia con los hechos", p. 272 y ss; también Sección X, XI y XII, en donde se intenta proporcionar una definición formal sobre la "comparación de teorías con respecto a su grado de verosimilitud" (p. 287).

⁶¹ Vid. Del mismo autor su *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica, Vol. 1, Realismo y el objetivo de la ciencia*, (1956,1983), teniendo cuidado en examinar principalmente su "Introducción de 1982", en donde el filósofo afirma que la "...esperanza de fortalecer aún más (su) teoría de la ciencia por medio de la definición con la similitud con la verdad y de contenido fue, desgraciadamente, vana." (p. 40).

son asimismo discrepancias con el llamado racionalismo crítico, las cuales, como he intentado ya mostrar, se hallan alejadas de la simple satanización que con más frecuencia ha caracterizado por desgracia a las discusiones respectivas. En la introducción a este escrito señalo por qué las objeciones que pretenden acabar con la lógica de la investigación distan aún mucho de resultar convincentes mientras los críticos no se pongan de acuerdo acerca de si aquella no es más que una variante dogmática del positivismo o de si, por el contrario, no es una ferviente y pertinaz defensora del irracionalismo relativista. Que exista dicho conflicto nos habla de la permanente, tenaz vitalidad en las ideas del racionalismo crítico. Por lo demás, sé que en nuestros días no seguir con la moda e intentar así encontrar un núcleo de verdad en las ideas que defendió la lógica de la investigación se podrá quizá identificar como el vano intento de alguien que insiste en ser el abogado del diablo. No importa. Me parece que esto es algo coyuntural.

Uno. ¿La fase lingüística argumentativa basta para satisfacer la petición de racionalidad científica?

El racionalismo crítico sostuvo, no sin cierta candidez, que en nuestros días podemos sustituir las armas por las palabras, los golpes o agresiones por los argumentos ("nuestras teorías mueren por nosotros"): confrontamos argumentos, no personas; pero considero que esto es demasiado bello para ser cierto. Desde luego, no sugiero que sea erróneo: acepto del todo que este sea el objetivo -ideal- al emprender cualquier debate. Más bien hago patente que resulta *exíguo*. Las discusiones de continuo distan sobremanera de ser tan racionales o civilizadas; por el contrario, en ellas se presentan una y otra vez conflictos y rencillas debido a los que quienes participan en el debate *no aprenden nada* y sí, por el contrario, se cierran cada vez más a otros puntos de vista. O en otras palabras: estoy en contra de la ingenuidad implícita en la afirmación en cuanto a que la cuarta fase lingüística (la fase argumentativa⁶²) nos permita referirnos a las discusiones y a la crítica, en el marco de vínculos interpersonales, sin considerar como *problemática* tal dimensión y aceptar, sin más, que estas reflexiones podrían bastar para afirmar con rigor la racionalidad en la ciencia. Pues tal *actitud* sólo provocaría fría y tosca desilusión, oscuro desencanto —o su contrapartida beligerante: el frívolo escepticismo liberal enarbolado como un "abandono de la razón".

Dos. ¿Es suficiente encarar el problema de la objetividad desde una posición evolucionista?

En lo que se refiere a la controvertida *aproximación a la verdad*. Como ya he señalado antes, *me parece que es un completo error suponer que la racionalidad dependa de un criterio de selección entre distintas propuestas teóricas que pretenda eludir el papel que en cada caso específico desempeña la complejidad de factores involucrados en una situación bien acotada históricamente*. Lejos de creer que este problema pertenezca al ámbito del "mundo 3" afirmo que el problema de la verdad no solamente le concierne al

⁶² El filósofo vienés, siguiendo a K. Bühler, distingue cuatro fases lingüísticas, comunicativas —y a su vez agrega a la clasificación el último nivel: 1) la *expresiva*, 2) la *señalizadora*, 3) la *descriptiva* y 4) la *argumentativa*. Para esto léase su (1963), *op.cit.* Segunda Parte "Refutaciones", Capítulo 12: "El lenguaje y el problema del cuerpo y la mente", p. 355 y ss.

teórico del conocimiento: a mi juicio este se ha vuelto ya un asunto *sociológico*. Aclararé más esto. Se puede conceder que en la lógica de la investigación ya hay semillas para emprender estudios en sociología de la ciencia. Pero, aunque se trate de un paso muy importante, afirmar -como, de hecho, lo hace- que la verdad es una *idea regulativa*⁶³ durante los procesos de discusión, sencillamente *no basta, pues apoya tal aserto recurriendo a una teoría evolucionista (biológica)* sin tomar en cuenta con seriedad el papel que la sociología pudiera tener al respecto.

Tres. Aprender es criticar. La distinción entre la crítica, la discusión interpersonal y las pruebas empíricas.

Asimismo, considero que el racionalismo crítico cometió un yerro crucial al no haber distinguido entre (i) la crítica, (ii) la discusión interpersonal y (iii) las contrastaciones empíricas. Y a mi juicio tampoco se debe confundir el ejercicio de la crítica en pos de la verdad (al que ciertamente subyace la *ciencia normal* como su condición sociológica de posibilidad -y *no me refiero a ésta estrictamente tal y como la describió el historiador-cristalizada en la discusión interpersonal que se propone solucionar problemas específicos*) con un método atemporal de evaluación entre propuestas teóricas, pues la *lógica deductiva es únicamente una herramienta para la crítica y nunca un fin en sí misma*. Veamos. La lógica de la investigación identifica irreflexivamente las discusiones con la crítica al señalar que todo ejercicio de esta última consiste, en el fondo, en un intento de refutar los sistemas teóricos en cuestión. Sin embargo, las discusiones podrían llevarse a cabo solamente con el sensato y coherente objetivo de conocer o profundizar más en la perspectiva del otro -o del los otros, es decir, del propio sistema teórico o incluso de interpretaciones distintas de la realidad esgrimidas por nuestros colegas- dedicándose así a explorar las potencialidades tanto de las opiniones de uno mismo como de los demás. Si esto no fuera así entonces, al tomar en serio rápidamente datos adversos, anomalías recalcitrantes, nunca podríamos conocer cuál sería la verdadera capacidad de nuestras tentativas -y, además, tampoco podríamos distinguir contraejemplos legítimos de una simple falsa alarma. De esto se deriva la importancia de la comprensión hermenéutica de la génesis. Tales procesos podrían consistir únicamente en comprender, con un grado mayor de sutileza, particulares interpretaciones de la realidad.

Aprender y enseñar; todo indica que este es un aspecto fundamental para el posterior proceso racional de discusión y crítica en el dominio de una comunidad de investigadores. Pero... ¿esto nos haría suponer que *sin* el previo aprendizaje la crítica sería imposible? Me parece que el tema se complejiza demasiado en este punto. Expondré brevemente lo que opino al respecto.

Si se toma en serio lo anterior entonces la crítica y las pruebas empíricas *serían* aspectos relevantes pero no indispensables o constitutivos para el desarrollo de las

⁶³ Vid. K.-R. Popper, (1963), *op.cit.* Primera Parte, Capítulo 10, p. 280, en la que afirma que "...sólo con respecto a este objetivo, el descubrimiento de la verdad, podemos decir que, aunque seamos falibles, tenemos la esperanza de aprender de nuestros errores. *Sólo la idea de la verdad nos permite hablar con sensatez de errores y de crítica racional, y hace posible la discusión racional, vale decir, la discusión crítica en busca de errores, con el serio propósito de eliminar la mayor cantidad de éstos que podamos, para acercarnos más a la verdad.* Así, la idea misma de error -y de falibilidad- supone la idea de una verdad objetiva como patrón al que podemos no lograr ajustarnos. (Es éste el sentido en el cual la idea de verdad es una *idea reguladora*.) (Énfasis mio, menos la palabra final).

discusiones. De cualquier manera sigo considerando, frente a esto, que la comprensión hermenéutica del origen sigue estando *supeditada* al proceso discursivo mediante el cual se someten a examen las tentativas teóricas para entrever la realidad —y esto sin dejar de insistir en que la distinción señalada no es irrelevante. Más bien sostengo, en otros términos, que las fronteras sugeridas distan sobremanera de ser suficientemente claras o transparentes: el *proceso de crítica sobre la validez* de incompatibles sistemas teóricos se encuentra *detrás* de la comprensión y del aprendizaje mutuo. Ciertamente, los límites que separan a la crítica y a la comprensión hermenéutica se desdibujan, pierden su nitidez y claridad: *discutir no es más que una forma refinada del diálogo. Sin la reflexión crítica no podríamos aprender de los otros.* Con todo, cuestionar sobre la validez no significa captar ni aprender de otras “racionalidades”, sino afirmar durante la argumentación la *unidad de la razón* como rasgo formal en todo proceso comunicativo. Sin la confrontación intersubjetiva de argumentos -de la que *dependen* las contrastaciones empíricas- el aprendizaje recíproco se convertiría, por el contrario, en adoctrinamiento irreflexivo. La ciencia sería sustituida por el frenesí religioso.

Para ser más preciso: el ejercicio crítico es imprescindible porque permite una mayor delimitación de los problemas planteados junto con la corrección oportuna de errores o confusiones en los sistemas teóricos a cuya explicación y comprensión están abocados; puesto que, de otro modo, tales yerros habrían de permanecer inadvertidos. Pero con esto no me refiero a la llamada *ciencia normal*, en la que no se cuestiona, en todo caso, por la validez de la *matriz disciplinar* predominante (pues en ésta la indagación siempre se propone convertir los datos empíricos en confirmaciones del programa teórico en boga), sino a la *crítica en pos de la verdad entre distintas e incompatibles propuestas teóricas*. [Y hay que recordar que para Kuhn esta labor *no pertenecería* al ámbito científico⁶⁴] Por todo esto, la distinción mencionada entre la crítica acerca de la validez (i), las discusiones interpersonales (ii) y las contrastaciones empíricas (iii) tendrá a mi parecer que plantearse *en los términos del análisis*, de modo tal que no se pretenda enfrentar el diálogo, cuyo objetivo sea la comprensión del otro, con la crítica, pues lo único que ésta requiere para llevarse a cabo consiste en *examinar la validez* de las imágenes sobre lo real propuestas en el seno de la comunidad científica.

Se trata, más bien de momentos *interdependientes*; afirmo que *comprender es criticar* (e insisto en que si esto no fuera así, entonces no podríamos distinguir el aprendizaje fructífero de un simple lavado de cerebro mediante la persuasión retórica). Por tanto, propongo considerar tal clasificación como significativa únicamente *en relación a* cierto sistema teórico específico e incluyendo, claro está, su escenario histórico respectivo; es decir, propongo *contextualizar cada circunstancia* en la cual se ejerce la discusión, la crítica (o ambas), junto con las contrastaciones, con base en el estado *en ese momento*, de la interpretación sobre lo real de que se trate incluyendo el papel de sus alternativas. Este lugar, creo, nos proporcionará un panorama que ya no sea artificial ni irreflexivo, pues esto último *sólo puede ocurrir si se supone y se sigue manteniendo la creencia errónea de que indagar en las condiciones externas que originan la ciencia pueda asimismo resultar una*

⁶⁴ Vid. T.-S. Kuhn, (1977), *opere citato*, Segunda Parte: “Estudios meta históricos”, Capítulo XI: “La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación”, en el que, al exponer su criterio de demarcación entre la ciencia y la no-ciencia, el historiador, que es consciente de “la forma en que la ciencia se practica realmente”, afirma que “es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición hacia la ciencia” (p. 297).

condición suficiente para desentrañar los problemas tanto del historiador como del sociólogo cuyos estudios examinen la actividad científica.

Creo necesario advertir y subrayar que lo anterior no implica una capitulación ni estampar una paradoja en lo que he defendido en mi proyecto. Como he señalado más arriba, *la sociología que se ocupe de estos problemas deberá investigar cuáles son los factores que posibilitan la crítica*, esto es, el proceso de examen sobre la validez de las propuestas teóricas en competencia. La contextualización, cabe reiterar, no podrá desembocar en la indiferencia suscitada por el cúmulo infinito de situaciones posibles -ni, mucho menos, en la aceptación de cualquier proceder- sino que, más bien, cobrará relevancia metodológica únicamente si detrás de su ejercicio se encuentra como principio regulativo la búsqueda de la verdad (y aquí radica la importancia de la función clarificadora, empírica y analítica, de los factores *que puedan posibilitar tal persecución* con base en los estudios e investigaciones en la sociología de la ciencia) mediante la crítica, esto es, a través de la reflexión intersubjetiva sobre los límites. Una *vertiente* crucial para esto es ciertamente el estudio de los procesos de aprendizaje del saber científico, en los que se resguarda, transmite y crea tal saber. Pero, *a diferencia de la historia de la ciencia predominante desde 1962, sostengo que dicha tarea es fructífera únicamente si contribuye a develar los factores que dan cauce al ejercicio de la crítica.*

Nótese, al paso, que la manera como entiendo las investigaciones en sociología de la ciencia *no prejuzga* en modo alguno la *selección* de las propuestas teóricas para aprehender lo real. De nuevo: la selección o el rechazo entre distintas teorías dependerá en cada caso de la circunstancia específica. A mi juicio, sobre esto la sociología de la ciencia no puede hacer nada en absoluto: lo importante para ésta no es sugerir o determinar *cómo* o *cuándo* se tendrá que seleccionar tal o cual propuesta teórica; sino que, más bien, el sociólogo sencillamente se encarga de mostrar que tal selección *sea posible*. La sugerencia de que los filósofos -o los sociólogos o los historiadores- podrían determinar el momento idóneo para seleccionar o preferir éste o aquél programa de investigación, imaginando que, gracias a ello, la petición de racionalidad quedaría plenamente satisfecha, *no fue más que un garrafal error*. Y es muy curioso notar que en dicho error incurrieron tanto el racionalismo crítico como (y aunque esto pueda resultar sorprendente) la historia-filosofía de la ciencia vigente.

Imre Lakatos argumentó, desde una posición *demarcacionista* presupuesta al abordar el problema de la evaluación de las teorías científicas, que una vez solucionado...

"...el problema normativo, es posible empezar *luego* con el problema empírico de cuáles sean las condiciones socio-psicológicas necesarias (o más favorables) para que se produzca el progreso científico. Tal es precisamente el modo como los demarcacionistas se plantean la sociología de la ciencia."⁶⁵

Pero lo anterior me resulta cuestionable. Si bien se trata de un panorama, a primera vista, cercano a mi proyecto, difiere sobremedida éste del de Lakatos en lo que se refiere al problema del "progreso científico". Pues lo que distingue demasiado su posición de la mía estriba en la manera como uno y otro llegamos a constatar la importancia del proceso de examen crítico sobre la validez.

⁶⁵ Vid. I. Lakatos, (1978), *opere citato*, Parte II, Capítulo 6: "El problema de la evaluación de las teorías científicas", p. 147 y ss.

Me separo sobre todo en lo que respecta a su solución del "problema normativo". Como "demarcacionista", este sutil, irreverente e irónico pensador mantiene que hay reglas universales a las que se debe ajustar la comunidad científica. Lakatos *especifica criterios porque sigue creyendo que de ellos depende la racionalidad científica, la cual identifica todavía con el progreso científico*. Pero si una comunidad de investigadores llegara a decidir, tras un proceso de crítica argumentativa, que ciertos datos o informes empíricos, interpretados de una manera orientada hacia la innovación, constituyen refutaciones convincentes en contra de un específico programa teórico en comparación con sus alternativas en tanto que uno y otras persigan la verdad... *¿qué tendría de malo?* Ni el filósofo ni el historiador ni el sociólogo tendrían por qué arrogarse el derecho de "orientar" a los científicos en esa clase de juicios, en ese tipo de decisiones. Pues no tienen por qué decidir nada en relación a un problema del que *no son competentes*. Ciertamente hay razones cuya índole es sociológica para que cierto conservadurismo se aliente, pero ello no impide que tengamos en cuenta una reflexión acerca de lo que constituye el objetivo de la ciencia. Como he planteado, el juicio prudencial depende del sentido presupuesto al trabajar en el seno de una comunidad científica: la verdad como el principio regulativo que permite la crítica. Ahora: si convenimos en que aquél no debe abolir la distinción entre la ciencia y la técnica entonces nos preguntaremos cuál es el objetivo de la ciencia y aceptaremos que el problema de la comprensión hermenéutica receptiva de la génesis está supeditada a los procesos discursivos de examen público sobre la validez. Esto me separa de sus puntos de vista. A mí, en cambio, me preocupa la *posibilidad social* de someter a examen crítico los sistemas teóricos discutiendo, a su vez, cuáles reglas de selección lleguen a ser pertinentes —y esto *sin plantear en ningún instante que deban haber reglas universales y definitivas cristalizadas en algún específico criterio de evaluación, el cual tuviera que ser, por ende, inmutable (refractario al tiempo)*. Los presupuestos ineludibles —por el momento— de la argumentación plena de sentido *no deben confundirse con reglas constitutivas* del quehacer científico al someter a examen tal o cual imagen de la realidad. La reflexión filosófica pragmático-formal *está detrás* del proceso de evaluación —y éste no puede ser, por tanto, más que *contingente*: sus reglas son, desde luego, finitas e históricamente precederas.

O para explicarlo de otro modo: *la discusión interpersonal puede ocurrir también en torno de criterios de evaluación propuestos públicamente con el fin de que se pueda elegir, tarde o temprano, éste o aquél sistema teórico*. Como he insistido, la sociología de la ciencia se encarga de investigar cuáles son los factores que posibilitan el examen sobre la validez *tanto de los criterios de evaluación que subyacen a las tentativas por alcanzar la verdad, como al examen entre esas mismas interpretaciones teóricas*. La reflexión pragmático-formal *no es ella misma un criterio de evaluación científica*. Su relevancia es *procedimental*. La lógica, *por sí misma*, no puede más que revelarse como tierra yerma; sólo si uno fuera incapaz de percatarse de su correcta condición en tanto que *instrumento o herramienta, medio*⁶⁶ para la crítica en pos de la verdad, entonces tampoco se podría tomar plena conciencia de que, considerándola como un fin en sí misma (esto es, reificando la noción de método), no le quedaría a la lógica más que ostentar a los cuatro vientos su

⁶⁶ Cfr. K.-R. Popper, (1963), *opere citato*, Primera Parte, Capítulo 9: "¿Por qué son aplicables a la realidad los cálculos de la lógica y de la aritmética?", p. 248 y ss. También consúltese en su ponencia en la discusión que sostuvo con T. Adorno, (1978) también ya citado, la Decimoquinta tesis, en la que se afirma que la "función más importante de la lógica puramente deductiva es la de constituir un órgano de la crítica" (p. 20), junto con las que le siguen.

esterilidad. Por ello, tal reflexión pragmático-formal únicamente *muestra* que es posible proponer con sentido criterios de evaluación (el plural es imprescindible) sometidos, asimismo, a debate y examen público.

En este mismo lugar debo mencionar algo más. Me parece importante evocar un argumento de Norbert Elias expuesto en su ensayo sobre el debate suscitado entre Lakatos y Kuhn. Elias le reprocha al segundo su imperdonable estrechez de visión al plantear los problemas de la filosofía e historia de la ciencia como una dicotomía fundamental entre la *ciencia normal* y la *ciencia revolucionaria*. Sostiene, por el contrario, que tal distinción es irrelevante. Arguye que la ciencia es una mezcla intrincada de innovación y normalidad – tan cercanas unas de otras, tan entrelazadas, que siempre resultará equívoco pretender separarlas. Sugiere que sin este dualismo...

“...aquellos a los que Kuhn arroja a los lobos (sic) como productores de la *ciencia normal* son con frecuencia más innovadores de lo que él (opina); y que aquellos a los que considera grandes innovadores revolucionarios pueden ser vistos, con un mayor (grado de objetividad), como hombres que forman la línea de sucesión de muchos avances menos espectaculares que tuvieron lugar con anterioridad, o, por supuesto, en su propio tiempo.”⁶⁷

Un reproche casi idéntico al de Elias lo han formulado, desde sus particulares puntos de vista, filósofos como Quine, Feyerabend o el mismo Kuhn – así, por ejemplo, en el caso de los dos últimos, con respecto al *context of discovery* y el *context of justification*,⁶⁸ el problema de la génesis y el de la validez, la idealizada historia interna y la proteica historia externa. No discutiré en este párrafo las ideas del anarquista o del historiador, pero sí responderé a sus intentos de abolir tales distinciones junto con lo dicho por quien, defendiendo una visión *naturalista* del quehacer científico,⁶⁹ de la misma forma rechaza críticamente lo relacionado con el ya viejo problema de la demarcación. Pues, al igual que Elias, éste critica a la lógica del proceder científico el buscar con denuedo establecer fronteras claras y precisas allí donde *no* las hay, allí donde *no* puede haberlas. Así, el teórico social objeta algo análogo a lo planteado por el historiador de la ciencia; mas, a

⁶⁷ N. Elias, *Conocimiento y poder*, (1994), Capítulo 3: “Teoría de la ciencia e historia de la ciencia”, (1972), p. 178.

⁶⁸ Cfr. T.-S. Kuhn, (1977), *op.cit.* Segunda Parte, Capítulo XIII: “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”; en la página 351, el historiador se plantea el problema de que si el invocar “la distinción entre contextos de descubrimiento y de justificación” constituye una “idealización plausible y útil”, afirmando que no es así (p. 351). Y estando de acuerdo con esto, Feyerabend, en su efectista *Tratado contra el método; Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, (1975), Capítulo 14, afirma que “...en la historia de la ciencia, los criterios de justificación prohíben a menudo pasos que son producidos por condiciones psicológicas, socio-económico-políticas y otras condiciones ‘externas’, y la ciencia sobrevive sólo porque se permite que prevalezcan estos pasos” (p. 153).

⁶⁹ Para W.-V. Quine, en *La búsqueda de la verdad*, (1990), Capítulo 1: “Evidencia”, Sección 8: “Normas y objetivos”, la relación entre la ciencia y los datos sensoriales se da “en el interior de individuos de carne y hueso que habitan un mundo externo cuya existencia ha sido admitida de antemano, y su estudio constituye un capítulo más de la ciencia que estudia ese mundo” (p. 41); y, con todavía mayor precisión, más adelante plantea que, del “...mismo modo que la epistemología teórica es naturalizada para hacer de ella un capítulo de la ciencia teórica, también la epistemología normativa es naturalizada y convertida en un capítulo del discurso tecnológico, a saber, la tecnología de la producción de los estímulos sensoriales” (p. 42). En fin, también véase la Sección 5: “Prueba y refutación”, p. 32 y, todavía antes, la Sección 2: “Oraciones observacionales”, p.20.

diferencia del epistemólogo naturalista, este sociólogo ni siquiera podría aceptar que ganemos "...en claridad trazando fronteras imaginarias".

Pero analicemos esto con calma. Bien pudiera parecer ésta una crítica plausible y enseguida una objeción válida, pues ciertamente la claridad, el orden, la coherencia y hasta la belleza de las propuestas elaboradas desde la filosofía de la ciencia son, por decir así, demasiado "puras". Pero tal opinión olvida o desconoce el papel eminentemente *regulativo* de tales consideraciones. Pues con tales distinciones no se propone en ningún momento brindar un espejo diáfano de lo que "sucede realmente" (*¿o históricamente?*), sino *un punto de referencia heurístico* cuyo principal propósito es el de *orientar* el ejercicio de la ciencia e impedir así que hayan o se presenten implicaciones en la práctica a partir de presuposiciones irracionalistas —junto con la destrucción, violencia y frivolidad que las acompañan. A esto se le puede denominar una "reconstrucción racional"⁷⁰ (o "teoría del método", sin que se tergiverse esto como una teoría de *el* método), es decir, un análisis sobre el ejercicio de la ciencia desde la perspectiva de la *lógica de la situación* propia de quienes persigan la verdad;⁷¹ y no se equivoca uno si establece una analogía de esto con la herramienta metodológica que estriba en la edificación de tipos ideales característica de la sociología comprensiva, pues al igual que en ésta, la mencionada *reconstrucción racional* del proceder en la ciencia no es más que una *idealización*, un *caso límite que en la práctica sólo en contadas ocasiones tiene lugar*, cuya relevancia es, por ende, heurística.

Por lo demás, esto no significa que en la historia no haya nada parecido a esta reconstrucción, sino que en cada caso concreto intervienen naturalmente muchísimos factores, cuya complejidad impide que se pueda suscitar, por ejemplo, una acción completamente racional con arreglo a fines. A su vez, lo que distingue el proceso metodológico que estriba en elaborar tipificaciones ideales en pos de predecir los efectos no deseados en las acciones sociales (o constatar los factores que en procesos históricos evitaron que tal o cual acción se realizara de forma racional) de la propuesta del racionalismo crítico es que en éste, por un lado, la orientación del trabajo científico descansa en la verdad, por lo que puede entenderse dicha tarea como una acción racional con arreglo a valores, y, por otro, en que esta lógica de la investigación científica ha tomado conciencia del ineludible trasfondo normativo ínsito en su propio discurso, al

⁷⁰ Cfr. K.-R. Popper, (1934), *op.cit.* Capítulo Primero, Sección 2: "Eliminación del psicologismo"; aquí este autor señala que en "...la medida en que el científico juzga críticamente, modifica o desecha su propia inspiración, podemos considerar que el análisis metodológico emprendido en esta obra es una especie de 'reconstrucción racional' de los procesos intelectuales correspondientes. Pero esta reconstrucción no habrá de describir tales procesos según acontecen realmente: sólo puede dar un esqueleto lógico del procedimiento de contrastar" (p. 31; las cursivas son mías).

⁷¹ Véase del mismo filósofo su (1956,1983), *op.cit.* "Introducción de 1982", en la que se deslinda de quienes consideran "la metodología como una disciplina empírica a contrastar, quizá, por medio de los hechos de la historia de la ciencia", afirmando más bien que es una "disciplina filosófica, metafísica, y quizá, incluso, en parte, una propuesta normativa" (p. 29). Sobre la llamada "lógica de la situación" o "método cero", cuyo desarrollo se remonta a sus escritos políticos en contra del historicismo, examínese de su ya citado (1968) la Vigésimo quinta tesis y, también, de su (1994), el Capítulo 8: "Modelos, instrumentos y verdad". También considérese el análisis crítico que sobre esto realizó A. Velasco en su artículo titulado "Fundamentación hermenéutica de la ciencia en Karl R. Popper" (1998), p. 81 y ss. Aunque me parece que Velasco no da en el blanco cuando considera que, en realidad, paradójicamente, y aunque "no lo reconozca explícitamente", para Popper "el descubrimiento es el aspecto fundamental en el contexto de justificación"; esto es equívoco porque, ya en 1934, para el filósofo vienés el que se descubran nuevos y más intrincados problemas constituye un proceso que debe estar supeditado a la crítica sobre la validez en pos de la selección de la mejor alternativa teórica propuesta (*quaestio iuris?*).

reconocer en el mismo una propuesta de convención –y esto es precisamente lo que la separa de la epistemología naturalista. *La tarea del sociólogo, en este tenor, consiste a mi juicio en trabajar para salvar la brecha o disminuir la distancia entre lo que "sucede realmente" y una argumentación fructífera en pos de la verdad.*

Pues la importancia que esto conlleva, podemos agregar desde la sociología, se relaciona en grado sumo con el problema planteado por la forma como sea definida tal o cual situación (aserto mediante el que se constata la importante influencia de las ideas sobre las particulares circunstancias históricas). Las acciones e interacciones en el seno de cualquier comunidad científica se orientan con base en presuposiciones filosóficas y valorativas, las cuales son susceptibles de crítica –acaso desde la historia, por ejemplo, pero en realidad *no sólo desde ella*. Me parece importante en el comentario de Elias su petición de investigar con más seriedad los parámetros históricos y sociales según el caso en cuestión; y además me resulta significativo el que haya formulado esta objeción frente al trabajo de alguien que se dedica a la historia de la ciencia. Yo agregaría, en suma, que *investigar los sucesos históricos únicamente sería enriquecedor si al hacerlo se busca desenterrar los factores sociales que posibiliten la crítica* –pero me temo que Elias no estaría de acuerdo conmigo.

Por otro lado, Quine no renuncia sin embargo a una vertiente normativa en sus ideas acerca del problema "tradicional" en la teoría del conocimiento sobre la relación "entre la ciencia y sus datos sensoriales." [A mi modo de ver, y dicho sea al paso, el que se considere aún tal problema como tradicional y pertinente constituye un anacronismo sustentado en una vieja noción sobre la racionalidad impregnada de positivismo.] Pues la epistemología naturalista ha presupuesto ciertamente la norma por excelencia del empirismo: *nihil in mente quod non prius in sensu*; e incluye a la heurística entendida como "un conjunto de estrategias de conjetura racional que utilizamos en la construcción de hipótesis científicas" especificando cinco "virtudes" que deberían ser parte de toda hipótesis: "conservadurismo, generalidad, simplicidad, refutabilidad y modestia." Veamos.

En *primer lugar* [a)] debo señalar que, a diferencia de Quine, considero que el estudio sobre la recepción -y la manera como nos afectan los- estímulos sensoriales (con el fin de hacer predicciones en aras de algún beneficio técnico) *está subordinado a -y, sobre todo, depende de- la discusión crítica: el examen interpersonal sobre la validez tentativa y perfectible de las propuestas teóricas en pos de la verdad*; con todo, dicha investigación me parecería crucial si pudiera arrojar luz al problema que consiste en contrastar uno o varios sistemas teóricos ya sea para examinar su posible validez o bien para explicar un suceso específico a partir de la ineludible tensión entre el saber y el ignorar, siempre y cuando no se produzca tosca desilusión o gélido desencanto debido a la relatividad ontológica y, en cambio, se enfatice que los experimentos dependen de la crítica interpersonal sobre la validez para satisfacer la petición de objetividad en la ciencia. *Por otra parte*, [b)] el discípulo de Carnap plantea que las consideraciones normativas se relacionan con el "proceso de elaboración" de las propuestas teóricas y no con el terreno de su posible verdad o validez. En oposición a esto *no identifico lo relacionado con la génesis con la postulación de normas para evaluar sistemas teóricos, sino con el área de investigación histórica para la sociología de la ciencia*. De hecho, para examinar la validez de algo tenemos forzosamente que presuponer ciertas normas –y, por ende, preguntarnos si acaso éstas resultan adecuadas o no en cada caso concreto examinándolas. *Por último*, y lo que me parece más importante, [c)] *¿por qué tendrían los investigadores que elegir el lema del empirismo ya mencionado como norma fundamental al realizar sus investigaciones?*

¿no se tendría más bien que someter a *discusión pública* su pertinencia y ponderarla con los méritos de otras posibles normas? Después de todo, éste no ha sido el único criterio de demarcación propuesto hasta ahora. Además se debe insistir en que cada situación particular rebasa con mucho la tentativa (que pretenda ser unilateral) de establecer normas o criterios de evaluación entre distintas teorías; bien pueden presentarse ocasiones en las que los valores prescritos lleguen a ser incompatibles entre sí. Por ello, cabe suponer que para los investigadores será necesario ponderar críticamente y en público qué normas elegir como pertinentes para cada caso históricamente acotado, y entonces debemos preguntarnos: *¿qué hemos presupuesto al argumentar?* y *¿qué factores sociales e históricos permiten que se realice el examen sobre la validez interteórica?*

Cuatro. ¿Toda crítica constituye un intento de refutar nuestras teorías?

Algo muy importante que se puede inferir de lo antes argumentado estriba en convenir en que la afirmación de que toda crítica debe entenderse como un intento de refutar las teorías es inadecuada e insostenible, puesto que, como he planteado, el aprendizaje y comprensión de una entreverada conjetura puede tener, en alguna circunstancia específica, mayor prioridad que el examen sobre la validez de la misma (aun cuando la separación de ambos procesos sea muy tenue y, por ende, nos haga necesariamente *contextualizar* los problemas). Esto repercute sociológicamente en cuanto a la *severidad de las pruebas*: es natural suponer que un árbol interpretativo sobre lo real podrá criticarse con mayor agudeza y sagacidad sólo si ha sido suficientemente comprendido con anterioridad. Pero ha esto replico que *comprender es constatar los límites propios y ajenos* —ya sea de manera dócil o a regañadientes, lisa o escarpada, directa o sinuosa, selvática y llena de rodeos.

La crítica no debe confundirse con la innovación permanente. Si hubiese algo afín a una falsación definitiva inapelable *no podríamos ni siquiera argumentar*; pero el centro de la racionalidad para la lógica de la investigación radica en la crítica interpersonal ("no conozco nada más racional que una discusión bien llevada"). Lo que es independiente de nuestras expectativas *no constituye* a los sistemas teóricos sino que tan sólo los *limita*. Si esto no fuera así no podríamos distinguir alguna ficción de Borges de un verdadero programa de investigación que pertenezca a la ciencia (y, así, deberíamos, por ejemplo, asumir que el manuscrito del anticuario Joseph Cartaphilus es real, por lo que también sería correcto suponer que hay un río cuyo líquido proporciona la inmortalidad y otro que la cancela, etc.). Para evitar confusiones, considero correcto entender una refutación tan sólo como una *posibilidad permanente -y lo más posible* (en inclusive, lo mejor desde un panorama sociológico) es que se llegue a tomar conciencia de ella sólo en *retrospectiva*. La lógica de la investigación pudo estar de acuerdo por completo -y ya desde la década de los treinta- en que la "racionalidad instantánea" es un mito. Nadie, ni siquiera un sismólogo, podría vivir pensando a cada instante en que va a temblar, y sin embargo no por ello un terremoto deja de ser un evento siempre posible. Aunque esta metáfora no es del todo afortunada porque una innovación científica no es algo que pueda simplemente suceder *sin nuestra ágil y activa participación*: lo revolucionario depende siempre de que *decidamos* reconocerlo como tal; a su vez, *la búsqueda creativa depende* ineludiblemente de que *se decida emprenderla*, de que se decida adoptarla como propósito para la tarea científica, y es aquí cuando la lógica de la investigación interviene mostrando cuál es la situación de quien

emprende esta labor, es decir, *cuáles son los presupuestos que hay detrás de la crítica en pos de la verdad* —esto es, no de la ciencia que se ha entendido como una obsesión que anhela la simple eficacia técnica.

Cuando presenté por vez primera mi proyecto durante un seminario de investigación, me pareció correcto tomar en cuenta las aportaciones en cuanto al minucioso estudio de las interacciones sociales realizado en lo que respecta a lo intersubjetivo y, en lo referente a una visión sociológica del problema de la verdad, consultando el trabajo tanto del psicoanálisis como del llamado funcionalismo-estructural. Aun cuando el factor de una "naturaleza humana" pesa mucho en el psicoanálisis, dicho resabio dogmático se puede a mi juicio depurar lo suficiente como para proporcionar más insumos teóricos a la tarea del sociólogo de la ciencia con el fin de incentivar sus investigaciones en lo que respecta al problema de la *agresión interpersonal*; con relación al análisis funcional-estructural su tendencia me pareció —y me sigue pareciendo— enriquecedora en lo que concierne al problema de la *estabilidad*. Gracias a ésta, creo, es posible avizorar una posible conciliación del ejercicio crítico libre (que tiende a la creatividad) con su plataforma social que impide la disgregación o el individualismo exacerbado (vinculándose así con la igualdad, con la aceptación social de otros puntos de vista), para mostrar así *cómo es posible una comunidad científica*.

Esto implicaría enfocar el problema de la estabilidad no sólo desde una posición cognoscitiva, sino tomando como eje del estudio la distinción entre *i)* los factores que brindan orden sin que éste dependa de la validez del sistema teórico en cuestión, por un lado, y *ii)* los procesos que otorgan estabilidad al ejercicio de la ciencia que inciden directamente en la aceptación y en la tenacidad con que sea defendida dicha propuesta teórica —y estos últimos procesos nos remiten, por cierto, a la conocida "ciencia normal", mientras que los otros se relacionan tanto con las presuposiciones de la vida cotidiana como con el examen sobre lo que permite la armonía funcional en una institución.

Aquí sólo puedo ofrecer un esbozo de una futura labor que estudie la creación y la estabilidad durante la faena científica. En este contexto me parece pertinente mencionar que una considerable cantidad de años han transcurrido desde que Francis Bacon comprendió en lo fundamental la llamada "tensión esencial": el persistente dilema entre el individuo y la sociedad, la crítica y la tradición, la libertad y la igualdad. El pensador inglés puso los puntos sobre las *ies* en el Libro Primero, aforismo LV, del *Novum Organum*, al divisar con agudeza que hay dos clases de investigadores en la ciencia: quienes, por un lado, buscan con ahínco las semejanzas (¿cómo no recordar al historiador?) y aquellos, por otro, cuya búsqueda afanosa estriba en perseguir las diferencias:

"La distinción más grave, y en cierto modo fundamental, que se observa en las inteligencias, relativa a la filosofía y a las ciencias, es que unos tienen mayor aptitud y habilidad para apreciar las diferencias de las cosas, y otros para apreciar las semejanzas. Los espíritus fuertes y penetrantes pueden fijar y concentrar su atención sobre las diferencias aun las más sutiles; los espíritus elevados y que razonan, distinguen y reúnen las semejanzas más insignificantes y generales de los seres: una y otra clase de inteligencia cae fácilmente en el exceso, percibiendo o puntos o sombras."

Mutatis mutandis conviene recordar que la "ciencia normal" se ocupa no de encontrar diferencias, sino de convertir estas en algo semejante, es decir, en ejemplos que pertenezcan al paradigma o matriz disciplinaria vigente. Pues lo que no encaja deberá normalizarse. Por el contrario, la persecución de lo distinto precisamente es en lo que consiste la reflexión

crítica. No creo exagerar si afirmo que el problema central en el trabajo de Kuhn radica en la *estabilidad cognoscitiva, teórica y metodológica, de la comunidad de investigadores como condición indispensable para el cambio científico*; aunque, a mi juicio, (1) el historiador se equivocó al poner demasiado énfasis en el consenso teórico desdeñando así otras fuentes de estabilidad que sean compatibles con la crítica, amén de su (2) insuficiente meditación sobre el problema de la verdad.

En este mismo contexto, la relación entre la crítica revolucionaria y la tenacidad conservadora también se ha intentado iluminar recurriendo a la importancia del ya antes examinado "juicio prudencial", afirmando que la ingente complejidad de una circunstancia particular social e históricamente acotada exigen que el investigador tome su decisión (ya sea perseverar en el sistema teórico propio o, en vez de ello, aventurarse en la creación de otro acaso mejor) evaluando previamente cada factor involucrado en su situación, sin suponer que hayan reglas atemporales que le prescriban cómo conducirse en cada caso. A mi parecer es posible estar de acuerdo con esto último (rechazar que exista un método de selección entre teorías refractario a la historia) y, a su vez, tomar en serio que la búsqueda de la verdad orienta dicha labor mostrando por qué la prudencia por sí sola no basta, pues, conforme a lo que argumentado, quien así lo piensa yerra al eludir la importantísima función de la crítica sobre la validez entre distintas e incompatibles interpretaciones sobre lo real. La búsqueda de la verdad, como idea regulativa, no es algo que por el momento podamos reducir sin más a un contexto social e histórico determinado. A mi modo de ver, quien supone que este juicio prudencial pudiera satisfacer la exigencia de racionalidad sigue aferrado a una idea anacrónica acerca de la actividad científica, presuponiendo una imagen de ésta en la que todavía no se ha tomado en serio lo que implica la imprescindible *reserva falibilista*. Por ello no me parece adecuado identificar sin más la prudencia con la racionalidad; lo mejor, a mi parecer, es admitir que el juicio reflexivo del prudente es un aspecto insoslayable para la racionalidad, pero añadiendo enseguida que, si se le considera aisladamente, se vuelve a todas luces limitado e inadmisibles. Porque ateniéndonos únicamente a este tacto -gracias al que se pondera cada circunstancia para dirigir nuestras acciones- *no se ha respondido aún a la cuestión acerca de lo que hemos presupuesto al argumentar*.

Cinco. ¿Sólo es posible aceptar la racionalidad argumentativa mediante un acto de fe, es decir, merced a una decisión en última instancia irracional?

Y, en fin, la manera como esta vertiente filosófica enfocó el problema de la racionalidad es a todas luces insatisfactoria. La grave inconsistencia en este punto ocasionó que ciertos pensadores consideraran que las *convenciones* para el racionalismo crítico son arbitrarias e irracionales. Esto se expresa a menudo señalando que para esta vertiente filosófica el avance científico comporta un rasgo de esquizofrenia; pues la suelen exponer afirmando que tal punto de vista plantea que si el origen de las teorías es "irracional", su justificación, en cambio, responde a cánones de examen que no dependen de ningún contexto histórico.

Pero al esgrimir esta objeción *no se menciona* 1) la retractación llevada a cabo por su fundador en lo que se refiere al fracaso del criterio de verosimilitud. Y *tampoco se recuerda*, por cierto, 2) que las convenciones (ya sea sobre los datos, pruebas o informes empíricos -pues la llamada "base empírica" es hipotética, es decir, conjetural- o acerca de

las reglas metodológicas) *dependen de la crítica*, a la cual están sujetas los experimentos. Pues la creación de una perspectiva teórica no es racional en tanto que la creatividad, la audacia y la innovación suelen ser individuales, mas ciertamente no ocurre lo mismo con el *problema de la validez* de tal creación: *su objetividad depende de la crítica pública*.⁷² Además, en mi opinión se puede mostrar fácilmente que la innovación individual *sólo es posible* –y, sobre todo, *válida*– allí donde halla *una comunidad de investigadores* que la reconozca como tal. Pareciera por ende que quienes piensan que ésta es una imagen esquizofrénica del desarrollo científico continúan creyendo que la racionalidad se identificaba en 1934 con *el método*, pero *no es el caso*. Sólo gracias a una distorsión semejante se podrían despachar con tanta risueña y cómoda ironía las ideas que la lógica de la investigación ha planteado. Y en este mismo contexto, ya he proporcionado argumentos frente a la propuesta de satisfacer la petición de racionalidad acudiendo a un tipo de “juicio prudencial” –desde luego no rechazándolo, sino mostrando *cuáles son sus límites*. Y hay que tomar en cuenta que es enfatizando el papel de la “prudencia” como se intenta –a mi juicio sin éxito– sustituir dicha “esquizofrénica” teoría de la ciencia por una mejor noción acerca de lo que significa ser racional⁷³.

Esta breve apostilla evita que podamos tomar en serio ciertas objeciones en contra del racionalismo crítico mostrando que en realidad descansan en un malentendido –y que,

⁷² H. Reichenbach, en su libro titulado *La filosofía científica*, (1951), pasa por alto este fundamental aserto de la lógica de la investigación en lo que se refiere al problema de la objetividad científica. Para Reichenbach (quien subrayó casi obsesivamente la importancia del contexto de justificación frente al de descubrimiento) el racionalismo crítico renuncia a la búsqueda de un criterio unívoco de selección al rechazar como insostenible la apelación a las inferencias inductivas durante el proceso de examen sobre la validez entre distintas teorías. Para él un abandono semejante del método inductivo significa otorgar prioridad al *context of discovery* frente al de justificación, pues, según plantea, sólo con base en éste último es posible establecer un criterio que permita a los científicos saber *cómo* y *cuándo* deberían elegir una determinada propuesta teórica y rechazar las demás. Así se satisfaría la objetividad científica. Para Reichenbach la lógica de la investigación “no repara en que el mismo científico que descubrió su teoría por medio de conjeturas la comunica a los demás *sólo después* de que ha visto que su conjetura *se halla justificada por los hechos*.” (Segunda Parte: “Los resultados de la filosofía científica”, Capítulo XIV: “El conocimiento de predicción”, p. 239 –r). Pero al abordar el problema de la llamada “base empírica” y, aun antes, al referirse al problema de la objetividad en la ciencia, Popper insistió en que la aceptación de específicos “hechos” presuponen un consenso social, intersubjetivo, mediante el que se los pueda siquiera reconocer como tales. Sólo podemos hablar de algo nuevo si es reconocido socialmente como tal. Así, el “instinto”, la intuición o el “olfato” del científico al seleccionar un sistema teórico frente a otros estará necesariamente *mediado* y, en especial, *controlado por la crítica pública, interpersonal, institucionalizada*. La crítica intersubjetiva permite que hayan “hechos”: los datos experimentales están por ende subordinados al debate público argumentativo –y es precisamente en la argumentación que persigue la verdad en donde descansa la racionalidad, *aun cuando no hayan criterios formales de selección interteórica fuera del tiempo*. Sin embargo –y por desgracia– más tarde, ya en la década de los años sesenta, Popper cometió el error de intentar estatuir un criterio afín al hablar de la verosimilitud. Con todo, y como ya he señalado antes, debe tomarse en cuenta que él mismo reconoció su equivocación renunciando a su criterio propuesto. Más adelante, al finalizar el siguiente capítulo de este trabajo, abordaré las objeciones de Reichenbach con cierto detalle.

⁷³ Cfr. A. Velasco, (2001), *opere citato*; su ensayo me atrajo e intrigó sobre todo porque presenta su tesis principal afirmando que “la hermenéutica dialógica y el criterio de verdad heurístico salvan a Gadamer del relativismo posmoderno y constituyen una de sus contribuciones más importantes a la filosofía contemporánea, al postular nociones alternativas de racionalidad y de verdad que salvan la crítica historicista a los conceptos universalistas de racionalidad y al criterio correspondentista de verdad” (p. 32). Como he intentado mostrar, esta tesis, sin embargo, no es del todo satisfactoria. Por lo demás, del mismo autor consúltese su (2000), *op.cit.* “Introducción: Perspectivas y horizontes de la heurística en las ciencias y las humanidades.”

como tal, no logra resistir la crítica. Empero hay otro escollo mucho más peligroso que el vienes no consiguió sortear con fortuna. El problema es el siguiente: *asumiendo que la razón se identifica con la discusión crítica interpersonal*, a la pregunta: *¿por qué se debería participar en la discusión crítica?* no podemos esgrimir una argumentación para responder al escéptico que nos arrojará dicha duda sin que nos enredemos en un círculo vicioso (explicando acaso que ser racional significa argumentar, y a su vez que en la argumentación descansa la racionalidad), pero asimismo no se podría fundamentar la racionalidad sin caer en el dogmatismo (pues ¿por qué interrumpir el examen sobre el problema en un punto determinado y no proseguir con la búsqueda de tal justificación?) y, por último, tampoco es posible persistir en la búsqueda de los presupuestos de la razón sin despeñarnos en una regresión infinita⁷⁴.

La lógica de la investigación afirmó que estos dos últimos peligros se eluden satisfactoriamente con sólo reconocer que el racionalista crítico *en ningún momento debiera estar obsesionado por justificar sus presupuestos, por lo que ni el abismo de una regresión sin término, ni la certeza que en apariencia brinda un dogma, afectan a quien se propone discutir con seriedad*⁷⁵. Esto significa que se ha sustentado la racionalidad en la aceptación del principio normativo del falibilismo *—sin duda tomado muy en serio en sus consecuencias*; pero, debido a esto, el problema central se ha vuelto el siguiente: *¿en qué está sustentado, basado, dicho principio? ¿es en sí mismo falible? ¿cuál es su status? —y es pertinente notar que el círculo vicioso se elude sólo bajo el supuesto de que tal principio podría ser abandonado!* Y a lo anterior hay que agregar que esta escuela de filosofía al

⁷⁴ Cfr. H. Albert, *Razón crítica y práctica social*, (2002), "Críticismo y naturalismo: *La superación del modelo clásico de racionalidad y el problema de la transición*", Capítulo I: "La idea de la praxis racional del conocimiento y el nuevo críticismo", p. 39 y ss. —tr.

⁷⁵ Cfr. K.-R. Popper, (1956,1983), *op.cit.* Parte I: "El enfoque crítico", Capítulo I: "La inducción", Sección IV y V, p. 67-70. También en su (1934), *opere citato*, al aceptar que hay siempre presupuestos teóricos al emprender la actividad científica que guían y brindan unidad a la investigación (y, en lo que respecta a la argumentación, presupuestos que posibilitan y otorgan validez a los resultados de la ciencia), afirma empero que ello no significa a su vez que tal marco categorial *a priori* tuviera forzosamente que ser al mismo tiempo *válido a priori*; pues todo nuestro saber es falible y se halla abierto a la crítica en todo momento. Así, al combatir el intento de justificar el principio de la inducción en la experiencia mostrando que conduce sin remedio a una regresión infinita, la lógica de la investigación añade enseguida, ahora frente al idealismo trascendental, que éste "no tuvo éxito en su ingeniosa tentativa de dar una justificación *a priori* de los enunciados sintéticos." Para esto consúltese de la Primera Parte "Introducción a la lógica de la ciencia", en el Capítulo Primero "Panorama de algunos problemas fundamentales", la página 29 de la Sección 1 "El problema de la inducción"; también véase la Sección 8 "Objetividad científica y convicción subjetiva", p. 44 y 46. Además conviene cotejar el Capítulo Quinto "El problema de la base empírica" en la Segunda Parte "Algunos componentes estructurales de una teoría de la experiencia", la Sección 27 "La objetividad de la base empírica", p. 93 y ss. [En especial examínese la manera como soluciona el llamado trilema de Fries entre el psicologismo, la regresión infinita y el dogmatismo, subrayando que la base empírica es siempre hipotética, conjetural, falible —más adelante abordaré críticamente las ideas de la lógica de la investigación.] Por otra parte, y tomando en cuenta este rechazo al justificacionismo, se puede comprender muy bien por qué a Lakatos le parecía raro y, sobre todo, incongruente, que su maestro propusiera el criterio de la aproximación a la verdad con el fin de permitir o justificar la selección entre distintas e incompatibles interpretaciones de la realidad. Con toda razón, arguye que detrás de tal criterio se encuentra un *principio sintético inductivo*. [Para esto consúltese el Volumen Primero de sus Escritos filosóficos titulado *La metodología de los programas de investigación científica*, (1978), Capítulo 3: "Popper y los problemas de demarcación e inducción", p. 180 y siguientes; algo semejante argumentó frente al racionalismo crítico A. Grünbaum.] Por lo demás, *debe notarse que estas últimas objeciones sólo son pertinentes si supusiéramos que nunca se abandonó el criterio sobre la verosimilitud, pero lo cierto es que su propio autor así lo hizo.*

mismo tiempo sostuvo que adoptar una actitud racional depende de una decisión subjetiva que es en última instancia irracional porque descansa en un acto de fe⁷⁶. Y esto es así porque no se puede obligar a que alguien sea racional sin cancelar la noción misma de racionalidad discursiva al hacerlo.

En este asunto me encuentro de acuerdo -al menos en lo más importante- con las objeciones que la reflexión pragmático-trascendental esgrime contra el *solipsismo metódico* que todavía subyace en la lógica de la investigación al mostrar que dichas aporías en realidad no tienen por qué seguirse de una pregunta como la que al principio se formula, pues tal cuestión se revela como una *petición de principio* tan pronto como nos percatamos de que al plantearla hemos ya presupuesto de antemano por los menos dos cosas: a) una comunidad lingüística ilimitada de argumentación crítica, y b) que es precisamente mediante una confrontación pacífica de argumentos como podemos, al menos en principio, llegar a un consenso o acuerdo acerca de la posible solución a problemas en cada caso distintos⁷⁷. De ahí que la concesión al irracionalista, es decir a un subjetivismo dependiente de un acto de fe, en realidad *no tenga lugar*.

Pero enseguida debo precisar que, al estar de acuerdo en la -brillante- manera como la pragmática-trascendental enfocó este problema, sólo acepto su solución *interpretándola de otro modo*, es decir, discrepando de su intento de concluir que hay un fundamento último trascendental. Me explico. Para esta perspectiva la proposición de la filosofía, su método y su mensaje, no debe malinterpretarse como si se tratara de una pretensión más de validez -pues para Apel es el fundamento último de la ética que a su vez ya no se puede cuestionar con sentido, bajo pena de enredarnos en paradojas, ya que esta reflexión no se realiza con base en un entramado de proposiciones sino recurriendo a la consistencia pragmática entre lo que afirma y lo que se lleva a cabo en ese instante con el fin de que dicha afirmación tenga sentido; por ello ya no cabe hablar ni de dogmatismo, ni de círculo vicioso ni de regresión al infinito. Más bien de lo que se trata es de entender que el filósofo sencillamente ha constatado lo que todos hemos ya siempre presupuesto en la discusión plena de sentido, esto es, que no reniega de sí misma, de su carácter irrebalsable históricamente so pena de *autocontradicción performativa*, mostrando así que el principio del falibilismo es ineludible. Y se añade que, por tanto, la filosofía misma se sustrae a este límite al percatarse, mediante la reflexión pragmático-trascendental en oposición a una historicidad desmedida, de que tal presupuesto normativo es criticable *pero no falible*. Con esto el filósofo desea alejarse del dogmatismo... ¿pero lo consigue?

He sostenido, frente este intento, que puede haber metafísica dogmática aun bajo el ropaje del llamado giro hermenéutico-lingüístico en la filosofía. Y esto es así porque Apel supone erróneamente que se puede escapar al dogmatismo -y, a su vez, al círculo vicioso y

⁷⁶ Véase del mismo autor su (1934), *opere citato*, Primera Parte, Capítulo I, Sección 4: "El problema de la demarcación", p. 37; aquí sostiene que en el examen público acerca de su criterio de demarcación, entendido como una *propuesta para un acuerdo o convención*, con el fin de meditar acerca de si resulta apropiado o no, las opiniones ciertamente pueden y tendrán que diferir, pero que "...la elección de tal finalidad tiene que ser, en última instancia, objeto de una decisión que vaya más allá de toda argumentación racional." (énfasis mío).

⁷⁷ Consúltense de K.-O. Apel, "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacritica del racionalismo crítico)", (1975), p. 140 a 173; también léase en su (1972,1973), *opere citato*, Tomo II, Parte II, "La transformación de la filosofía trascendental: el *a priori* de la comunidad de comunicación" y en lo particular, el ensayo titulado: "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental. La situación actual de la filosofía del lenguaje", p. 297 y ss. -especialmente páginas 312 a 314.

a la regresión infinita- si dejamos de abordar el problema desde el punto de vista lógico-deductivo de una relación entre enunciados o proposiciones y lo encaramos, en cambio, desde el panorama de una reflexión filosófica trascendental que consigue constatar la autorreferencialidad inherente a cualquier proceso discursivo humano en lo que se refiere a la consistencia pragmática que durante la argumentación se presupone entre lo que se dice y lo que se hace -con el propósito de que esté plena de sentido- junto con su ineludible tentativa provisional de validez cristalizada en la anticipación regulativa de un contexto lingüístico ilimitado de crítica pacífica en la que todos los participantes en la discusión puedan expresar sin coacciones sus respectivas ideas frente a determinados problemas -ya sea en lo que incumbe a una comunidad científica o a la política que se emprenda en una situación multicultural inevitable. Por esto para Apel no tiene sentido plantearse el problema acerca de lo que pueda justificar el que seamos racionales. Porque al *hacerlo* hemos presupuesto ya siempre lo que se tendría que probar. El trilema mencionado se disuelve así gracias a una constatación filosófico-trascendental, es decir, mediante una reflexión estricta. El decisionismo permanece anclado en el ámbito de una problemática lógico-deductiva en la que sólo están en juego proposiciones. La transformación de la filosofía, en cambio, se ha llevado a cabo bajo los términos de la teoría sobre los actos lingüísticos ilocucionarios, también conocidos como emisiones realizativas (Austin). Sin abandonar el logro que indudablemente permanece en esta sofisticada meditación, discrepo de la búsqueda -y del supuesto alcance- de una "filosofía primera". Ya antes (al examinar lo postulado por la hermenéutica filosófica) he mostrado *por qué*.

Con todo lo dicho me propongo evitar una lectura sesgada sobre la importancia que tiene la obra emprendida por el vienes y sus alumnos -críticos- en el presente proyecto. Espero que sea ahora evidente que mi trabajo tiende a ser algo más que una apología o una exégesis. En lugar de ello, he mostrado que lo principal aquí es contrastar ideas, opiniones, argumentos y tesis que se han presentado en la discusión sobre filosofía de la ciencia y en lo que respecta a sus posibles variantes: esferas de estudio, parajes semejantes a pequeñas islas creciendo cada vez más, que se desprenden y alejan así de la metafísica del viejo mundo filosófico -aun cuando nunca logren desprenderse a cabalidad de ella. Filosofía y sociología de la ciencia: *alas y raíces*.

2.5. Una vieja metáfora...

Modificaré una vieja y bella imagen para expresar lo que pienso acerca del saber científico. A grandes rasgos, propongo entender la ciencia como un gran manto cuya composición, mezcla sutil de estambre finísimo y delicado, incluye también cintas no sólo disímiles unas de otras sino también algunas de dudosa calidad y pertinencia; cintas de continuo novedosas, aunque no siempre fructíferas al representar la imagen de cuyo núcleo son la trama indispensable. El tamaño del manto es tan sorprendente como su abigarrada complejidad. Nuestra actual Penélope teje y desteje en un proceso que no tiene límites. Su moderno Ulises nunca llegará. Lo siempre anticipado en la búsqueda dialéctica nunca podrá pertenecer a la ciencia. Ella continuará su labor sin finalizar jamás. Y es fundamental que

esto sea así: *si supiéramos qué es la realidad no habría ciencia*, no habría ejercicio crítico de examen interpersonal sobre la validez de las tentativas por entrever lo real. Es más, si supiéramos qué es la realidad, tampoco habría arte ni filosofía. [A mi entender, la asimetría entre el sistema teórico y la obra artística radica en que el primero se propone suscitar una nueva y mejor interpretación fomentando al mismo tiempo la crítica, en la que descansa el germen de su futura obsolescencia y sustitución. En cambio, la obra de arte permanece: es única e irrepetible. Sobre todo, es autónoma, y la crítica únicamente se podría tomar en serio si con ella se pone en duda su autenticidad. Una obra artística no es falible, no es provisional; tiende a ser en sí misma un fragmento de lo eterno –y es inaprensible: una sombra del paraíso que jamás puede agotar su mensaje. También la ciencia es un proceso cuya meta es inalcanzable, pero a diferencia del arte, sus encarnaciones son efímeras. El arte es juego sin rumbo fijo y sus creaciones perduran. Lo que mancomuna a la ciencia con el arte es que en ambas su labor es la de una *perpetua búsqueda*.]

Penélope vive gracias a la esperanza (que es un incentivo, un aliciente) del retorno de su esposo; asimismo, la ciencia es posible gracias al impulso emprendido en pos de un objetivo siempre inalcanzable. El manto que tiende y deshace una y otra vez para burlar a los pretendientes es siempre otro, una imagen que nunca cesa de modificarse, inabarcable por su osadía e infinita por su incesante productividad; pero si para ella su labor no era más que un excelente pretexto con el fin de evitar el asedio de los interesados tanto en su figura como en sus pertenencias, para la actividad científica, por el contrario, tal faena resulta a todas luces imprescindible, dado que el sentido de la misma es el de alcanzar la verdad, aun cuando esta sea un misterio perpetuo. Aquel manto es para la ciencia siempre distinto, siempre otro... y, también, por tal motivo, cada ocasión es el mismo. La proliferación de visiones que el tejido ostenta es tan vertiginosa como inmodificable. El sustrato que posibilita crear una miríada de imágenes cuyo propósito sea vislumbrar lo Otro *tendrá que permanecer*, debido a que constituye el trasfondo cristalizado en el proceso *social* de examen sobre la legitimidad respectiva de tales propuestas. El manto no podría representar el juego infinito de metáforas en torno de lo *oculto* sin una base inmodificable que las posibilite. *Sin sus utensilios*, la bella pareja de quien nunca cesa de viajar no hubiera podido sustraerse a... ¿la realidad? Con el manto se intenta vislumbrar la realidad. Pero esta rebasa cualquier intento por conocer algo de manera definitiva en la ciencia. Está más allá, siempre. El cambio perpetuo, la constante movilidad, se convierte en una inofensiva e inocua quietud.

El cambio es reposo. Se modifican las interpretaciones de la realidad, siempre provisionales; cambian las opiniones y los puntos de vista, pero no sucede así con el proceso social de examen justificativo de los sistemas teóricos. La crítica posibilita la invención de nuevas y mejores visiones acerca de lo inaccesible, pues su aplicación no descompone la pluralidad en caos, anarquía o nihilismo. Es el diálogo y, más aún, la discusión, lo que impide el predominio e indiferencia del monólogo *sin sentido*. Aprender es criticar. Comprender implica siempre elegir y rechazar. Lo peor que podemos imaginar es la circunstancia de alguien cuya pretensión estribe en haber encontrado lo que es, por siempre, ajeno, inalcanzable.

CAPÍTULO TRES

- EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD CIENTIFICA-

APUNTE JUSTIFICATIVO

Expondré ahora cuáles son las posiciones que, con relación al problema de la objetividad científica, mantuvieron dos de las más importantes vertientes de investigación en la sociología: el análisis funcional-estructural y la sociología comprensiva. ¿Por qué? Hay tres motivos:

- a) Por su relevancia sociológica para la filosofía de la ciencia; esto es así aunque tan sólo sea porque un lío tematizado de manera recurrente en esta área de estudio ha sido (y sigue siendo) el de la *objetividad*. Voy más lejos: *a mi juicio este es el problema principal para la filosofía de la ciencia, pues en él está imbricado el problema de la racionalidad científica*. Y si esto es así, entonces ¿qué han dicho dos de las más importantes tradiciones teóricas en el ámbito de las ciencias sociales sobre dicho asunto?
- b) Porque, si el eje de este proyecto radica en tal problema, será por ende necesario investigar en cuál esfera de estudio éste se vuelve más conflictivo. No sorprenderá a nadie, así, que lo examine desde las ciencias sociales. El sitio de mayor confusión o caos alberga también más alternativas de éxito para la investigación emprendida. Donde se entrelazan y confunden más nubes resulta más fructífero comenzar cualquier investigación, pues allí se presentarán seguramente más problemas y, por ende, más posibilidades para alcanzar alguna respuesta que llegue con el tiempo a ser cada vez más satisfactoria.
- c) Como he dado a entender, existe una relación *antagónica* entre el problema de la objetividad entendida como *posible* en la faena científica y la desesperada confusión relativista. La racionalidad científica depende de la crítica, y esta se vincula con el carácter *objetivo* de la búsqueda de la verdad. La objetividad en la ciencia coincide con la situación social, es decir, *institucional*, inherente a la investigación.

3.1. Dos nociones fundamentales sobre la objetividad en el trabajo del fundador del análisis funcional-estructural, su respectivo vínculo y el papel de los presupuestos filosóficos en la tarea del investigador.

Podemos distinguir dos nociones acerca de la objetividad en los escritos del sociólogo francés:

1.- Objetividad en lo que se refiere al atributo *sui generis* que constituye lo social: la conciencia colectiva⁷⁸. Su peculiaridad radica en trascender a los individuos, en ser algo diferente, poseedor de sus propios rasgos e independiente de sus eslabones considerados de forma aislada. El todo ostenta un talante distinto, excepcional, que no se explica por la suma de sus partes⁷⁹.

2.- Objetividad científica: esta depende en especial de ciertas consideraciones metodológicas; debido a ellas se exige, mediante la estipulación de reglas claras y precisas al respecto, adoptar la convención que consiste en "tratar los hechos sociales como cosas."⁸⁰

⁷⁸ Cfr. E. Durkheim, *Sociología y filosofía*. (se trata de una recopilación de ensayos publicada en el año 2000), Capítulo Primero "Representaciones individuales y representaciones colectivas" (este trabajo se remonta al año de 1898), p. 27 y ss. También consúltese *Las reglas del método sociológico*. (1894), Capítulo 5 "Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales", Sección II, p. 160: "Pero este método..."; y ahí mismo véase el Prefacio a la segunda edición de la obra, p. 42 y 43. Asimismo coréjese de H. Alpert su libro titulado *Durkheim*. (1939), Primera Parte "Emilio Durkheim: francés, maestro, sociólogo", Sección 3 "Ecole Normale Supérieure: la rebelión contra el diletantismo", p.27 (que subraya la influencia de Boutroux en la obra del sociólogo); Sección 5 "Aprendizaje y comienzos", p. 39 y 40 (que muestra el influjo de Espinas). Véase a su vez la Sección 6 "Sociólogo" de la Primera Parte, p. 62 y 63; la Sección 6 "Independencia: realismo relacional" de la Segunda Parte "Naturaleza, método y objeto de la sociología según Durkheim" (p.192) y la Sección 2 "La sociedad como unidad: la solidaridad social" de la Tercera Parte "Sociedad, evolución, personalidad", p. 219.

⁷⁹ Cfr. H. Alpert, *Ibid.* Primera Parte, Sección 5, p. 39-40 y la Sección 6 de la Segunda parte, p. 191, (en especial la página) 192 y la 194.

⁸⁰ Vid. E. Durkheim, *op.cit.* (1894), Capítulo 2 "Reglas relativas a la observación de los hechos sociales", p.69. Para el combate contra el subjetivismo véase de H. Alpert, *op.cit.* (1939), la Sección 2 de la Primera parte, p. 21, 23 y 24.

En la segunda noción no se refiere al problema de lo que puedan ser las representaciones colectivas (o hechos sociales); no alude a una cuestión meramente teórico-conceptual –ni, mucho menos, a un objeto de análisis o reflexión filosófica; más bien propone adoptar una específica actitud metodológica al abordar cualquier problema en el marco –y, al mismo tiempo, aspirando a la consolidación de– la comunidad sociológica autónoma. Afirmar que las representaciones *deben examinarse como si* fueran cosas no comporta una concesión al materialismo, sino que con ello se exige tratar a los hechos sociales bajo la aceptación de que son sucesos independientes de sus *manifestaciones individuales*, es decir, asumiendo siempre que trascienden las expectativas que pueda acariciar el sujeto sobre su entorno; aunque, como muestro a continuación, esto *no significa*, por lo demás, *que tal prescripción sea correcta*.

Esta regla tiene como propósito impedir los vicios característicos del subjetivismo y, con una finalidad paralela, al proponer esto el autor se plantea sustraer a la sociología de cualquier conjunto de presuposiciones filosóficas⁸¹ cuyo influjo únicamente impediría su cabal desarrollo en tanto que área científica autónoma⁸². Por lo demás, cabe dejar en claro que Durkheim ciertamente no renuncia a la filosofía; considera, más bien, que ésta debería ser corregida por los resultados alcanzados en la ciencia. Al igual que otros positivistas más tarde, afirma que las especulaciones del filósofo deberán enderezarse y adquirir coherencia gracias a los éxitos que sólo el riguroso método científico, que es experimental, pudo conseguir⁸³. Siendo un ilustre precursor de la sociología de las formas del pensar mantiene que todo conocimiento se halla social e históricamente bien delimitado; y en esta afirmación se incluyen, desde luego, los entramados conceptuales propios de la meditación filosófica.

⁸¹ Vid. E. Durkheim, *op.cit.* (1894), Capítulo 2, Sección II, punto 1, p. 86 y ss. También véase, en el mismo libro, la conclusión –en la que afirma que el método es “...en primer lugar, independiente de cualquier filosofía” (p. 201).

⁸² Del mismo autor consúltese su ensayo titulado “Determinación del hecho moral”, publicado en 1906 y, del mismo año, su “Respuesta a las objeciones” –ambos trabajos aparecen en la recopilación que he citado antes: *Sociología y filosofía*, (2000), Capítulos Segundo y Tercero, respectivamente. En la última, contestando a una observación de Louis Weber (Sección V, p.98), señala que la sociología o ciencia de la moral “...recién se encuentra en su nacimiento, y las teorías de los filósofos ocupan al respecto tan poco lugar, y están tan lejos de proponerse el mismo objetivo, que, por el contrario, se oponen con singular unanimidad a esa manera de entender y de tratar los hechos sociales” (p.99), es decir, al método experimental que se compendia en su (1894), pues sólo con éste “...la física de las costumbres y del derecho, tal como tratamos de hacerla...podría desempeñar, en relación a los hechos morales, el mismo papel que la astronomía en relación a las cosas astronómicas” (*idem*). Conviene revisar también de H. Alpert, *op.cit.* (1939), la página 31 de la Sección 3 en la Primera Parte, en donde refiere la herencia de Renouvier en el sociólogo y, a su vez, la manera como éste se aleja de aquél: Durkheim “...concebía la ciencia de lo moral como una rama tan sólo de la sociología positiva, empírica, mientras que (Renouvier) la pensaba, a la manera neocriticista, como una ciencia *a priori* puramente deductiva.” También recomiendo cotejar lo anterior con la tesis latina de Durkheim (editada en 1892) cuya versión francesa apareció en 1966 con el título *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, (2000); en especial el Capítulo I “*Condiciones necesarias para la constitución de la ciencia social*”, Sección I, p. 30, *infra*.

⁸³ Cfr. H. Alpert, *op.cit.* (1939), Primera Parte, Sección 4 “Hacia una ciencia de la sociedad”, p. 35, 36 y 37. Para el sociólogo la filosofía necesitaba con urgencia una corrección o, mejor aún, una remodelación que lograra ponerla al día, lo cual significa “...no sólo que debe tratar sus problemas de acuerdo con los procedimientos de las creencias positivas, sino que debe también mostrarse en armonía con los resultados alcanzados por ellas mismas” (p.36). Reichenbach o Quine hubieran aplaudido y suscrito por completo tal opinión.

Precisaré más esto. El autor, afirmando que no excluye sistemáticamente el trabajo de los filósofos, sostiene que tan sólo les niega una primacía habitualmente supuesta, pues sus teorías "también son hechos, e instructivos; también nos informan sobre lo que sucede en la conciencia moral de una época; luego, es oportuno tomarlas en cuenta. Lo que me niego a admitir [continúa] es que expresen de una manera particularmente eminente la verdad moral, como la física y la química expresan la verdad para los hechos de orden físico-químico."⁸⁴

Como durante el primer capítulo del presente estudio he argumentado, comparto con el sociólogo francés su reticencia frente al intento de establecer una filosofía primera; empero, lo que Durkheim no toma con la suficiente seriedad es que *detrás de su perspectiva acerca de la ciencia se halla una posición epistemológica que precisamente en el terreno de la filosofía se ha abandonado no sin buenas razones*. En la posición antes citada se refleja con nitidez la concepción decimonónica acerca de lo que es la ciencia plasmada en el fervor, exaltación y plena confianza con las que el autor identifica el progreso científico; para él la ciencia se distingue de la filosofía porque somete sus proposiciones o sistemas teóricos a la criba del experimento, a la comprobación empírica, pues, según sus ideas, el método inductivo bien podía proporcionar cada vez mayor certeza a los productos de la investigación. Junto con el empirismo lógico, mantuvo que en el contexto de justificación (en donde se ausculta y examina la verdad o validez de las ideas) *las inferencias inductivas garantizaban la objetividad científica*, pues, al igual que la escuela positivista austriaca, supuso que gracias a dicho método o criterio de evaluación se podrían seleccionar sin ambigüedad los postulados teóricos que se consoliden a partir de la acumulación pormenorizada de hipótesis empíricamente verificables. Y, sobre todo, afirma con denuedo que es necesaria y fundamental la utilización disciplinada de tal método para el ámbito de las ciencias sociales –pues solamente así, explica, la sociología podría pertenecer al dominio científico.

Para nuestro sociólogo la objetividad científica radica en, y está garantizada por, *el método*. En efecto, Durkheim mantiene como una regla metodológica de gran importancia evitar a toda costa la interpretación que sobre algún fenómeno, suceso o problema social expresa el sentido común, es decir, la perspectiva de las personas que se desenvuelven en el marco de la vida cotidiana. [Esto resulta, claro está, incompatible con la tesis sobre la reflexividad propia del "hombre de la calle", que se vincula con la importancia del doble marco de sentido implícito en cualquier investigación sociológica; y, por tanto, se encuentra opuesto a una noción sobre la objetividad científica sagaz y no ingenua.] Siendo un ferviente partidario del *monismo metodológico*, el sociólogo considera que la manera de proceder, las reglas y, sobre todo, la actitud del científico social al encarar sus problemas *no deben diferir* de las que ostentan los investigadores en la ciencia natural. Esto es evidente si consideramos el papel de la innovación científica, de los hallazgos que la ciencia de lo social pudiera brindar. Contrastaré lo que sostiene al respecto el sociólogo francés con mis ideas.

⁸⁴ Este pasaje se encuentra en el ensayo de 1906: "Determinación del hecho moral", que aparece en la recopilación que ya he citado -*Sociología y filosofía*- (2000), p. 99 y 100. Pero otra referencia crucial es la que puede leerse en su tesis doctoral *La división del trabajo social*, (1893). En el prefacio, página 50, está escrito que la moral "se desenvuelve en la historia y bajo el imperio de causas históricas... Si es tal o cual en un momento dado, se debe a que las condiciones en que entonces vivían los hombres no permiten que sea de otra manera, y la prueba está en que cambia cuando las condiciones cambian y sólo en ése caso."

De acuerdo con la posición que he estado defendiendo para la sociología de la ciencia, afirmo que además del potencial explicativo que pueda reportar el conjunto de hallazgos históricos con el propósito de posibilitar el pacífico y libre examen ya sea entre distintas opciones teóricas o en torno de distintas propuestas metodológicas entendidas como posibles criterios para legitimar interpretaciones de la realidad incompatibles entre sí, también he retomado la herramienta teórico-metodológica utilizada por la sociología comprensiva y que consiste en la construcción de tipos ideales con el fin de predecir las consecuencias no deseadas -o efectos inesperados de- las acciones sociales. Pero a esto último realizo por lo menos dos fundamentales acotaciones. En *primera instancia* sustituyo la orientación heurística para la construcción de estas tipificaciones de un tipo de acción social racional con arreglo a fines (así presentada por la sociología comprensiva) por la guía o punto de referencia que mantiene como presupuesto un tipo de acción social racional con arreglo a valores; con ello tomo en cuenta que los principios metodológicos (o filosóficos) repercuten forzosamente en lo que se investiga. Y en *segundo lugar*, y asumiendo que la discusión sobre la sociología comprensiva reclamó otro apartado, solamente mencionaré aquí que la predicción de las consecuencias no deseadas *no significa minimizar la reflexividad de los agentes en su vida diaria* porque no afirmo que vivan en el mundo de la apariencia (y nótese que esto se podría afirmar únicamente si se supusiera que sólo hay en la vida diaria un tipo de conciencia práctica, olvidando así el papel del discurso, de la argumentación reflexiva), esperando así que el sociólogo los "ilustre", sino que más bien considero que las personas (incluyendo, desde luego, al sociólogo y sus resultados) pueden ignorar o desconocer cuáles podrían ser las repercusiones a largo plazo de sus actos sencillamente porque nadie es omnisciente.

Durkheim, por otro lado, ciertamente tuvo en mente otra clase de descubrimientos. Gracias al método la sociología podría servirse de la certeza que -se suponía- tanta profundidad intelectual, tanto éxito y, sobre todo, tanto progreso brindó a esferas de la ciencia tales como la física o la química. Como buen francés, imaginó que gracias a las reglas metodológicas, esto es, merced a la seguridad, orden, disciplina y estabilidad que en la comunidad de sociólogos fomentaría un conjunto coherente y sólido de normas condensado en un método bien claro y específico, el avance indefinido sería prácticamente inexorable: la sociología podría aspirar legítimamente a llegar tan lejos y alcanzar cimas tan altas exactamente de la misma forma como otro tipo de ciencias ya lo habían hecho. Así como en la sociología comprensiva la conducta o las acciones sociales tendrían que explicarse causalmente, pues el proceso interpretativo de esas mismas acciones tan sólo sería un medio para conseguir tal objetivo, para el funcionalismo estructural la ciencia social debería establecer leyes contundentes como, por ejemplo, las de la física: las personas podrían contemplarse desde el exterior, desde fuera, para alcanzar la objetividad científica (y esto ocasiona que culturas o tradiciones distintas al canon occidental se contemplen como "primitivas" o inferiores). Y todo esto no es más que la expresión -o el síntoma, según se mire- de un resabio positivista que impulsa el equiparar a las humanidades con los éxitos de las ciencias "exactas" (en las que, por cierto, se ha abandonado ya la pretensión de certeza en sus hallazgos). El *monismo metodológico* es un claro presupuesto detrás de dicha intención. [Pero si esta propaganda tuviera un sustento convincente sería razonable seguir esperando todavía que en la tarea sociológica apareciera un trabajo genial y revolucionario como ha ocurrido en la física; y ello supondría a su vez haber alcanzado logros notables. Pero en la actualidad es evidente que ni siquiera la teoría de sistemas (heredera insigne de la vertiente desarrollada por el sociólogo francés), con

todo y su abrumador potencial explicativo, podría compararse al logro conseguido por la decodificación del genoma humano. Además, y por atractiva que sea, la teoría de sistemas no ha suscitado una aceptación por la comunidad de sociólogos semejante a la que sí han conseguido otras teorías en otros ámbitos de estudio —y al decir esto no pretendo señalar que alguna vez el consenso alcanzado por algún sistema teórico en cualquier ámbito haya sido total ni definitivo.] En suma, si se pregunta por qué la sociología no ha conseguido el nivel de otras orientaciones en la ciencia se deberá responder, a mi parecer, que no es la respuesta la que pudiera ser correcta o errónea: más bien ocurre que *la pregunta está mal planteada*.

El problema principal en el análisis funcional-estructural (y también en la sociología comprensiva) radica en ignorar que *los problemas metodológicos* —que conducen a la reflexión epistemológica, es decir, a la filosofía de la ciencia— *no están separados de las investigaciones empíricas y, por ende, de sus resultados*; más bien al contrario: éstos *constituyen* a los segundos; son inherentes, intrínsecos a los hallazgos del sociólogo, de manera tal que incluso puede afirmarse que resultan inseparables. Y, en consecuencia, la clasificación que presento sobre la objetividad —esto es, por un lado su índole metodológica y, por otro, su cariz cognoscitivo— y que se puede inferir a partir de la obra del autor, aparece tras la anterior consideración de otro modo: ahora ya resulta claro que la primera influye y repercute en la otra *condicionándola*. O en otras palabras: *la noción metodológica sobre la objetividad científica codetermina el postulado teórico sobre la índole excepcional de la conciencia colectiva*.

Por lo demás, es evidente que las reglas del método sociológico traen consigo un panorama claramente intersubjetivo sobre el ejercicio de la ciencia, pues su utilización, ya en la práctica, reclama aceptar sus prescripciones no a una sola persona sino al conjunto de la comunidad de investigadores en el dominio de lo que incumbe a la sociología. Pese a ello, *no se debe olvidar ni desdeñar el proceder individual prescrito implícitamente en tales reglas*⁵⁵; *pues una labor social bien puede llevarse a cabo bajo el presupuesto normativo que prescribe ignorar metódicamente dicho trasfondo interpersonal en aras de una supuesta objetividad sustentada no tanto en la crítica como en el registro de impecables descripciones*⁵⁶. Detrás del contenido de las reglas del método sociológico se

⁵⁵ Considero que esto es así pese a la reiterada negativa que propugnó Durkheim en contra del subjetivismo desenfundado al combatir siempre el culto a la personalidad en el ámbito científico; pues “el filósofo diletante, preocupado sólo con erigir su sistema de pensamiento individual y privado, quedaba absorbido de tal manera en la elaboración de sus propias ideas, que perdía de vista el hecho de que estaban cooperando con otros, al fin y al cabo, en una empresa colectiva” —consultese el libro de H. Alpert (1939) ya citado. Primera Parte. Capítulo 3, p. 23 y 24; también recomiendo cotejar en la Segunda Parte, el Capítulo 5, la página 158. Lo general puede impresionar pero no convencer; para esto último se requiere argumentar y especializarse en problemas cuyo contenido no admita distracciones. Hasta aquí estoy de acuerdo con Durkheim. Me alejo empero de sus ideas en lo siguiente: admitir el carácter social de la empresa científica puede no bastar para resolver de forma satisfactoria el problema de la objetividad —tanto más cuanto que hace depender ésta del método sustentado en el predominio de la observación, esto es, en el registro minucioso de datos empíricos, sobre cualquier proceso de discusión crítica interpersonal en la esfera de la ciencia (y, en lo particular, de las ciencias sociales).

⁵⁶ En contra de quienes deducen lógicamente las consecuencias de sus teorías con base en un marco teórico que antecede necesariamente a la observación aguda y sigilosa, el sociólogo espeta con profunda desaprobación que no es suficiente estudiar con sumo cuidado la naturaleza, sino que es fundamental “...observarla, hay que interrogarla, acosarla, ponerla a prueba de mil maneras. La ciencia social, como tiene objeto cosas, sólo puede emplear con éxito el método experimental [es decir, el método inductivo].” Es claro

encuentra, muy escondido, el frío y concienzudo análisis de alguien que se ha propuesto estudiar su objeto de investigación observando cada detalle y registrándolo con el mayor sigilo y exactitud posibles. *Este trabajo solitario es característico de una imagen sobre la actividad científica todavía intoxicada por las repercusiones de una férrea separación entre un sujeto que investiga y el objeto por describir*⁸⁷. Pero semejante perspectiva ya resulta insostenible.

Nuestro pensador proporciona pautas metodológicas para garantizar la objetividad científica. Estas reglas no se plantean de manera condicional. Y por ende bien se puede preguntar si hay algo más positivista que la estipulación pormenorizada de un plexo sistemático de preceptos sobre los cuales, se afirma, descansa el desarrollo de la ciencia. Las reglas del método sociológico, como bien advierte H. Alpert, traen aparejada una específica filosofía o modelo acerca del quehacer científico⁸⁸. Entendámonos: los filósofos dan por sentado que la ciencia existe; se proponen, en consecuencia, comprenderla y brindarle una explicación congruente. En cambio, en la sociología, durante la época en que vivió nuestro autor era claro que no había nada establecido⁸⁹. Aquí la pregunta no fue ¿por qué la sociología es científica? sino ¿pertenece la sociología al ámbito científico? Y esto es a lo que, sin ser el único, intentó dar una respuesta. Fue a esta acuciante duda a la que otorgó una firme contestación. [Más tarde afirmó que la sociología era plenamente científica; en lugar de especular, sólo bastaba alzar la vista y observar con atención. Todo el optimismo que impregna tal afirmación radica, claro está, en el éxito alcanzado por la ciencia decimonónica, cuya *legitimación* descansó en la filosofía positivista.]

Al analizar críticamente este problema debo dejar bien sentado que mi intención no puede ser reconstruir el caudal completo de las opiniones de este pensador, lo cual justifico no sólo porque ésta sería una labor ingente cuya realización aquí simplemente no viene al

que Bacon se encuentra presente en lo anterior. Este pasaje se halla en su ya citada tesis latina: en la Sección I del Capítulo V "Del método seguido por Montesquieu", p. 88. En este mismo trabajo, pero en la Sección II del Capítulo I, es todavía más contundente: "La primera tarea de la ciencia es describir, *tal como son*, las realidades de que se trata. Pero, si esas realidades se diferenciaran tanto entre sí hasta el punto de no constituir un tipo, no se podría intentar una descripción por vía racional" (p.31). El autor supedita el papel del marco teórico interpretativo previo al de la recopilación pormenorizada de datos empíricos. Pero las cosas "tal y como son" sólo podrían ser descritas con base en una idea sobremanera ingenua y burda acerca de la objetividad científica.

⁸⁷ Véase el trabajo ya citado de H. Alpert (1939), en la Segunda Parte el Capítulo 3 "Objetividad: definiciones e índices", páginas 138, 139 y ss. También se puede revisar el -también ya citado- escrito de Durkheim sobre las reglas del método sociológico, (1894); especialmente la página 61 del Capítulo 1: "Cuando se *contemplan los hechos tal y como son y tal y como han sido siempre, salta a la vista...*" (subrayado mío). Explicaré por qué esta separación se ha abandonado al emprender el examen sobre el racionalismo crítico, es decir, al analizar la vuelta de tuerca efectuada sobre las ideas de Kant por parte de la lógica de la investigación.

⁸⁸ *Ibid.* En su (1939), específicamente el Capítulo 2 "Ciencia natural: causas, funciones, motivos" de la Segunda Parte, en relación a que Durkheim mantiene que hay argumentos para considerar a la sociología como una ciencia natural, Alpert empero señala que admitir esto "en modo alguno nos liga a una determinada filosofía de la realidad social, sino tan sólo al tipo de filosofía de la ciencia que va implícita en esos principios" (las cursivas son mías).

⁸⁹ Incluso en nuestros días, si nos preguntaran cuál es, en la República de la Ciencia la entidad federal cuyo límite territorial, junto con su composición demográfica, resulta a todas luces más confuso y problemático, no provocará asombro que hayan quienes afirmen que en este terreno hay aún demasiados y muy disímiles elementos como para cocinar una buen pastel; y precisamente por tal motivo no es ocioso sugerir que la filosofía de la ciencia tome en cuenta el debate sobre estos problemas emprendido por pensadores como Durkheim, debido a que es aquí en y desde donde se genera una reflexión distinta acerca de lo que denominamos 'ciencia'.

caso, sino por el papel que el tema de la objetividad desempeña en este ensayo. He insistido en que su función radica en orientar estas investigaciones. Por tanto, me concentraré en sus ideas expuestas, sobre todo, en su libro de 1895 y en su tesis latina de 1892 —pero no sin antes rastrear el sustrato teórico de las mismas.

3.1.1. La división del trabajo social detrás del problema de la objetividad científica.

La objetividad es un requisito *sine qua non*, estipulado con el fin de que la sociología pueda reclamar con toda legitimidad su propio e insustituible dominio de validez, sus propios cánones al investigar lo social y pueda, asimismo, distinguirse de otras esferas de estudio, descubriendo y forjando para conseguirlo sus propias facciones, creando su identidad inalienable: moldeando su propio rostro con base en la *especialización*⁹⁰. Durkheim, para alcanzar esta meta, recurre al análisis crítico, es decir, al riguroso examen de otras ideas al respecto. Fue para él crucial reflexionar y discutir para obtener la plena autonomía del discurso sociológico. En sus días era imprescindible demostrar por qué la sociología no podía ni debía confundirse con la tarea de los psicólogos (pues un “todo no es idéntico a la suma de sus partes, es una cosa distinta y cuyas propiedades difieren de las que presentan las partes de que está compuesto”⁹¹), con la especulación de los filósofos ni con el trabajo realizado en otras orientaciones de la ciencia. También fue necesario deslindar la sociología del ‘arte’, es decir, de un culto desenfrenado por la persona, por la retórica y por todos los artificios ideados para persuadir con dulzura y contundencia a los demás sin convencer; un culto a la forma en demérito del contenido y que se aleja de toda referencia histórica

⁹⁰ Cfr. E. Durkheim, (1892), *opere citato*; en el Capítulo I, Sección I, p. 30, se afirma que “cada ciencia tiene que tener su objeto propio y particular, pues si ese objeto lo compartiera con otras ciencias, se confundiría con ellas.” En la Sección I del Prefacio de la segunda edición de su (1894), también ya citado, mantiene que el objeto de la sociología, las representaciones colectivas, “sólo pueden ser estudiadas científicamente si son estudiadas objetivamente.” En la Sección II, *ibidem*, reitera que “el pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su forma como en su materia, debe ser estudiado en y por sí mismo, con la conciencia de lo que tiene de singular, y hay que dejar al porvenir el cuidado de buscar en qué medida se parece al pensamiento de los individuos” (p.46-47). Véase también ahí mismo la página 52 de la Sección III.

⁹¹ Así lo plantea en las páginas 162 y 163, Sección II del Capítulo 5 de su (1894), *opere citato*; más adelante añade que, en “virtud de este principio, la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Desde luego, no puede producirse una realidad colectiva si no están dadas conciencias particulares, pero esta condición necesaria no es suficiente.” En la página 170 se formula además una regla metodológica que dice así: “La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes, y no entre estados de la conciencia individual.” También véase *ibidem* la página 34 del Prefacio y, el en Prefacio a la segunda edición, se lee: “Todas las veces que elementos cualesquiera combinándose dan lugar a nuevos fenómenos, hay que pensar que esos fenómenos están situados no en los elementos sino en el todo formado por su unión” (p.42-43). Lo anterior expresa con claridad la indole *sui generis* de lo social. H. Alpert, en su (1939), *op. cit.* muestra de dónde proviene esta tesis: “Una síntesis, enseñaba Boutroux, no puede explicarse por sus elementos, pues la multiplicidad de los mismos no explica su unidad. En consecuencia todo reino de la realidad tiene algo ‘nuevo’ que hace imposible la deducción de lo más complejo de lo que es más simple” (Primera Parte, Capítulo 3, p.27).

desdeñando, a su vez, el contenido y la coherencia lógica que descansa y se pudiera inferir a partir de las reflexiones.

Para entender la disciplina y el rigor con los que el sociólogo emprendió dicha labor debo emprender un breve análisis propedéutico sobre sus ideas, enfocando con particular atención el diagnóstico histórico que expuso y defendió en su tesis doctoral ante la Facultad de Letras de París.

De acuerdo con el autor de *El suicidio* la incesante división del trabajo social implica un proceso de complejización estructural ineludible, esto es, un impulso de progresiva y tenaz diferenciación con motivo del cual se sustituyen prácticas tradicionales sustentadas en mitos religiosos o mágicos, cuya función consistía en vincular a los miembros de la sociedad de manera estrictamente comunitaria, por nuevas y más sofisticadas formas de integración social cristalizadas en instituciones con un alto grado de formalidad, en las cuales el desempeño individual adquiere cada vez más importancia -pues un tipo de sociedad en el que las relaciones contractuales sean más intensas "se desenvuelve a medida que la personalidad individual se fortifica"⁹²; y cuya consolidación emerge gracias al andamiaje estructural-funcional que está conformado por una -al menos en principio-coherente, armónica, correlación de estatutos entre sí, los cuales, a su vez, se tendrán que corresponder con las necesidades reales en el transcurso de los actos que se propongan satisfacerlas. *La estabilidad social, el orden, es producto de la conciliación entre la práctica entendida como un concierto regulado de funciones, la estructura formal (o tácita), y las necesidades no inducidas.* Este conjunto de reglas, normas y valores (estén reconocidos formalmente o no), cuya función estriba en regular y orientar la conducta de los individuos en la sociedad -y, específicamente, en su propia área de trabajo- pone de relieve una distinta forma de solidaridad, un complejo mecanismo de unión que se presenta y cristaliza en términos jurídicos con una índole *restitutiva* al llevarse a cabo las querellas, en franca oposición al carácter *represivo* inherente a los procedimientos antiguos durante la impartición de justicia:

"Allí donde el derecho penal es muy voluminoso, la moral común se encuentra muy extendida, es decir, que existe una multitud de prácticas colectivas colocadas bajo la salvaguarda de la opinión pública. Allí donde el derecho repositivo se encuentra muy desenvuelto, hay para cada profesión una moral profesional. Dentro de un mismo grupo de trabajadores existe una opinión, difundida por toda la extensión de este agregado restringido, y que, sin que se encuentre provista de sanciones legales, se hace, sin embargo, obedecer. Hay usos y costumbres comunes para una misma clase de funcionarios, y que no puede cada uno de ellos infringir sin incurrir en censura de la corporación."⁹³

Se trata, pues, del transcurso entre un tipo de solidaridad basada en las semejanzas ('mecánica') y otro tipo de integración social sustentado en las diferencias ('orgánica'), es decir, en la especialización. La primera es la típica de las sociedades cuya unión descansa en el mito, en las que, entre sus miembros, el sentimiento de pertenecer y formar parte de

⁹² Vid. E. Durkheim. (1893), *opere citato*, Libro Primero "La función de la división del trabajo", Capítulo VII "Solidaridad orgánica y solidaridad contractual", Sección IV, p.280: "Por muy reglamentada que se halle una función, deja siempre ancho campo a la iniciativa de cada uno. Incluso muchas de las obligaciones así sancionadas tienen su origen en una decisión de la voluntad"; y ahí mismo consúltese en el Libro Segundo "Las causas y las condiciones", Capítulo V "Consecuencias de lo que precede", Sección III, p. 143 y ss.

⁹³ *Ibidem*: Libro Primero, Capítulo VII, Sección IV, p. 277-278.

una comunidad está bastante arraigado y, en consecuencia, no hay movilidad social sino adscripciones de estatutos; este tipo de sociedad permite en principio el desarrollo cabal de todas las potencialidades del individuo y lo vuelve un "microcosmos". Además, en ésta la propiedad de la tierra se halla cohesionada con el individuo de modo tal que se confunde con él. Predomina el todo sobre las partes: tiende a ser una sociedad estática en la que los logros del individuo importan poco o nada. En esta forma de asociación mecánica no hay flexibilidad al suscitarse cambios, por lo que una crisis es más probable y, de suscitarse, más intensa. La segunda solidaridad, en cambio, es la característica de las sociedades modernas, en las que predomina el culto por la persona sobre la sociedad; en ésta los estatutos son adquiridos y no adscritos. El sujeto es formalmente libre y, sobre todo, responsable; la solidaridad orgánica se vincula con un ambiente en el que se ejerce la crítica y en el que hay, por ende, tolerancia en cuanto a las ideas. En ella hay más posibilidades de enfrentar y superar las crisis que, debido a la mayor contingencia e inestabilidad, se presentan constantemente. Es flexible⁹⁴. El prestigio es aquí el motor de la movilidad vertical. Así, refiriéndose a su definición acerca de lo que son los hechos sociales señala que una "característica totalmente singular de la coerción social es [que se explica, no por] la rigidez de ciertas formas de organizar las moléculas [o individuos], sino [por el] prestigio de que están investidas ciertas representaciones."⁹⁵

No es trivial notar que para este sociólogo la distinción entre las antagónicas maneras de impartir justicia en el campo jurídico -arriba mencionadas- y, sobre todo, lo que se refiere a los disímiles modos de solidaridad que presuponen, cumple con la función de proporcionar puntos de referencia analíticos que brindan orden para la recolección de informes empíricos. Por ello Alpert escribe que estos "dos tipos de solidaridad...no se excluyen mutuamente. Hablando en sentido estricto, no encontramos sociedad alguna en la que ambos no se hallen presentes."⁹⁶ Ello es así aun cuando el autor halla exigido -al tiempo que exaltaba- siempre el papel de *el* método -que prescribe recopilar datos y, después, extraer leyes- al enfrentarse a cualquier problema. Pues señaló con ahínco que la forma correcta de proceder es la realizada desde los datos e informes observacionales o históricos a la teoría. Lo contrario hubiera significado, para él, recaer en la meditación filosófica, en el 'arte', es decir, en la no-ciencia. Se puede afirmar que el autor en alguna ocasión admite que los métodos cambian conforme se desarrolla la ciencia⁹⁷; empero, a esto

⁹⁴ Cfr. E. Durkheim, (1894), *opere citato*, Capítulo 3, Sección III, p. 128: "Hoy en día ya no es posible poner en duda no sólo que el derecho y la moral varían de un tipo social a otro sino también que en un mismo tipo cambian si se modifican las condiciones de la existencia colectiva. Pero para que sean posibles estas transformaciones es preciso que los sentimientos colectivos que están en la base de la moral no sean refractarios al cambio y, por consiguiente, no tengan más que una energía moderada. Si fuesen demasiado fuertes carecerían de plasticidad."

⁹⁵ *Ibidem*. Prefacio a la segunda edición, Sección III, p. 49. Por otro lado, acerca de la distinción sobre las formas de solidaridad o integración, a las que en alguna ocasión Durkheim se refiere como la 'doble fuente de la que emana la vida social', podemos mencionar su origen intelectual en la obra de pensadores como sir Henry Maine, Herbert Spencer y Ferdinand Tönnies.

⁹⁶ Vid. H. Alpert, (1939), *opere citato*, Tercera Parte, Capítulo 1 "Introducción", p. 222, énfasis mío). En la página siguiente afirma que es erróneo atribuir a Durkheim la proposición de que 'no hay división del trabajo entre los pueblos primitivos', si tal afirmación se toma en sentido absoluto o en sentido cualitativo." Argumenta, refiriéndose a Tönnies, que en términos empíricos "todas las sociedades son una mezcla de los principios *Gemeinschaft* y de la *Gesellschaft*, aunque los primeros predominan en las sociedades primitivas y los últimos son características en grado sumo de la vida social moderna" (*ibidem*, p.229).

⁹⁷ Vid. E. Durkheim, (1894), *opere citato*; esta afirmación la plantea en la página 36.

se puede replicar con un breve ejemplo lo que sigue. Cuando enfatiza de manera contundente que el sociólogo debe investigar cuál es la forma como el grupo y no un solo individuo define una institución, ya que la primera "es la única que tiene eficacia social", y de lo cual infiere una regla metodológica: la de buscar siempre "algunos signos exteriores" que hagan "perceptible" el hecho social problemático, insiste en que tal definición social "no ha salido de la nada; [pues] ella misma resulta de causas externas que hay que conocer para poder apreciar su papel en el futuro. [Por consiguiente,] *hagamos lo que hagamos es pues siempre al mismo método a lo que hay que volver.*"⁹⁸

Me parece oportuno contrastar lo anterior con lo que la sociología comprensiva ha argumentado, ya que así se pueden clarificar y delinear con mayor precisión sus respectivos puntos de vista. Weber también advirtió una circunstancia análoga caracterizándola como el predominio del cálculo formal (cuyo fundamento puede explicarse mediante la categoría sociológica plasmada como la dualidad medio-fin), refiriéndose a este rasgo descollante y distintivo en su tiempo como al auge de un proceso de creciente burocratización cuyo impulso se entiende merced a la avasalladora preeminencia de un tipo de acción social con arreglo a fines; con ello se refería a una peculiar manera de conducirse en la que se antepone el beneficio o interés individual frente -y, sustituyendo- a 1) las maneras de actuar arraigadas en plexos valorativos, 2) bajo la sombra protectora de una particular tradición o 3) en oposición de aquellas sustentadas en los vínculos que descansan en la recíproca afectividad interpersonal -y, en lo que respecta a estos tres casos, bajo el código normativo y axiológico cristalizado en una comunión de perspectivas. Es así como el sociólogo alemán distingue cuatro tipos de acciones sociales y dos clases de racionalidad; de cualquier modo, se debe lidiar con esta clasificación entendiéndola como una herramienta metodológica cuya relevancia es heurística, pues ciertamente son casos límite: la práctica o la historia no pueden reflejarlos en su estado 'puro' -aunque un estudio histórico concienzudo sí pueda, en cambio, sugerir que alguna arista en tal clasificación pueda predominar en cierta circunstancia y, desde luego, bajo condiciones determinadas, estudiándose así como *tendencia sociohistórica*.

Se puede afirmar entonces que la imagen mítica y religiosa pierde su sitio como suprema legisladora y cede ante la desmembración inexorable de esferas u orientaciones culturales cada vez más absortas en sus respectivas tareas -y, debido a ello, al mismo tiempo tan ensimismadas, que suelen entrar en crisis por su excesiva estrechez de visión. Con ayuda del análisis funcional-estructural que Durkheim funda podemos esbozar una idea lo suficientemente clara sobre lo que genera malestar en las agrupaciones sociales. Las nuevas formas de integración social tendrán que cristalizarse tras un periodo de caos y crisis caracterizado por la ausencia de vínculos normativos eficaces en la sociedad. Así, 1) la excesiva formalización, esto es, la superioridad de la forma en detrimento de los actos y de la práctica, y, sobre todo, si ha esta disonancia se añade además otra no menos dañina 2) en la que la estructura (entendida como una correlación de estatutos) y la organización (que consiste en una correlación de funciones) no se encuentran en contacto con las necesidades reales en un contexto social e histórico bien específico, constituyen en suma motivos para el declive de la estabilidad, la supervivencia y la perduración de cualquier sociedad. Por todo esto puede plantear que...

⁹⁸ *Ibidem* -se trata del final de la Sección I.

"...no es por sí mismo y sin causa alguna como el instinto de conservación ha llegado a fecundar ese primer germen de especialización. Si se ha orientado él y nos ha orientado a nosotros hacia ese nuevo camino es, en primer lugar, porque se ha encontrado cortado el camino que seguía y que nos hacía seguir anteriormente, pues la mayor intensidad de la lucha, debido al hecho de que las sociedades adquirieran una mayor densidad, ha hecho cada vez más difícil la supervivencia de los individuos que continuaban consagrándose a tareas de tipo general."

Y por ello, nuestro horizonte vital, para permanecer, "se ha visto obligado a cambiar de dirección."⁹⁹ Así, "un cambio de existencia, sea brusco o preparado, constituye siempre una crisis dolorosa, puesto que violenta principios adquiridos que se resisten. Todo el pasado tira hacia atrás, a la vez que las más bellas perspectivas nos empujan hacia delante."¹⁰⁰ El autor denomina "tipo normal" a la estable y armoniosa correlación entre las "formas de ser" (instituciones) y las "formas de hacer" (funciones, actos), oponiéndose con ello a la enfermedad (crisis) —ya que "junto a las *maneras de hacer*, que son de orden fisiológico, están las *maneras de ser* colectivas, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico." Para él, las primeras "no son otra cosa que maneras de hacer consolidadas,"¹⁰¹ es decir, fijas. Asimismo se debe señalar que para nuestro sociólogo inclusive lo patológico cumple con una función indispensable¹⁰² —pues sin lo que desentona tampoco habría normalidad.

Ahora bien, a diferencia de lo expuesto por otros teóricos, para el pensador francés la división del trabajo no agudizará hasta un punto incontenible las contradicciones sociales, la desigualdad sino que, como señalé antes, para él dicho proceso evolutivo desembocará en nuevas formas de solidaridad y no en una explosión revolucionaria. Se debe enfatizar que para Durkheim la moral tiene como función proporcionar un marco común de referencias a las acciones sociales: regula la conducta de los individuos dentro de la sociedad; reglamenta y dirige las "formas de hacer" (los actos, la práctica), derivando de ello las respectivas "formas de ser" (estatutos) bien definidas, que llamamos *estructuras e instituciones* —y que son relativamente estables. Los principios regulativos le brindan a las pautas, normas o reglas, las características necesarias para evitar el caos y dar lugar a relaciones más o menos estables. Así, las pautas o patrones conductuales deberán reunir cuatro rasgos principales:

- a) el que se puedan *predecir*,
- b) el que sean relativamente *fijas*,
- c) el que sean *coherentes* y, claro está,
- d) el que sean *flexibles*.

Por lo anterior el autor no duda en afirmar que la división del trabajo social ciertamente suscita...

⁹⁹ *Ibid.* Capítulo 5, Sección I, p. 152-153.

¹⁰⁰ Cf. E. Durkheim, (1893), *opere citato*, Libro Segundo "Las causas y las condiciones", Capítulo Primero "Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad", Sección I, p. 16.

¹⁰¹ Cf. E. Durkheim, (1894), *opere citato*, Capítulo 1 "¿Qué es un hecho social?", p. 66. Por ende, el autor define un hecho social como "todo modo de hacer, fijo o no, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo" (p. 67-68).

¹⁰² *Ibid.* Prefacio, p. 32: "Para que no hubiese crímenes sería precisa una nivelación de las conciencias individuales [...] que no es posible ni deseable; pero para que no hubiese represión sería precisa una ausencia de homogeneidad moral que no es conciliable con la existencia de una sociedad."

"...reglas jurídicas que determinan la naturaleza y las relaciones de las funciones divididas, pero cuya violación no supone más que medidas reparatorias sin carácter expiatorio [Pues] el derecho contractual ejerce...sobre nosotros una acción reguladora de la mayor importancia, puesto que predetermina lo que debemos hacer y lo que debemos exigir."¹⁰³

Por lo demás, el sociólogo bien sabe que la intensa especialización comporta un objetivo cuyo alcance se intenta no sólo explicar sino *provocar*. No supone que este incesante flujo de diversificación social sea ajeno a nuestra voluntad, es decir, no cree que sea una presión externa del todo independiente de nuestras acciones. Por ello subrayó que las investigaciones en sociología "no merecerían la pena si no hubieran de tener más que un interés especulativo. (Ya que) *si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no es para abandonar estos últimos: es, por el contrario, para poder resolverlos mejor.*"¹⁰⁴ Durkheim intentó primero explicar y comprender lo social para después propiciar las modificaciones pertinentes en los términos de la política (esto es, de acuerdo con las respectivas reglas del juego en dicha área). Por desgracia, *considera lo primero como un necesario antecedente de lo segundo, y en consecuencia no advierte el carácter normativo implícito en cualquier exhaustiva "descripción" que pretenda ser "objetiva" en las ciencias de lo social.*

Ahora sabemos bien que hay un lazo sutil mas indisoluble entre la política y la sociología. Por esta razón Weber, que separa tajantemente la ética de la ciencia, criticando así los presupuestos axiológicos (refiriéndose al "riesgo" o "peligro" de que la sociología estuviera impregnada de valores y normas *ajenos* a los de la investigación científica) que subyacen tanto en la argumentación del pensador francés como del otrora socialismo "científico", no puede, sin embargo, sustraerse él mismo del trasfondo filosófico que ciertamente está detrás del 'inexorable' proceso de racionalización que subyace a la época moderna. El problema del doble marco de sentido está detrás de la acerba objeción que la ética discursiva realiza sobre la influencia política y normativa indirecta provocada por presuposiciones filosóficas de las que no se tiene conciencia en las reflexiones y, sobre todo, en el diagnóstico -de su propio tiempo- llevado a cabo por la sociología comprensiva.

Sin dejar de lado la anterior consideración, se debe agregar que el transcurso causal de la división del trabajo la explica el autor con base en la llamada "densidad moral". La relación es directamente proporcional entre una y otra. Mientras se incrementa la regularidad de interacciones sociales, es decir en tanto que sea mayor la (i) *cantidad*, la (ii) *intensidad* y la (iii) *diversidad* de las relaciones sociales, también se incrementará el proceso de diferenciación en ámbitos especializados en labores cuyo objetivo consiste en satisfacer plenamente las necesidades de la sociedad. Esto lo expresa con ayuda de la siguiente proposición:

¹⁰³ Vid. E. Durkheim, (1893), *opere citato*. Libro Primero, Capítulo VII, Sección IV, p. 277; también Sección II, p. 264-265, respectivamente.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.* Prefacio a la primera edición, p. 51. También consúltese *ibidem*, en el Prefacio a la segunda edición, la página 15: "...si bien es verdad que las funciones sociales buscan espontáneamente adaptarse unas a otras, siempre y cuando se hallen de una manera regular en mutuas relaciones, por otra parte, esa forma de adaptación no se convierte en una regla de conducta *como un grupo no la consagra con su autoridad.*" Además véase del mismo autor su (1894), ya citado. En la página 34 del Prefacio puede leerse que "Nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa-efecto, *relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional*" (énfasis mío).

"La división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades, y, si progresa de una manera continua en el transcurso del desenvolvimiento social, es que las sociedades, de una manera regular, se hacen más densas, y, por regla general, más voluminosas [...] Pues la división del trabajo progresa...tanto más cuantos más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio activo que de él resulta, podemos decir que los progresos de la división del trabajo están en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad [Por densidad dinámica] hay que entender no la unión puramente material del agregado, que no puede ejercer influencia si los individuos -o, más bien, los grupos de individuos- permanecen separados unos de otros por un vacío moral, sino la unión moral, unión a la que la precedente sirve de auxiliar y de la que con mucha frecuencia de deriva."¹⁰⁵

Para él este proceso tiene como consecuencia, deseada o no, prevista o no, la cada vez más preponderante especialización laboral; el estallido, por decirlo así, de un abanico inmenso de orientaciones de la cultura que fragmentan y complejizan el trabajo de los integrantes de la sociedad. Con esto, afirma el sociólogo francés, aparecen nuevas y más sutiles formas de cohesión social. Unidad ahora cuyo impulso radica ciertamente en el predominio de la diferencia. Empero, el progreso social "no consiste en una disolución continua; todo lo contrario, *cuanto más se avanza más profundo es el sentimiento [...] de su unidad en las sociedades*" (he agregado las cursivas). Y explica esto destacando el papel de las reglas sociales y del derecho profesional, pues éstas "*obligan al individuo a obrar en vista de fines que no le son propios, a hacer concesiones, a consentir compromisos, a tener en cuenta intereses superiores a los suyos*" (énfasis mío). Durkheim insiste con firmeza en que...

"...incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve [o, más bien, diluye] en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no se puedan establecerse más que contactos exteriores y pasajeros. Se hallan los miembros unidos en ellas incluso por lazos que van bastante más allá de los momentos bien cortos en que el cambio tiene lugar."¹⁰⁶

Teniendo en cuenta estas líneas, no puede causar asombro que Durkheim se halla propuesto redactar cuáles son *Las reglas del método sociológico* -y que por cierto publicó un año más tarde; esto es evidente siempre y cuando se tome conciencia sobre el *nexo entre la división del trabajo social y sus reflexiones acerca del juego de la ciencia*. En especial, me parece, cuando se imaginen y tengan presentes los efectos de la primera sobre éste, o en otras palabras, las consecuencias, deseadas o no, de tal desarrollo *sobre la comunidad científica*. Considérese además que para nuestro autor, tal y como lo afirma en la última parte de su tesis doctoral, la especialización constituye sobre todo *un deber moral*. Siendo consecuente, *intenta especificar cuáles son las normas que logran cohesionar la conducta*

¹⁰⁵ Estos argumentos se encuentran en su (1893), *opere citato*, Libro Segundo "Las causas y las condiciones", Capítulo II "Las causas", Sección I, p.42; también véase *ibidem* p. 36. Las últimas cuatro líneas del pasaje citado provienen de su (1894), *opere citato*, Capítulo V "Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales", Sección III, p. 173. Confróntese esto asimismo con lo que H. Alpert escribe en su ya citado (1939), Segunda Parte, Sección 2, p. 109 y ss.

¹⁰⁶ Vid. E. Durkheim, (1893), *opere citato*, Libro Primero, Capítulo IV "Otra prueba de lo que precede", Sección V, p.216; consúltese también *ibidem* en la Sección IV del Capítulo VII la página 278.

de los investigadores y, al mismo tiempo, satisfacer la petición de un pleno desarrollo científico, sustentado bajo la égida del método inductivo, para las ciencias sociales. Estoy convencido de que si no se entienden primero sus ideas acerca de la división del trabajo social tampoco será posible comprender cuál es su posición en cuanto al problema de la objetividad en la sociología.

3.1.2. Trasfondo epistemológico de la solución que el análisis funcional-estructural brinda al problema en cuestión.

Habida cuenta de las ineludibles transformaciones (benéficas o no) y de los efectos inesperados (positivos o no) que la división del trabajo produce en la sociedad y, en lo particular, en la estrecha parcela de ésta cuyo foco de atención es el saber científico; y, al mismo tiempo, asimilando tal explicación sociológica no como la mismísima "naturaleza de las cosas" sino como una hipótesis bien corroborada, podemos pues preguntarnos por qué la respuesta al problema aludido en el subtítulo del presente apartado, proporcionada por nuestro autor, es inadmisibile. Menciono a continuación los siguientes motivos para justificar semejante rechazo:

1.- Central resulta el supuesto explícito en la obra sujeta en estos párrafos a examen en cuanto a que la objetividad científica *depende* del rigor, orden y disciplina que la postulación de un código normativo debería propiciar en la agrupación de investigadores, con el propósito no sólo de a) permitir y sustentar el progreso de la sociología, sino de que dicha agrupación b) se convierta en una verdadera comunidad. Aquí *el* método es una *condición necesaria* para alcanzar tales objetivos. Según este punto de vista, para dar cabida a un ejercicio legítimamente científico se requiere estipular con la precisión de un relojero en qué consiste realmente dicha labor, desmenuzando paso a paso cuál es la frontera entre la ciencia legítima, que para el sociólogo es *inductiva*, y los desvarios de quienes anteponen la reflexión teórica al control de los experimentos, es decir, a la evidencia empírica. Se afirma por ende que el carácter científico de las ciencias sociales puede producirse *si hay normas* que así lo definan: las reglas del método sociológico juegan aquí un papel fundamental. Pues no basta...

"...con tener una materia propia de conocer científicamente. Si los tipos y las leyes permanecen escondidos en el fondo de las cosas, de modo que no hay maneras de sacarlos de ahí, la ciencia de esas cosas sociales permanecerá eternamente en el estado de mera posibilidad. Para que se establezca *de hecho*, necesitamos disponer de algún método, adecuado a la naturaleza de las cosas estudiadas y a las exigencias de la ciencia."¹

¹ E. Durkheim, (1892), *opere citato*, Capítulo I, cuyo significativo subtítulo es el de "*Condiciones necesarias para la constitución de la ciencia social*", Sección IV, p. 36. Debo hacer una aclaración en lo que se refiere a la sociología de la ciencia. Con lo anterior no afirmo que las normas dejen de regular la conducta de los individuos ni, mucho menos, que tal función deje de ser menos importante en el contexto de una posible comunidad de investigadores, pero sí en cambio sostengo que hay otros factores históricos cuya pertinencia

Como he señalado arriba, para el autor la objetividad científica no depende de la crítica interpersonal entre los investigadores. Sigue a Bacon al tratar de forma respectiva lo que el filósofo inglés llamaba 'dialéctica' -refiriéndose al afán por la discusión estéril que, sin atender con rigor a la experiencia, sólo tomándola en cuenta de forma muy superficial, se propone la supuesta (e intempésta) consecución de principios generales que serían ya inatacables- a la cual ataca sustituyendo el aristotélico proceder deductivo por la atenta observación empírica de las cosas tal y como son, dejando de confiar en el silogismo (es decir, rechazando el razonamiento deductivo mediante el que, a partir de una premisa mayor -que se sustentaba en la fe o en la autoridad de la Iglesia o del gran maestro- y una premisa menor -cuyo contenido dependía y formaba parte de la premisa mayor- se extraía una conclusión a la cual, se suponía, tendría que considerársele como una nueva verdad) para dejar todo en manos, por decir así, de una "legítima *inducción*". Quien no procede de esta última manera "arde en deseos de llegar a los primeros principios para descansar; apenas ha gustado la experiencia cuando la desdeña" pues "la dialéctica ha desenvuelto singularmente todas esas malas tendencias para dar más brillo a la argumentación."² En consecuencia, para el sociólogo la validez del saber científico (tanto en el ámbito de lo social como de lo natural) depende sobre todo de las contrastaciones empíricas, esto es, de la recopilación minuciosa de informes o datos experimentales, ya que "la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia constantemente idéntico al que puede ser referida la representación y que permite eliminar todo lo que ésta tiene de variable y, por tanto, de subjetiva."³

Al igual que Bacon, nuestro autor considera que la objetividad se vincula con el control experimental y no, por ejemplo, con las convicciones del sentido común. Y puedo afirmar que aquél filósofo, al criticar el papel de los prejuicios entre quienes se dedican a la ciencia considera acertadamente que, digámoslo de esta manera, una construcción social

no incumbe únicamente al papel crucial que pueda ejercer cualquier plexo valorativo. Mantengo que la interacción de las ideas sobre la conducta de las personas -o de los grupos- junto con el papel que puedan tener otras condiciones sociales (por ejemplo, cuyo cariz sea político, económico, cultural, religioso, etc.), no constituyen momentos antagónicos de la investigación sobre los factores históricos que dan cauce a la crítica. Considero más bien que son complementarios. Como durante el capítulo anterior he señalado, la influencia de las ideas sobre los actos no es determinante y, con mayor precisión, en relación al proyecto para la sociología de la ciencia que defiendo, afirmo en todo caso que tal aspecto se halla subordinado a la investigación social e histórica. *La sociología comprensiva nos ha enseñado que toda explicación sociológica debe ser multifactorial.*

² F. Bacon, *Novum Organum Scientiarum*, (1620), aforismos XIV y XX. Para el filósofo inglés "toda ciencia descansa sobre la experiencia y consiste en el sometimiento de los datos suministrados por los sentidos (fuente infalible de todo conocimiento) a un método racional de investigación cuyos instrumentos son la observación, la experimentación, la comparación, la inducción y el análisis" (p. 82, *infra*). Esta última afirmación procede del ensayo titulado "Francis Bacon y los filósofos de la Ilustración francesa" y escrito por Gunter W. Remmling; es el Capítulo II de la Parte Segunda "Precursores y pioneros" (p. 75 y ss.), de *Hacia la sociología del conocimiento*, (1973), una compilación que realizó precisamente el autor del trabajo citado. Por lo demás, discrepo en lo que se refiere a su afirmación de que para Bacon los datos experimentales eran una "fuente infalible" del saber científico, pues ya el filósofo sabía que una gran cantidad de verificaciones empíricas pueden, sin embargo, mantenernos en el error.

³ E. Durkheim, (1894), *opere citato*, Capítulo 2 "Reglas relativas a la observación de los hechos sociales", Sección II, punto 3ro, p. 99 y ss. Y enseguida añade: "Si los únicos puntos de referencia que están dotados son ellos mismos variables, si son continuamente diferentes en relación a sí mismos, falta cualquier medida común y no tenemos medio alguno de distinguir en nuestras sensaciones entre lo que depende del exterior y lo que les llega de nosotros."

de la realidad puede ser empero *socialmente errónea*. Pero, dado que a todas luces es disparatado proponerse superar por completo los prejuicios en que vivimos subrayo, junto con la hermenéutica filosófica y la lógica de la investigación, que es menester en todo momento hacer explícitas las prenociencias para cuestionarlas, para someterlas a examen; ya que siempre nos conducimos con base en supuestos teóricos, lo crucial estriba por ende en *tomar conciencia crítica de ellos* y no pretender que en alguna ocasión los pudiéramos haber eliminado en su totalidad. Sobre todo, es precisamente el sociólogo quien debería estar atento frente a los límites de su propio saber, es decir, a los efectos imprevistos de sus propios estudios, antes de que se dedique a indagar cuáles pudieran ser los prejuicios en los demás.

Con todo, al estar de acuerdo con él en este punto, Durkheim yerra por no distinguir los presupuestos que posibilitan la vida cotidiana condensados en un tipo de saber tácito, por un lado, de la específica manera de conocer propia del área científica en la que se tiene conciencia siempre de que se trabaja con base en entramados teóricos cuya validez ciertamente se expresa mediante procesos discursivos, por otro. Pues la vida cotidiana exige la aceptación ingenua de presupuestos para poder vivir con los demás que *no se deben en todo momento cuestionar*. Pero de ello el sociólogo parece extraer otra conclusión, a saber, que el sentido común vive en la superficie, embelesado por las figuras que el fuego crea en el fondo de la caverna, sin que quienes se desenvuelvan en la vida diaria lleguen siquiera a sospechar que están equivocados —y suponiendo así que durante el quehacer cotidiano el hombre de la calle realizaría su labor con base en teorías, pues sólo si éste fuera el caso se le podría reprochar que vive sumergido en el error. Ahora sabemos, por lo demás, que los presupuestos de la vida cotidiana inclusive se hallan detrás de la misma investigación científica, *posibilitándola* (verbigracia: sin la llamada 'reciprocidad de perspectivas', que tácitamente aceptamos en la vida diaria, cualquier ámbito recortado de sentido quedaría sencillamente inmovilizado.) Sin ellos tampoco se podría cuestionar la validez entre distintas teorías mediante discusiones.

La posición del sociólogo francés en cuanto a estos problemas es peculiar. Por una parte responde, (i) frente a quienes se proponen mostrar la irracionalidad en las acciones de grupos culturales ajenos a occidente tachándolos como primitivos, que ninguna institución puede estar sumergida en el error, pues de ser así sencillamente desaparecería. Ya que *"es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar en el error y sobre la mentira, porque así le hubiera resultado imposible durar*. Si no estuviese fundada en la *naturaleza de las cosas*, hubiera encontrado en las cosas resistencias que no hubiera podido superar."¹⁰ Pues en este caso identifica la estabilidad con la verdad, y la disgregación anómica con el error —pero, frente a esto, se puede argumentar que el sentido común (o, por ejemplo, una comunidad especializada de investigadores que enarbole algún programa teórico) puede estar intoxicado de prejuicios y, sin embargo, mantener al unísono la estabilidad necesaria y suficiente que le permita sobrevivir. La *"naturaleza de las cosas"* a que alude el sociólogo no es otra más que el conjunto de necesidades fácticas ineludibles del conglomerado en cuestión. Pero, al mismo tiempo, (ii) mantiene que las suposiciones de la vida diaria, pese a que no podrían permanecer inmersas en la equivocación bajo pena de evaporarse en la disolución misma de la sociedad determinada, no son necesariamente válidas o correctas. En realidad, la

¹⁰ E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. (1912). "Objeto de la investigación. *Sociología religiosa y teoría del conocimiento*". p. 29. He añadido las cursivas.

explicación sociológica supera con mucho los prejuicios que atenazan al sentido común (y por ello insiste en recuperar la vieja distinción escolástica entre causas aparentes y eficientes). Así, podemos poner como ejemplo la suposición cotidiana acerca de que el sol sale y se oculta cada día. El mundo entero puede vivir de acuerdo con semejante suposición, mas ello no puede significar que sea válida (y como todos sabemos es, de hecho, falsa). Por ello el pensador francés no se arredra al afirmar que el crimen forma parte del estudio sociológico de lo normal, ya que sin éste la uniformidad que sería necesaria con el fin de evitarlo para siempre también acabaría con toda forma de disidencia posible y, con ello, con las indispensables innovaciones que la misma sociedad reclama en aras de su propia estabilidad y perpetuación. Después de todo, ¿acaso el progreso de la ciencia no desmiente a cada instante lo que antaño creíamos que era terreno firme, roca sólida? ¿no ha sucedido que la verdad a menudo nos sorprenda e inclusive escandalice? ¿los grandes innovadores no sacan de quicio a quienes se empeñan en mantener sus anquilosadas preconociones aun cuando los experimentos y la meticulosa investigación empírica las desmientan sin piedad? ¿no era evidente, por ejemplo, que la tierra se encontraba en el centro del universo y permanecía inmóvil? Y, por lo demás, ambas afirmaciones pudieran *prima facie* resultar incompatibles, pero, desde luego, no es así.

Ya he señalado que este fervor por los resultados de la ciencia sólo se puede mantener si se deja de la lado la importante distinción entre el ejercicio práctico de la vida diaria o acción cotidiana, por una parte, y las discusiones en las que se ponen en tela de juicio las teorías mediante las que nos proponemos explicar, predecir o sencillamente contrastar sus resultados en pos de la verdad, o con el objetivo de aquilatar su eficacia técnica. Si aceptamos que en el marco de la vida diaria predomina la primera, la excesiva confianza cientificista que consiste en superar las preconociones pierde fuerza.

Es importante notar algo más. Para nuestro sociólogo el método inductivo no consiste simplemente en una mecánica recopilación indiscriminada de datos e informes empíricos con el objetivo de inferir enunciados generales. Para él es obvio que no se trata únicamente de registrar una serie abrumadora de observaciones en las que algún suceso específico se repita con tanta asiduidad que la ley elaborada en aras de su explicación sólo dependa de la acumulación pormenorizada de datos. El carácter uniforme, legal o, para expresarlo en una palabra, la *regularidad* con la que tenazmente se suscite algún fenómeno no es para el defensor del método inductivo algo que obsesione al científico social.¹¹¹ Por el contrario, para Durkheim los *contraejemplos* cuentan sobremanera, de la misma forma como ya habían sido del todo relevantes en los espléndidos aforismos del *Novum Organum*. En efecto, Bacon ya consideraba que las "verificaciones" alcanzadas en su propia época tenían como origen un tipo de "experiencia superficial y vulgar" no con mayor sustento que aquel conseguido por "el reducido número de hechos que por sí mismos se presentan a la vista...

"...no siendo, pues, de extrañar que carezcan de virtud creadora. Si por casualidad se presenta un hecho que todavía no haya sido observado ni conocido, se salva el principio mediante alguna distinción trivial, cuando sería más conforme a la verdad modificarlo."¹¹²

¹¹¹ Consúltense el primer Prefacio a *La división del trabajo social*, (1893). Más adelante profundizo en esto.

¹¹² Se trata del aforismo XXV de la obra ya mencionada. En el breve y profundo ensayo de A. Grünbaum, titulado de manera sugestiva -aunque un tanto efectista- "*¿Es la falsabilidad la piedra de toque de la racionalidad científica?*" *Karl Popper contra el inductivismo*, (1976), ha criticado con acierto la caricatura que sobre el método inductivo expuso Popper en sus escritos, en los cuales afirmó que la inducción

El filósofo inglés expresa lo anterior con una divertida anécdota. Al afirmar que las personas y, en lo particular, los investigadores, se contentan con mantener ciertas ideas merced ya sea a su respectivo encanto, a la autoridad de la tradición o de los maestros o sencillamente gracias a la fe que se les concede mediante la religión, resulta casi de manera sorprendente que al presentarse una muy "numerosa" cantidad de evidencia negativa (y que incluso las llegaría a refutar de modo "concluyente"), el "espíritu humano", en vez de tomar en serio los contraejemplos, los olvida, aparta o se dedica a elaborar dudosas distinciones para salvar sus viejos puntos de vista. Hace todo para mantener incólumes sus prejuicios. Por esta razón le agradó al filósofo la respuesta -hasta cierto punto, digamos, sacrilega- de aquél que, al enseñársele los cuadros votivos en los que se mostraba cómo muchos se habían salvado del peligro de naufragar, cuando se le preguntó qué pensaba de tales testimonios con el fin de que reconociera la providencia divina, contestó '*¿Pero dónde se han pintado los que, a pesar de sus oraciones, perecieron?*' Porque así es...

"...como procede toda superstición, astrología, interpretación de los ensueños, adivinación, presagios; los hombres, maravillados de esas especies de quimeras, toman nota de las predicciones realizadas; pero de las otras, más numerosas, en que de hecho no se realizan, prescinden por completo. Es éste un azote que penetra más sutilmente aun la filosofía las ciencias; desde el punto en que un dogma es recibido en ellos, desnaturaliza cuanto le es contrario, sean los que fuesen la fuerza y razón que se les opongan, y las somete a su antojo. Y aun cuando el espíritu no tuviere ni ligereza ni debilidad, conserva siempre una peligrosa propensión a ser vivamente impresionado por un hecho positivo, que por un experimento negativo, mientras que regularmente debería prestar tanto crédito a uno como a otro, y que por lo contrario, *es principalmente en la experiencia negativa en donde se encuentra el fundamento de los verdaderos principios*" (he añadido las cursivas).

Además hay que mencionar que estas ideas llegan inclusive a la obra de Comte, quien también resaltaba en sus escritos la forzosa esterilidad de una clase de recopilación de datos empíricos ingenua en tanto que se propusiera estar al margen de cualquier tipo de especulación creativa. Puesto que "la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto le es posible, de la observación directa, *sustituyéndola por aquella previsión racional* (a su vez producto de "las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos"), *que constituye, por todos aspectos, el principal carácter del espíritu positivo...*" Aun cuando consideró ciertamente que una condición fundamental de toda sana especulación científica consiste en la "subordinación constante de la imaginación a la observación", el fundador del positivismo no duda en afirmar que, frente a una tergiversación malhadada de dicho postulado en el que se llega a confundir con una llana y "estéril acumulación de hechos incoherentes" empero...

"...no es menos incontestable que el espíritu humano no podría nunca combinar, ni siquiera recoger, esos indispensables materiales [empíricos] sin estar siempre dirigido por algunas miras especulativas, establecidas de antemano."

únicamente se sustentaba en la "primacía de las repeticiones." Más adelante retomo esta discusión. Aquí sólo deseo mostrar qué tan sólida fue la influencia de baconiana en la obra del sociólogo francés. El ejemplo del autor de *La nueva Atlántida* que refiero aparece en el aforismo XLVI del *Novum Organum Scientiarum*.

⁷ Por ello, añade Comte, "...la exploración directa de los fenómenos realizados no podría bastar para permitirnos modificar su cumplimiento, *si no nos condujera a preverlos convenientemente*. Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir con ello lo que

Y sin embargo, al distinguir los cuatro obstáculos al buen entendimiento que impiden el libre y raudo progreso científico: los ídolos de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro, el insigne precursor del empirismo *continua y prosigue*, al lado de las reflexiones y el discurso del método cartesiano (que representa, en cambio, al racionalismo pero que, frente a los viejos maestros reacciona con la misma fuerza y vitalidad que caracterizaría a la incipiente época moderna: pues uno y otro consideraron que con su propio trabajo acabarían con la discordia cristalizada en una multiplicidad de escuelas filosóficas), con la concepción tradicional de la epistemología que tan influyente sigue siendo todavía entre algunos filósofos de la ciencia en nuestros días. Pues el pensador inglés, al enfatizar el papel de (1) una ardua y minuciosa observación, al celebrar (2) la luz que sólo los experimentos son capaces de aportar, al subrayar (3) la importancia del análisis y la comparación y, en fin, (4) al sustituir el viejo instrumento del saber por el método inductivo, busca *proporcionar los rudimentos metodológicos necesarios con el propósito de que los científicos puedan seleccionar sin ambigüedad tal o cual propuesta teórica y, así, rechazar a las demás como inadecuadas o erróneas*. Es aquí cuando se identifica la racionalidad con la selección entre distintas tentativas teóricas para vislumbrar la realidad.

El filósofo, como garante de la racionalidad científica, tendría que proporcionar pautas, criterios o reglas metodológicas con el objetivo de asegurar la selección del mejor sistema teórico. El filósofo tendría que establecer *cómo y cuándo* se tendrían forzosamente que elegir las teorías. La obra cartesiana no procede de otra forma cuando especifica que el método [a] aceptar únicamente aquello de lo que en nuestra mente no podamos ya albergar ninguna duda —principio de evidencia, b) fragmentar las dificultades más grandes en otras más pequeñas y manejables para, por decir así, facilitar la resolución de los problemas —principio de análisis, c) conducir la argumentación de lo sencillo a lo complejo —principio de síntesis y d) realizar la verificación o pruebas de lo conseguido —principio de enumeración] *garantizaría el avance de la ciencia y, sobre todo, la certeza en sus resultados*. Para ello se necesitaría, sobre todo, encontrar el fundamento último del saber —que nos tendría a su vez que conducir a la fuente divina como piedra de toque para sustentar la investigación científica. Tampoco el idealismo trascendental se pudo sustraer a esta misión tradicional normativa de la epistemología (pues aún supuso que la validez de los éxitos alcanzados por la ciencia de su tiempo dependía de que el principio de causalidad estuviera sustentado gracias a la estructura categorial inmutable de los objetos de la experiencia posible, que a su vez posibilita la objetividad de la experiencia, porque de lo contrario la ciencia sucumbiría frente a las objeciones del escéptico, es decir, frente a su

será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales." [Este último dogma, por cierto, se ha derrumbado en nuestros días al tomarse en serio la acerba crítica al principio de causalidad que llevó a cabo Hume, del cual se deriva la llamada subdeterminación empírica de las teorías. Causa estupor la confianza, ciertamente dogmática, de Comte sobre dicha "invariabilidad de las leyes naturales", pues al referirse a la obra de J. S. Mill (*A system of logic, ratiocinative and inductive*) afirma que en ella se encuentra una admirable exposición "tan profunda como luminosa, de la lógica inductiva, que no podrá nunca, me atrevo a asegurarlo, ser concebida ni caracterizada mejor permaneciendo en el punto de vista en que el autor se ha puesto" (he añadido las cursivas).] Este pensador francés insiste, como lo hará también Durkheim, en preguntarse acerca de cómo es posible aprender de la experiencia. Los pasajes del fundador del positivismo los he extraído del *Discurso sobre el espíritu positivo*, (1844), Primera Parte "Superioridad mental del espíritu positivo", Capítulo I "Ley de la evolución intelectual de la humanidad o ley de los tres estados", I "Estado teológico o ficticio", punto 7, p. 21; y III "Estado positivo o real", Iro "Carácter principal: la ley o subordinación constante de la imaginación a la observación", p. 31 y 32.

pertinaz idealismo subjetivo que reduce la necesidad causal 'inherente' a los entramados teóricos al simple hábito y a la frágil costumbre, es decir, al supuesto abismo de la contingencia).⁸ *Las reflexiones sobre las reglas del método sociológico sin lugar a dudas participan de esta vieja (¿y venerable?) tradición.*

Se podría replicar a estas objeciones, por cierto, que nuestro sociólogo bien hubiera podido aceptar de excelente manera que las reglas del método sociológico por él mismo estipuladas están acotadas por su respectivo contexto histórico y social. Por tal motivo, si las condiciones cambian, entonces éstas tendrían forzosamente que abandonarse o, por lo menos, modificarse sustancialmente. Pero esto no afectaría la argumentación crítica que he desarrollado en relación a sus ideas. Siempre se puede insistir en que, aun cuando las circunstancias dieran un vuelco y se modificaran inesperadamente, sería necesario sustituir las viejas reglas por otras nuevas, acaso más complejas, pero en todo caso *igualmente constitutivas* para el pleno ejercicio de la ciencia. Y es precisamente esto el objeto de mi crítica. Pues concediendo que las reglas dependen de la particular situación en cada caso, se elude sin embargo la problemática acerca de que en una misma época puedan presentarse versiones distintas y opuestas sobre las normas metodológicas a seguir; y, si esto es así, entonces tampoco es posible suponer que algún conjunto de reglas llegase a ser constitutivo e inapelable porque cada circunstancia es diferente a las demás. Asimismo, sostengo que se debe formular una pregunta incómoda: ¿es necesario asumir que las condiciones mismas que permiten cambiar las reglas del juego científico podrían ser también abandonadas en el transcurso del tiempo? Es posible que esto suceda, pero sabemos bien que *no debería* presentarse una situación afín porque también traería consigo la petrificación misma de la sociedad y, por ello, su propia desaparición. Por esta razón subrayo que la sociología no puede eludir el trasfondo normativo imbricado en cualquier "descripción" acerca de lo que "realmente ocurre" o, mejor aún, de las "cosas tal y como son." Para nuestro autor el "deber ser" se encontraba al margen del trajín científico, pues para él primero se tendría que realizar la indagación empírica y, después, extraer a partir de ella las prescripciones necesarias para solucionar problemas determinados. Así, las "reglas de conducta para el porvenir" Durkheim no las deduce *a priori*, sino únicamente "después de haber observado la realidad."⁹

En lo que se refiere a las reglas relativas a la observación de los hechos sociales el autor pone un ejemplo acerca de cómo se debe conducir el científico social en lo concerniente a la teoría económica del valor. En vez de jugar con ideas, con argumentos o con nociones previas sustentadas en el hábito o en la autoridad que la repetición de la

⁸ Y la prueba de que esta imagen tradicional acerca de lo que constituye el objetivo normativo de la epistemología (con el fin de solucionar el problema de la objetividad en la ciencia, esto es, la cuestión de la validez de sus resultados) sigue presente en nuestro tiempo es que, por ejemplo, tanto el llamado naturalismo normativo como la concepción "veritística" de la teoría social del conocimiento siguen trabajando bajo su égida. Véase por ejemplo de L. Laudan su ensayo titulado "La teoría de la investigación tomada en serio", que aparece en A. Velasco (comp.), *Racionalidad y cambio científico*, (1997), p. 25 y ss; y, de Alvin I. Goldman, consúltese su escrito "Social epistemology", (1999), publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. En verdad, Feyerabend y Kuhn se han deslindado de esta vertiente en la tradición epistemológica pero, como ya he afirmado durante el capítulo anterior, en el anarquismo metodológico resulta peor el remedio que la enfermedad y, como más adelante mostraré, la solución que el historiador plantea resulta insatisfactoria. En estos últimos autores se parte de una premisa correcta y se infiere, sin embargo, una conclusión falsa.

⁹ Cfr. el primer Prefacio a su (1893), *opere citato*, p. 51.

costumbre otorga en el ir y venir de las tareas prácticas rutinarias, la forma correcta de proceder tiene o, más bien, tendría forzosamente su inicio tomando al pie de la letra el siguiente postulado metodológico:

"No tomar nunca como objeto de nuestra investigación más que a un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes en incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición."¹⁰

De esto se sigue que el sociólogo debe esgrimir tales definiciones creadas con ayuda de 1) una cuidadosa observación que logre traer a la luz los rasgos externos por cuales pueda el valor dar cuenta de su "realidad objetiva", esto es, de su existencia "tal y como es, tal y como siempre ha sido" independientemente de nuestras imágenes o suposiciones al respecto; acto seguido, 2) se impone un principio de análisis con auxilio del cual se clasifican los tipos de valor empíricamente verificables; 3) después, recurriendo al método inductivo, se explican cuáles son los factores que determinan las variaciones en el objeto de estudio, formulando enunciados generales con base en una recopilación pormenorizada de informes o datos "concretos" proporcionados por la estadística que logren mostrar cierta legalidad recursiva y, al final, 4) se debe seguir un principio de enumeración mediante el cual se comparen los resultados ya obtenidos, siendo éste el preámbulo para la formulación de una *ley invariable*. Lo que al final "nos es dado no es la idea que los hombres se hacen del valor, pues es inaccesible:

...son los valores que se intercambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es tal o cual concepción del ideal moral; es el conjunto de las reglas que determinan efectivamente la conducta. No es la idea de lo útil o de la riqueza; son todos los pormenores de la organización económica. [A tales nociones] no es posible llegar...directamente, sino sólo *a través de la realidad fenoménica que las expresa*."¹¹

De acuerdo con lo planteado por nuestro sociólogo, siguiendo a pie juntillas los pasos que dicho método prescribe el científico se podrá dar cuenta, más tarde quizá, de que las especulaciones teóricas *sólo aparecen al final*. Además, podrá contemplar en semejantes procedimientos algo así como el *abc* de las ciencias sociales.

2.- Nuestro pensador especifica cuáles son las condiciones necesarias, indispensables en cualquier objeto de estudio e investigación para considerarlo, con plena validez, ciudadano en la prestigiosa república de la ciencia. Desde luego, esto trae consigo un

¹⁰ Véase de E. Durkheim su (1894), ya citado; antes de presentar la regla citada, en el Capítulo 2, la Sección II, p. 90, un poco antes señala que, con el fin de satisfacer la petición de objetividad en la ciencia, ésta "tiene que expresar los fenómenos en función de *propiedades que les sean inherentes*, y no de una representación mental. Tiene que caracterizarlos como un elemento integrante de *su naturaleza*, no por su conformidad con una noción más o menos ideal. Ahora bien, en el momento en que la investigación sólo va a empezar y mientras los hechos aún no han sido sometidos a investigación alguna, los únicos caracteres de éstos que resultan accesibles son los que se encuentran lo bastante al exterior como para ser visibles de modo inmediato" (he añadido las cursivas). Aquí resulta patente la separación que establece Durkheim entre un sujeto y el objeto a investigar. Pero, como argumentaré enseguida, ésta se ha abandonado ya inclusive en las llamadas ciencias duras. En la lógica de la investigación, verbigracia, una distinción afín es insostenible.

¹¹ *Ibidem*. Sección I, p. 82; también véase las páginas 80 y 81.

monismo metodológico muy acusado en el sociólogo francés (que ya se encuentra, claro está, en la obra del fundador del positivismo). Heredero, al fin y al cabo, de la filosofía cartesiana, *i*) separa al sujeto cognoscente del objeto por describir y, al igual que el autor de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, *ii*) distingue lo que "es" de lo que "debe ser."¹² Pero esta última distinción es inaceptable en la sociología tanto, o acaso más, que la primera. Desde, esta posición, los datos empíricos mantienen en definitiva las siguientes características:

- a) *Especificidad*.- Esto significa que los fenómenos (entiéndase: las representaciones colectivas) tienen que ser propios, exclusivos de la investigación sociológica.
- b) *Regularidad*.- Se trata de la constancia o persistencia temporal, recursiva, inherente a los hechos sociales.
- c) *Causalidad*.- Determinismo explicativo; los sucesos *tienen que* mantener entre sí relaciones de necesidad causal.
- d) *Objetividad*.- Con esto se insiste en la independencia de aquellos hechos en lo que concierne a las expectativas particulares o creencias de una específica agrupación o a las personales convicciones de algún sujeto. Los hechos sociales son *externos*, y ostentan por ende una específica naturaleza, del todo ajena a las ideas de y entre quienes, en el ajetreo cotidiano, participan y se conduzcan sin meditar seriamente al realizar cualquier acción.

Por esto el sociólogo afirma, en relación al problema que constituyen las elusivas y soterradas representaciones colectivas, lo siguiente:

"Para poder llegar a pensar que era posible investigar *lo que son*, era preciso haber comprendido *que eran de una manera definida, que tenían una manera de ser constante, una naturaleza que no depende del arbitrio individual y de la cual derivan relaciones necesarias*."¹³

Debido a estos rasgos o, mejor aún, a la *exterioridad* de tales características, se afirma que la sociología pertenece al ámbito científico porque las "creencias y las prácticas sociales actúan sobre nosotros *desde fuera*." Porque incluso "la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que son o de lo que deben ser, es un factor de su desarrollo; *pero esta idea misma es un hecho que para ser determinado convenientemente debe ser estudiado desde fuera a su vez*."¹⁴ Así, el sociólogo añade que no tendría por que sorprendernos el que...

"...los demás fenómenos naturales presenten, bajo otras formas, *el mismo carácter mediante el cual hemos definido a los sociales*. Esta semejanza proviene [...] de que tanto unos como otros *son cosas reales*. Pues todo lo que es real tiene una *naturaleza definida que se impone*, con la cual es preciso contar y que, aun cuando se la llegue a neutralizar, nunca está vencida por completo."¹⁵

Además se afirma que esto es así *con cierta independencia de las reglas del método*, ya que éste "no se puede establecer *antes de que* la ciencia se haya bosquejado: el método

¹² *Ibidem*; Sección I, p. 71.

¹³ *Ibidem*; esta afirmación se encuentra en el Prefacio a la segunda edición, Sección III, p. 52.

¹⁴ *Ibidem*; Sección III, p. 49 y, de la Sección I, p. 40-41.

¹⁵ *Ibidem*; Sección III, p. 50.

se desprende de la ciencia, a la vez que le resulta indispensable." Su principio fundamental estriba en defender el dogma de la supuesta "realidad objetiva de los hechos sociales."¹⁶ Según él, éstos son *objetos exteriores* que ignoramos: son *independientes de nuestras reflexiones sobre ellos* y, con mayor razón, no tienen nada que ver nuestras creencias del sentido común, es decir, con nuestra vida diaria. Pero la reflexión sobre el doble marco de sentido intrínseco a los estudios sociales muestra que lo planteado por el autor es erróneo. *Pues la objetividad científica no depende de que los social sea algo "exterior" sino de que las investigaciones del sociólogo sean susceptibles de crítica y discusión interpersonal.* Los datos y los informes empíricos no son nada en absoluto sin alguien que los interprete y les otorgue sentido. Ahora, dado que pueden haber y, de hecho, *se suscitan distintas y antagónicas interpretaciones acerca de los mismos datos, no es posible afirmar que todas ellas sean válidas al unisono, por lo que se requiere entablar necesariamente un proceso racional de crítica en pos de la verdad.* Durkheim no pudo suscribir esto último merced quizá a los arraigados prejuicios que contrajo debido a la profunda influencia en su trabajo del fundador de la escuela positivista. Aun cuando ciertamente se halla separado de la filosofía de la historia que con tanta convicción defendía dicha escuela,¹⁷ en su obra empero suscribió en buena medida el rechazo al espíritu metafísico, pues en éste "su parte especulativa se encuentra...muy exagerada, a causa de aquella pertinaz *tendencia a argumentar en vez de observar.*"¹⁸

Desde luego, un tipo de posición como la de estos teóricos no constituye sin embargo ningún óbice para aceptar una clase de *realismo* en el terreno de las humanidades que, en vez de incurrir en la ingenuidad positivista al suponer que hay algo externo cuyas características ya están definidas de antemano (y que además se nos "impone"), *acepte y asuma que lo real es independiente de nuestras expectativas* (pues si su validez no está garantizada porque esté sustentado en una meticolosa observación de lo externo, tampoco lo puede estar porque sepamos que se trata de una construcción social) *pero no ajeno a su posible influencia.* Pues quienes intentan realizar una descripción neutral o "pura" están empero constreñidos por presuposiciones filosóficas —lo sepan o no. Y tales presupuestos, por cierto, *le otorgan sentido a cualquier descripción.* Para decirlo con más claridad: detrás de un pretendido registro descriptivo impoluto de los llamados fenómenos sociales se encuentra, maquillada o no, una propuesta de convención.¹⁹

En las ciencias sociales el "ser" descrito esconde una prescripción implícita acerca de lo que *debe ser.* En todo caso, si supiéramos *qué* es lo real sencillamente *no habría ciencia.* Si la realidad fuera algo definido que únicamente exigiese una pormenorizada descripción, entonces la sociología ya hace mucho tiempo que hubiera desaparecido —ya sea por una soberbia insoportable en sus pretensiones o por la simple, burda y grosera trivialidad de sus

¹⁶ Esto aparece, respectivamente, en su tesis latina, (1892), *opere citato*, Capítulo I "Condiciones necesarias para la constitución de la ciencia social", Sección IV, p. 37, y en su también ya citado (1894), Sección III del Prefacio a la segunda edición, p. 51.

¹⁷ Consúltese su (1894), *opere citato*, Capítulo 2, Sección I, p. 73-74 y ss.

¹⁸ A. Comte, (1844), *opere citato*, Capítulo 1 "Ley de la evolución intelectual de la Humanidad o ley de los tres estados", Sección II. "Estado metafísico o abstracto", p. 24.

¹⁹ He argumentado esto con base en los trabajos de W.-I. Thomas-R.-K. Merton (1949), A. Giddens (1984), y K. Popper (1934). Debo empero añadir a J. Habermas, pues en su trabajo titulado "Conocimiento e interés" que aparece en *Ciencia y técnica como ideología* (1968) se pone de relieve que ninguna descripción en sociología puede ser ajena a un contenido normativo —trasunto de algún interés.

resultados. Porque la "realidad" no es más que una *convención* social e históricamente edificada -aunque, desde luego, no socialmente válida *a priori*.

Expliquemos y recapitemos lo anterior con otras palabras. El sociólogo mantiene como una regla metodológica de gran importancia el evitar a toda costa la interpretación que sobre tal fenómeno, suceso o problema (hecho social o representación colectiva) expresa el sentido común, o sea, la gente que se desenvuelve en el marco del quehacer cotidiano, pues dentro de las características más persistentes de éstos tenemos no sólo la de a) constituir un límite a la libertad del individuo al coaccionar sus actos, o la que estriba en que b) sea general, autónomo, conservando plena independencia en relación con el perfil psicológico o subjetivo de los participantes en la sociedad, sino también la que consiste en c) mantener una indispensable *exterioridad* con respecto a las convicciones, ideas o hipótesis elucubradas por los sujetos implicados en los procesos particulares y en tendencias social e históricamente determinadas. Dado que esto es incompatible con la tesis del doble marco de sentido implícito en cualquier investigación sociológica, dicha regla se opone, por consiguiente, a una noción sobre la objetividad científica que sea sagaz y no ingenua. Por esta razón reitero que ambas nociones sobre la objetividad en la obra de nuestro autor, a saber, tanto la que pone el acento en la exterioridad inherente al hecho social como la regla que define el modo de proceder científico, se nos revelan ahora como *interdependientes*.

Ahora bien, las representaciones colectivas, las instituciones, según él deben ser consideradas como "cosas" pero... ¿qué puede significar esto en *Las reglas del método sociológico*? A partir de una comparación entre las cosas y las ideas afirma sin ambages que hay tanta distancia entre unas y otras como la hay entre lo que se puede conocer "desde fuera" y lo que se conoce "desde el interior" porque el investigador no podría llegar a explicar lo que trasciende sus expectativas personales salvo que logre "salir de sí mismo, por medio de *observaciones y experimentos*, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos." Así, tratar a los hechos sociales como cosas no significa endilgarles un específico *status* ontológico clasificándolos en tal o cual categoría de la realidad, sino prescribir un tipo de disciplina virtuosa, una clase de actitud metódica peculiar, mediante la que se incite al sociólogo a que mantenga "una cierta actitud mental":

"Nuestra regla pide...que el sociólogo se ponga en el estado de espíritu en que están los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando se aventuran a una región todavía inexplorada de su dominio científico."²⁰

Aceptando pues que (i) las ideas influyen en la conducta de las personas, que en la esfera de la sociedad (ii) siempre nos enfrentamos al mundo con interpretaciones en torno de la realidad, históricamente edificadas, que brindan sentido a una serie de circunstancias bien acotadas, imágenes que a su vez unifican, proporcionando orden, coherencia y estabilidad a las acciones al regularlas merced a una específica definición acerca de lo que sucede entre nosotros y a nuestro alrededor, y, en fin, tomando en cuenta (iii) la precariedad o finitud de tales tentativas que se cristaliza al distinguir un contexto de acción en la vida cotidiana, bajo el amparo y, en ocasiones, dulce encanto, de las presuposiciones que

²⁰ E. Durkheim, (1894), *opere citato*; véase el Prefacio a la segunda edición, p. 37 a 40.

proporcionan seguridad a los actos habituales, junto con otro contexto en el que muchas de éstas (digamos, las más superficiales) se cuestionan y se someten a examen confrontando argumentos entre sí y poniendo en tela de juicio la validez o legitimidad de la visión autóctona y efímera sobre lo que las cosas son realmente; se vuelve necesario por tanto criticar en la perspectiva del fundador del análisis funcional-estructural su insistencia en considerar que la objetividad científica radica en la correspondencia del entramado teórico que se exponga, originado con auxilio de un estricto proceso metódico "legítimamente inductivo" (que antepone la búsqueda de datos empíricos a la formulación de hipótesis), y los hechos sociales que son el objeto de explicación que aguarda ser descrito mediante el mismo, determinando así sus "leyes invariables." Es necesario exponer esta objeción porque si se define una circunstancia determinada recurriendo a los resultados o logros que nos concedan las investigaciones sociológicas, ello no sólo acarreará nuevas formas de liarse con el entorno en el mundo de la vida, sino que también traerá consigo una plétora de efectos no previstos ni deseados (digamos, al acecho) y que, sin embargo, dependen en todo momento de la posible validez de las afirmaciones que tales sociólogos publiquen; se trata entonces de alternativas propuestas desde el área dedicada a la ciencia con el propósito implícito de legitimar el panorama sobre lo real convenido durante y gracias a la interacción con otros y que a la larga la costumbre podría inclusive consolidar. Resultados que serían tan "firmes" y "sólidos" como los estudios de donde provienen, lo que significa asimismo que serían también tan falibles como sus creadores.

Por lo demás, admito que este peligro queda en muy buena medida conjurado debido al ingente caudal de investigaciones emprendidas en el ámbito sociológico y que, claro está, no suelen ser compatibles entre sí —amén del ciertamente estrecho círculo de lectura sobre trabajos de esta clase en sociedades tan complejas y plurales como las modernas; no obstante la creciente importancia que los medios de comunicación tienen en todo el orbe tampoco se debe tomar a la ligera. El lazo que une a la sociología con la política no por ser sutil deja de tener menos eficacia práctica.

Conviene hacer dos precisiones. La primera se refiere a que ciertamente se puede negar que Durkheim se halla alguna vez propuesto conseguir resultados atemporales al aceptar que todos los estudios del sociólogo se encuentran enmarcados por límites históricos precisos. No se puede afirmar que haya sido insensible a la índole provisional de los éxitos de la ciencia; inclusive se puede decir que lo contrario para él sería pueril. Así, una teoría de la verdad entendida como la correspondencia unívoca entre los postulados teóricos y la realidad "tal como es", desnuda de cualquier prenda interpretativa, no tendría lugar en su obra. A esta posible réplica respondo que el autor empero nunca abandonó, sino que, en lugar de ello, puso de relieve una y otra vez, su tesis epistemológica concerniente a la férrea distinción entre el sujeto que elabora sus estudios, sale a la calle, viaja rumbo a los lugares más recónditos en donde puedan encontrarse grupos o asociaciones primitivas a las cuales deberá someter a una minuciosa observación -no ausente de teoría, pero sin que ésta llegue a dominar- de lo que es "externo", ajeno a las ideas que el investigador anude al respecto, por un lado, y tales sucesos o fenómenos que están "afuera" y que son el objeto de las descripciones imparciales del sociólogo, por otro.

Para él la "realidad objetiva" que ostentan los hechos sociales se traduce en "todo lo que es dado, se ofrece o, más bien, se impone a la observación", por lo que es menester estudiarlos "desde fuera, como a cosas exteriores." E incluso si éstos no presentasen la impronta de una cosa "inicialmente hay que tratarlos como si la tuvieran." Todo lo cual, se insiste, no implica denigrar las altas representaciones de lo social al nivel de la simple y

grosera materia, sino "reivindicar para las primeras un grado de realidad al menos idéntico a aquél que todo el mundo reconoce a las segundas"²¹

La segunda precisión es como sigue. He señalado antes que los estudios en sociología contribuyen a la toma de decisiones políticas al menos indirectamente y en silencio. Para nuestro autor el sociólogo tiene que presentar sus resultados *tras realizar su labor* y, por decir así, *alejado del bullicio que sólo le empañaría la vista como científico restándole objetividad*.²² A esto último le critico el suponer que pueda realizarse lo primero sin ya haber emprendido lo segundo al mismo tiempo –*pues la reflexión sobre el o los métodos a seguir, junto con el ineludible trasfondo filosófico que comporta, no es ajena en modo alguno a la investigación y, sobre todo, a los resultados que ésta pudiera proporcionar*. Con todo, cuando subrayo el vínculo indisoluble que hay entre los estudios teóricos y empíricos y las repercusiones políticas (que llevan ya en su seno) en el "objeto" de investigación no significa en modo alguno que esté sugiriendo la imposibilidad de aportar explicaciones de índole causal ni de predecir, por ejemplo, las consecuencias no deseadas imbricadas siempre en las acciones sociales; *si afirmo*, en cambio, que explicar o predecir sucesos en las ciencias sociales cobra un nuevo cariz si se tiene previamente conciencia sobre el doble marco de sentido consustancial a dicha labor. Así estoy de acuerdo con Durkheim en que se debe tener presente el papel de la ineludible contingencia a la cual se hallan sometidas las acciones sociales. Pero *añado que dicha imponderabilidad envuelve no sólo a las tareas habituales del hombre en la vida diaria, sino que afecta con la misma intensidad al científico social y su trabajo*. Verbigracia: para el sociólogo francés el llamado "tipo normal" se encuentra sujeto a leyes, es decir, a la necesidad determinista científica. Y esto, desde su posición, ciertamente no será algo de lo que las personas *puedan ser concientes*. La ciencia social acumula datos (observando *sólo lo esencial*, como quería el filósofo inglés al exigir que se discriminaran los informes empíricos), pues "si en su fondo hay una cierta lógica, esa lógica es diferente de la lógica a la que se acomoda nuestro razonamiento deductivo [...] de manera que sean *las cosas mismas* las que nos instruyan a este respecto" y no la vana creación de hipótesis. Para él la experiencia está orientada por una definición mediante la que se deduce sólo la esencia, lo inalterable.²³

Podemos decir que las representaciones colectivas (los problemas sociales), tanto para el sociólogo como para el "lego" transpiran contingencia por todos sus poros –lo cual implica que son, en muy buena medida, independientes de nuestras expectativas. De ahí que nunca tengamos una visión exacta sobre todos los efectos inesperados y ni siquiera imaginados de nuestras acciones. Al igual que la sociología comprensiva, y pese a sus propios y cruciales defectos (verbigracia, -/ el de exigir también una explicación causal de las acciones sociales ateniéndose todavía a un esquema en el que se distingue *un científico*

²¹ *Ibidem*; Capítulo 2 "Reglas relativas a la...", Sección I, p. 83 y, del Prefacio a la segunda edición, en la Sección I, la p. 37 (respectivamente).

²² Así, tenemos por ejemplo que Durkheim le reprocha -con cierta suavidad- a Montesquieu el que a veces confunda el "ser" con el "deber ser"; consúltese para esto su tesis latina (1892), *opere citato*, Capítulo IV "En qué medida ha pensado Montesquieu que existen leyes determinadas de las cosas sociales", Sección III, p. 83, 84 y 85.

²³ *Ibidem*; véase el Capítulo V "Del método seguido por Montesquieu", Sección I, p.92-93-94. También consúltese su (1893), *opere citato*, Prefacio a la primera edición, p. 50 y 51 –aquí se sustituye una lógica inmanente de la historia por el determinismo causal, independiente de que los individuos o asociaciones sean de ello concientes: "La moral se forma, pues, se transforma y se mantiene por razones de orden experimental; sólo esas razones son las que la ciencia de la moral quiere determinar."

que investiga y un objeto de cuya conducta se pretende dar cuenta, sin mencionar -2- el que se halla establecido como punto de referencia heurístico un tipo de acción social racional con arreglo a fines en la construcción de tipificaciones ideales) la obra de Durkheim llama la atención, depurándola de sus yerros, en cuanto que considera como un objetivo imprescindible de la sociología el investigar y predecir cuáles puedan ser los efectos no previstos en las acciones sociales, ya se trate de consecuencias a largo plazo (ya que, por ejemplo, las reformas que emprendan nuestros gobernantes quizá no nos afectarán ahora, pero sí lo harán en cambio a las generaciones venideras) o inmediatas pero aun así elusivas.

3.- Ya en la década de los noventa del siglo antepasado queda claro en la obra sobre las reglas del método sociológico que "la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace sino servirse de ella con más método." Dicho método es *inductivo*. Afirmar que la tarea reflexiva, es decir, la especulación teórica, precede a la ciencia del positivista, entendiéndose por ésta principalmente la manera de trabajar con arreglo a la cuidadosa trabazón de datos e informes empíricos, no encierra ninguna paradoja pese a que, como he mostrado arriba, el autor admite que hay un momento deductivo ineludible en el proceso de investigación gracias al cual se define algo indagando su esencia. Se debe tener en cuenta, *en primer lugar*, que el sociólogo francés, junto con la filosofía positivista del siglo XIX, acepta y prescribe el principio sustantivo de un *empirismo estricto*, el cual establece como una...

"...regla fundamental que toda proposición que no puede reducirse [...] al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real o inteligible. [Pues] cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su *conformidad*, directa o indirecta, con los fenómenos observados."²⁴

Dejaré de lado por el momento la aporía a que conduce una imagen de la verdad como correspondencia de los hechos con nuestros sistemas teóricos y haré lo mismo en relación al problema sobre el *status* de semejante postulado principal (aunque el pensador afirma en ese mismo sitio que los principios que emplea "no son ya más que verdaderos hechos, sólo que más generales y más abstractos que aquellos [empíricos] cuyo vínculo deben formar"). He cuestionado las implicaciones que comporta lo anterior para el bregar del sociólogo en los párrafos anteriores al afirmar que los "hechos" no son más que interpretaciones socialmente aceptadas, o sea, engendradas mediante una convención acerca de la realidad, y que el sociólogo se las tiene que ver con *construcciones de segundo grado* [-intercalo una breve explicación sobre esto último al finalizar este escrito-] cuya relevancia en el "objeto" investigado trae consigo consecuencias, anticipadas o no, de talante político. Así, el

²⁴ A. Comte, (1844), *opere citato*, Primera parte "Superioridad mental del espíritu positivo", Capítulo 1 "Ley de la evolución intelectual de la Humanidad o la de los tres estados", III "Estado positivo o real", Iro "Carácter principal: la ley o subordinación constante de la imaginación a la observación", 12, p. 28. He añadido las cursivas. En su (1894), *opere citato*, Durkheim suscribe y completa esto de manera inequívoca: "Dado que es por medio de la sensación como nos es dada la parte externa de las cosas, podemos resumir nuestro pensamiento diciendo que, para ser objetiva, la ciencia debe partir de la sensación, y no de conceptos que se han formado sin ella. Debe tomar directamente de los datos sensibles los elementos de sus definiciones iniciales. Y, efectivamente, basta con formarse una representación de aquello la obra de la ciencia para comprender que no puede proceder de otro modo. Ésta necesita conceptos que expresen adecuadamente la realidad tal cual es, no tal y como resulta útil a la práctica concebirlas" (Capítulo 2, Sección II, punto 2do). También aquí añadí las cursivas.

problema de la *legitimación* de las instituciones da un vuelco en la sociología si convenimos en la eficacia práctica de presuposiciones cuya validez se pone en tela de juicio —o se aceptan, por el contrario, sin viso alguno de crítica (acaso gracias al contenido de un tratado de ciencia social que se ha vuelto entretanto patrimonio público junto con el prestigio que pudiera adquirir, facilitando la correlación de mando-obediencia): una interpretación de lo que realmente sucede podría ser incorrecta —en el contexto de la vida cotidiana— o errónea —ya en el contexto de las teorías examinadas en una comunidad científica. Y volviendo al curso de lo argumentado con el fin de borrar la sospecha de una paradoja: no hay ninguna contradicción en lo expuesto al inicio si, *en segundo lugar*, se acepta de manera irrevocable el papel preponderante de la evidencia experimental en detrimento de la creación de hipótesis. Pues al reprochar a los partidarios de la deducción su tendencia 'errónea' habitual de confundir las cosas con las ideas que de ellas nos forjamos, señala que "*en lugar de observar las cosas, de describirlas y de compararlas, [se] contentan con tomar conciencia de [las] ideas, con analizarlas y combinarlas. [Bien lejos de emprender] una ciencia de realidades no [hacen] más que un análisis ideológico.*"²⁵

Sucede además que un análisis ideológico espurio afin, afirma el autor, bien puede...

"...apelar a los hechos para confirmar estas nociones o las conclusiones que de ellas se sacan. Pero entonces los hechos sólo intervienen de modo secundario, a título de ejemplo o prueba confirmatoria; no son el objeto de la ciencia. Ésta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas"(añadi el énfasis).²⁶

Acto seguido, agrega que es preciso saber distinguir la ciencia de la técnica: la utilidad o eficacia práctica de la segunda poco o nada se relacionan con la verdad. Cita así el ejemplo de la revolución copernicana. Ya que es con ayuda de la 'apariencia' como podemos coordinar nuestras acciones todos los días y, sin embargo, pese a su gran y muy confirmada autoridad (arraigada por la incesante repetición o costumbre), la ciencia tendría que poner en duda, no sólo en el ámbito de la física experimental sino también en el terreno de la moral, su validez —y, mejor aún, tendría que mostrar que el sentido común vive en la mera superficie, embelesado por sombras que el fuego crea y a las que brinda la apariencia de lo real. Ya me he referido críticamente a esto antes. Aquí deseo destacar y, asimismo, *examinar* en cuanto a esto algo más, y es lo que sigue. Nuestro sociólogo es juicioso acerca del lugar que los datos empíricos deben tener durante el ejercicio de la ciencia (y, en especial, en lo que concierne al trabajo del sociólogo). Emerge en este clima discursivo un problema fundamental: *¿en qué sentido se puede justificar una específica selección entre distintas teorías con base en el conjunto de experimentos empíricos? ¿cuándo es posible decidir que los datos verificados empíricamente constituyen un apoyo sólido o, al menos probable, para una determinada selección entre diferentes teorías?*

²⁵ E. Durkheim, (1894), *opere citato*, Capítulo 2, Sección I, p. 70. También consúltese de la tesis latina, (1892), ya citada, el Capítulo V "*Del método seguido por Montesquieu*" —p. 87 y ss.

²⁶ *Ibidem*: (1894). En este mismo libro, pero en el Capítulo 3 "Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico", Sección III, se puede leer lo siguiente. Con el fin de que "la sociología trate a los hechos como cosas es preciso que el sociólogo sienta la necesidad de aprender de ellos [pues] el espíritu se encuentra cómodo frente a una realidad de la que no tiene mucho que aprender; ya no está contenido por la materia a que se aplica, ya que es él mismo, en cierto modo, quien la determina"(p.132). También véase en su ya citado (1893) el Prefacio a la primera edición.

Como he afirmado arriba, se ha prejuzgado, merced a la tradición epistemológica moderna (e inclusive desde antes), que la tarea o propósito de cualquier reflexión filosófica del conocimiento consistía en establecer o estatuir criterios eficaces de selección entre distintos y -lo más seguro- antagónicos programas teóricos de investigación pues, se afirmaba, precisamente en ello descansaba la objetividad y, sobre todo, el carácter racional de la actividad científica. *Las reglas del método sociológico* pertenecen a dicha tradición indudablemente, ya que el sociólogo se propuso y, a su vez, consideró siempre como algo imprescindible responder a las siguientes preguntas: ¿es adecuado creer que *todos* los informes acerca de datos experimentales confirmatorios *cuentan para la teoría en litigio*? ¿es acaso concebible que *todos* los informes empíricos que verifican o confirman nuestras especulaciones pueden ser considerados como el sustento de las mismas, *de modo tal que sea tal apoyo indiscriminado de evidencia positiva el criterio mediante el cual se pueda seleccionar con seguridad el o los sistema(s) teórico(s) en competencia*? La respuesta de Durkheim a estas últimas cuestiones es rotundamente negativa. De forma análoga a como lo explica más tarde la lógica de la investigación, el sociólogo sabe muy bien que si se persiguen confirmaciones siempre resultará sencillo dar con ellas. Y sabe, también, que tal forma de proceder guarda poca -o ninguna- relación con la ciencia. Argumenta, siendo convincente, que la búsqueda de casos positivos tiene un estrecho vínculo con la seguridad, eficacia y orden indispensables para el sentido común, ya que si pusiéramos en tela de juicio el trasfondo de principios que brindan confianza a los actos cotidianos la sociedad se derrumbaría. Observa con buen tino que esto constituye una condición para la necesaria estabilidad intrínseca a la vida diaria pero toma conciencia, asimismo, de que tal eficacia práctica se relaciona poco -o nada- con la investigación sociológica.

Hay que evitar a toda costa cualquier confusión. Es imposible trabajar sin un esquema teórico previo, es decir, sin la reflexión. Esto lo suscribe el sociólogo de buen grado, pero añade una aparentemente pequeña salvedad: establece que dicha reflexión está supeditada a la recopilación sagaz, selectiva, de los datos e informes experimentales. Ya en su tesis latina subrayó que "la descripción es sólo el grado más bajo de la ciencia: ésta no se completa más que por la interpretación de las cosas", pero agregaba empero lo siguiente: interpretar las cosas "no es más que disponer las ideas que tenemos de ellas, *según un orden determinado, que debe ser el mismo que el de las cosas*"—lo cual trae consigo la búsqueda de una forzosa correspondencia entre el marco teórico y el orden existente en las "cosas mismas", pues en éstas se hallan conexiones de causa-efecto independientes de nuestras ideas al respecto. Pero lo que no admita una explicación causal de la que se tuvieran que desprender leyes inmutables *no puede para él pertenecer al ámbito científico*. Así, el autor plantea una seria disyuntiva:

"o bien las cosas sociales son incompatibles con la ciencia, o bien están gobernadas por la misma ley que las otras partes del universo [...] Por lo demás, como ese principio, según el cual todos los fenómenos del universo están estrechamente ligados entre sí, ya ha sido puesto a prueba en los otros terrenos de la naturaleza ya nunca se ha presentado como falso, es muy verosímil que sea válido también para las sociedades humanas, que forman parte de la naturaleza."²⁷

²⁷ E. Durkheim, (1892), *opere citato*, Capítulo I "Condiciones necesarias para la constitución de la ciencia social", Sección III, p. 32 y 33 -respectivamente.

En el pasaje anterior tenemos de nueva cuenta la expresión del profundo monismo metodológico ajeno a -e incompatible con- la circunstancia inherente a las investigaciones del científico social ya antes aludida en este lugar (y que no repetiré), de la cual se desprende la ingente responsabilidad política del sociólogo. Me importa ahora insistir en algo a lo ya que aludí arriba, pero sin adentrarme en ello en relación a la obra de Durkheim, con respecto a la respuesta a las preguntas clásicas en la teoría del conocimiento que acabo de exponer.

Como he sugerido, él lleva a cabo una lectura aguda e inteligente tanto del *Novum Organum* como de la filosofía positivista. No hizo un espantajo caricaturesco del método inductivo como si sucede en la presentación que de éste realizó y combatió la lógica de la investigación. El sociólogo no supone que la inducción esté sustentada en "la primacía de las repeticiones"; por el contrario, pone sumo interés en los contraejemplos y, en consecuencia, conviene en *distinguir* las llamadas verificaciones que sólo se contentan con acumular instancias de aquellas que tienen el acierto de discriminar los datos y elegir sólo algunos como apoyo empírico a la teoría en cuestión. Las *instancias prerrogativas* se oponen a y distinguen del arsenal abrumador de verificaciones que en vez de seleccionar se atragantan de datos sin tónica ni disciplina. Ya en su tesis doctoral ponía de relieve el haberse impuesto al realizar su trabajo abandonar el procedimiento utilizado de continuo por muchos de sus colegas según el cual, para justificar sus ideas, se conforman...

"...con citar, sin orden y al azar, un número más o menos grande de hechos favorables, sin preocuparse de los hechos contrarios; nosotros [en cambio] nos hemos ocupado de presentar verdaderas experiencias, es decir, comparaciones metódicas [con el fin de crear una ciencia.] Sin duda que no es posible emprender semejante tarea si carecemos de materia prima. Mas se engaña con una vana esperanza quien crea que la mejor manera de preparar su advenimiento es la de acumular primero con paciencia todos los materiales que ha de utilizar aquélla, pues no es posible saber cuáles son los que necesitará, como no tenga algún sentimiento de la misma y de sus necesidades, por consiguiente, como ella no exista."²⁴

Es evidente que la aquiescencia con el trabajo especulativo o teórico no es contraria al principio de "inducción legítima" que también acepta en su obra. Esto es así porque el énfasis en lo "externo" encaja con soltura en lo que considera es el papel o propósito de la interpretación. Para él la "realidad objetiva" que se encuentra "afuera" aguardando una explicación idónea y acorde con el maridaje teórico (gracias al que se eligen cuáles sucesos cuentan o, en su defecto, se pondrían al margen) se halla sin embargo *por encima de la argumentación sobre las interpretaciones posibles acerca de los problemas sociales —o representaciones colectivas o instituciones*. Una posición con el mismo tono descansa en el trabajo del filósofo inglés *mutatis mutandis*; y lo cierto es que nuestro sociólogo abraza efusivamente los preceptos de aquél. Así como Bacon afirmaba que en el ejercicio de la ciencia se pueden clasificar dos actitudes diferentes y complementarias: la de buscar con precisión las semejanzas (y ni siquiera se debe mencionar lo relacionado que se encuentra esto con el método inductivo), por una parte, y el ondulado mas constante rastreo de lo distinto, de la diferencia (actitud desde luego más cercana a la actitud crítica, esto es, al contraste argumentativo hermanado con la deducción de efectos que se pueden constatar socialmente a partir del sistema teórico de que se trate), por otra; asimismo el sociólogo

²⁴ E. Durkheim, (1893), *opere citato*, Prefacio a la primera edición, p. 55 —agregué las cursivas.

tomó en cuenta la importancia que los ejemplos negativos tienen en la investigación *junto con la tarea indispensable de "establecer comparaciones lo suficientemente numerosas entre las distintas formas de una misma cosa"*, pues sólo así es posible "descubrir las leyes de la naturaleza" en la sociología la cual, "*como tiene por objeto cosas, sólo puede emplear el método experimental.*"²⁹

Es crucial agregar a todo lo anterior que el fervor por el método inductivo deja intacta su *ilegitimidad*. El problema de la inducción sigue en pie. Las inferencias inductivas -los enunciados generales o las leyes inmutables que se intentarían alcanzar bajo su amparo- sencillamente *no serían válidas*.³⁰ Recordemos tan sólo que para Durkheim éstas eran los principales objetivos de la sociología -aun cuando esta misma suposición filosófica, como he venido argumentando, sea inadmisibles. Pero *su defensa del principio de causalidad no es convincente al considerar que éste no es más que un "postulado empírico producto de una legítima inducción."*³¹ Si la relación causa-efecto depende de la "naturaleza de las cosas", entonces ¿cómo podemos saber de antemano que la naturaleza es uniforme? Ciertamente lo presuponemos, pero al hacerlo *no es posible basarnos a su vez en el método inductivo ya que el principio de causalidad no es verificable empíricamente*. Si no fuera así, entonces ¿cuántos experimentos se necesitan recabar en un sendero que es infinito para llegar a la conclusión de que dicho método es legítimo? Podríamos quizá aceptar la bondad de tal forma de conducirnos si con ella aparecieran datos indubitables -pero, claro está, no es el caso. Por tanto, el método inductivo no es legítimo si nuestro propósito estriba en establecer cuál es el criterio para *seleccionar o preferir* un sistema teórico entre una vasta pluralidad de alternativas al mismo en cualquier circunstancia. Y ya he enfatizado también antes que dicha pretensión: la de alcanzar un criterio universal con tal fin es por completo disparatada, pues la racionalidad científica no descansa en la certeza perseguida al responder *cómo o cuándo* elegir alguna coalición teórica en particular, sino que el problema de la objetividad nos remite, más bien, al problema del *sentido* -que incumbe tanto a la meditación filosófica como al trabajo de los sociólogos e historiadores de la ciencia. Pero todo indica que el fundador del análisis funcional-estructural tuvo siempre dicha suposición

²⁹ E. Durkheim, (1892), *opere citato*, Capítulo V, Sección I, p. 88.

³⁰ Al paso: hay que recordar también que el señor Grünbaum *NO* se propuso nunca resolver el problema concerniente a la validez de las inferencias inductivas que Hume dejó al descubierto en su análisis de la causalidad; tan sólo afirma que la forma de solucionarlo en la llamada *lógica de la investigación* es defectuosa y contraproducente sí, (i) al reflexionar sobre el objetivo se la ciencia, se añade además (ii) un criterio formal de selección entre sistemas teóricos sustentado en la "aproximación a la verdad." Pero la primera reflexión, a la que es imposible renunciar, puede suscribirse *sin la segunda*. He enfatizado esto ya en el Prefacio y, sobre todo, en la sección en que analizo las objeciones al racionalismo crítico -que forma parte del Capítulo 2.

³¹ E. Durkheim, (1894), *opere citato*; consúltese en las Conclusiones la páginas 201-202. También véase el Capítulo 6 "Reglas relativas al uso de la prueba", ya que en las páginas 187 y 188, al criticar la concesión que realizó J.S. Mill a las objeciones de Hume, afirma sin más que si la relación casual "se deriva de la naturaleza de las cosas, un mismo efecto no puede mantener esa relación más que con una sola causa, pues no puede expresar más que sólo una misma naturaleza." Y enseguida declara que "los filósofos son los únicos que [han] puesto en duda alguna vez la inteligibilidad de la relación causal [¿a quién se referirá?] Pero al científico no plantea problema alguno; *el método de la ciencia lo presupone.*" Según el autor, las objeciones del filósofo no tienen nada que ver con la tarea del científico -y con ello anticipa, me parece, la posición de Kuhn (al discutir con Hempel) con respecto al problema de la inducción. *Debo señalar asimismo que el tan manido método hipotético-deductivo no es más que la consecuencia de haber tomado en serio la objeción al principio de causalidad, pues de ésta se puede extraer fácilmente la tesis sobre la subdeterminación empírica de los sistemas teóricos -y la ineludible reserva falibilista que la acompaña.* Por ello el racionalismo crítico sostuvo que la lógica deductiva no era más que *el órgano de la crítica -interpersonal.*

en mente. No me parece exagerado afirmar que esto fue una consecuencia más de su empirismo riguroso que paradójicamente *empaña* la mirada a fuerza de hacerla del todo transparente y diáfana. Así como él llamó "empirismo disfrazado"³² al punto de vista que desdeña o rechaza el tratar a los hechos sociales "desde fuera" y con un análisis frío y seco debido a que éste debe proceder, lo sepa o no, a partir de la experiencia histórica hasta ahora acumulada (mas haciéndolo sin disciplina y desorganizadamente), nosotros bien podríamos referirnos a la propuesta metodológica del autor denominándola *idealismo disfrazado*, pues su regio principio empirista sólo puede aceptar como real lo que pueda percibir —y con ello se encierra en la cárcel de las sensaciones, que, por lo demás, no indagan de la realidad más que un diminuto fragmento.

Hasta aquí 1.- he cuestionado críticamente la suposición de la que la objetividad científica depende de *el* método; en contra del fervor cientificista he subrayado el papel de la distinción entre el discurso y la acción; a su vez, he mostrado cómo las reglas del método sociológico tendrían además que garantizar la racionalidad en la ciencia —que se identifica erróneamente con el problema de la selección inapelable entre distintas y opuestas tentativas teóricas, con el fin de que *el* método lograra especificar *cómo* y *cuándo* elegir. Después 2.- he combatido en la obra del autor tanto (i) la distinción entre un sujeto que investiga y lo objetos por describir y explicar causalmente, como (ii) la supuesta brecha que en las ciencias sociales separaría el "ser" del "deber ser" (afirmo que esta última clasificación *adquiere un nuevo cariz* cuando nos percatamos de que la más minuciosa descripción comporta en su seno un trasfondo filosófico-normativo que le otorga sentido). Como ejemplo referí la aplicación que realiza el sociólogo de sus reglas metodológicas sobre la teoría económica del valor. Y, al final, 3.- me he propuesto explicar qué importancia tiene la inducción en los preceptos metodológicos criticando la inconsistente argumentación que se esgrime con el fin de justificar la aceptación de la misma.

Añado solamente la consideración que sigue. Pensadores que precedieron a Durkheim habian resuelto el problema de la objetividad al generar sus propias ideas acerca de los problemas de, por ejemplo, la legitimación política, recurriendo a lo que podríamos llamar "naturaleza humana." Con base en semejante suposición se podían erigir sus respectivos puntos de vista. Estableciendo cuál era la condición humana se lograría alcanzar un punto de partida felizmente sólido y firme. Los filósofos estaban habituados a exponer sus ideas acerca de la manera como se deberían comportar los hombres deduciéndolas "a partir de la condición humana, más que del estado de las sociedades."³³ Esta crítica es notable por la plétora de repercusiones que desata. Tal suposición es inaceptable porque la "realidad social" (la forma "tal y como es" el ser humano) no es más que una convención y, por ende, puede ser correcta o no. Se trata de una construcción socialmente condicionada que es falible en todo momento. Lo que distingue al hombre de los animales es el lenguaje, éste no es un rasgo intrínseco al ser humano: no forma parte de la "naturaleza humana" porque nadie nace sabiendo alemán, francés o chino. El lenguaje no es algo innato sino *adquirido*. El aprendizaje de una lengua específica se halla posibilitado históricamente (y no hay nada de natural en este proceso, al menos que recurramos a la biología, que poco tiene que ver con la transmisión de usos y costumbres). [La ética discursiva ha desarrollado las consecuencias de dicho *linguistic turn* mostrando que a partir de él no se desprende ningún

³² *Ibidem*: Capítulo 2, Sección II, p. 88.

³³ E. Durkheim, (1892), *opere citato*, Capítulo I, Sección I, p. 27.

compromiso con el escepticismo desenfrenado tan próspero y pujante en la actualidad. Los presupuestos generales y necesarios de la argumentación pertenecen al páramo del lenguaje históricamente acotado -y no a la tierra baldía de una elusiva *human condition*.]

Algunos afirmaban que el hombre era bueno por naturaleza: la bondad formaba así parte constitutiva del ser humano, pero que, al pertenecer a la sociedad, se degradaba y corrumpía; otros consideraban, por el contrario, que el origen del Estado consistía en impedir desesperadamente que los hombres se mataran entre sí.¹⁴⁰ Más adelante hubieron quienes estaban convencidos de que era impostergable *describir* a los hombres no como deberían ser, sino tal y como eran realmente. Para éstos el hombre era malvado y egoísta por naturaleza. Desde una perspectiva opuesta, hubo quien defendió la tesis de que el principio de obligación, junto con el deber y responsabilidad en relación a los otros, podía entenderse como un *factum* de la razón: la conciencia moral resultaba algo inherente al ser humano en cuanto tal. Así, podemos notar que hay, pese a lo que distingue a estas últimas posiciones, una gran coincidencia que las mancomuna: la creencia en la "naturaleza humana", esto es, la ilusión o, más bien, el espejismo provocado por la exigencia de solucionar el problema de la imparcialidad alcanzando un terreno inamovible mediante el que se pueda alcanzar algo eterno -burlando al tiempo y desentendiéndose de la historia.

Ahora bien, *aun cuando la crítica que expuso el sociólogo francés frente a quienes imaginaban haber encontrado algo así como la esencia inmutable del ser humano fue, y siga siendo en la actualidad, válida y pertinente, empero la alternativa por él mismo sugerida es inaceptable*. En cuanto a lo primero: la "naturaleza humana" es un concepto vacío, es un saco en el que se puede arrojar cualquier cosa. Recurriendo a ella se podría explicar todo -es decir, nada. Cualquier suceso podría coincidir con un postulado afín.¹⁴¹ El intento de conocer y de describir al ser humano *tal y como realmente es* y, peor aún, actuar o comportarse -al definir así cada circunstancia- creyendo que uno ha dado con semejante descripción implica hacer gala de una teoría sobremanera ingenua acerca de la objetividad científica. Y sobre lo segundo: *pero no mejora las cosas sustituir la búsqueda de certeza inmutables en lo que respecta a las representaciones colectivas*. El sociólogo sustituye sin más la noción de "naturaleza humana" por la de *necesidad causal*. La sustituye por la imparcialidad del científico social que se ocuparía ante todo de registrar datos e informes históricos externos e independientes. Mas esta solución resulta tan insatisfactoria como lo fue el mismo problema al cual estaba dirigida -y por la misma razón! Pues si los intelectuales que escribían tratados sobre política en el pasado "nos presentaban un tipo, superior a todas las determinaciones espaciales y temporales, [habiendo] cerrado los ojos a

¹⁴⁰ Véase de E. Durkheim su (1894). *opere citato*, Capítulo 5 "Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales". Sección IV, p. 180 y ss.

¹⁴¹ *Ibidem*: en la página 168 y 169 afirma que, por ejemplo, "cuando atribuimos con tal rapidez a facultades estéticas congénitas el carácter artístico de la civilización ateniense procedemos poco más o menos como en la Edad Media, cuando explicaban el fuego por el flogisto y los efectos del opio por su virtud dormitiva. [Ya que] si la evolución social tuviera su causa en la constitución psíquica del hombre, no vemos cómo habría podido producirse, pues en tal caso habría que admitir que tiene por motor alguna fuerza inherente a la naturaleza humana ¿pero cuál podría ser esa fuerza? Sería esa especie de instinto de que habla Comte y que lleva al hombre a realizar cada vez más su naturaleza? Pero eso es contesta a la pregunta por medio de otra pregunta y explicar el progreso por medio de una tendencia innata al progreso, verdadera entidad metafísica cuya existencia, por lo demás, no está demostrada en modo alguno; pues las especies animales -ni siquiera las más elevadas- no se ven estimuladas por la necesidad de progresar e incluso entre las sociedades humanas hay muchas en que se complacen en permanecer indefinidamente en un estado estacionario."

la historia" y sin darse cuenta del intrincado y sumamente variable ser humano, el cual "no siempre ni en todas partes es el mismo. [sino] que, por el contrario, *es móvil y diverso* y que, por tanto, [las] diferencias entre las costumbres, las leyes y [las] instituciones se fundan *en la naturaleza de las cosas*", no obstante, dicha historicidad exige para cada variable algo propio y no contingente, pues "la naturaleza de las sociedades no es menos consistente e inquebrantable que la del hombre."¹⁴² Georges Davy lo explica de la siguiente manera:

"Lejos de sustraerla a toda determinación fija, [la sociedad] también admite *constancias y relaciones* de elementos entre esas variables, que hacen aparecer entre ellas una comunidad de *rasgos permanentes* que nos remiten a la naturaleza del hombre o a la naturaleza de toda la sociedad en general. *No hay ninguna contradicción en hallar así lo idéntico bajo lo diverso o lo inteligible bajo lo sensible.* Basta no colocar de antemano, en cabeza de toda deducción y como un *a priori* que lo dirija, eso idéntico y eso inteligible, sino obtenerlos poco a poco de la investigación realizada metódicamente en la experiencia [histórica]."¹⁴³

Todo esto como si las representaciones colectivas fueran algo observable desde un punto de vista alejado, al margen de lo social: desde el exterior, para satisfacer plenamente la exigencia de objetividad en la ciencia, pues aquellas son "verdaderas cosas, *igual que las otras cosas de naturaleza*, que tienen sus características propias y, en consecuencia, exigen ciencias capaces de describirlas y de explicarlas"; algunos filósofos, reacios a semejante actitud "buscaban *no lo que son* las instituciones y los hechos sociales, su naturaleza y su origen, sino lo que *deberían ser*."¹⁴⁴ Para él hay una infinita oposición entre el proceso científico por el cual se describen meticulosamente las instituciones *realmente como son*, por una parte, y las propuestas de nuevos vínculos acerca de lo que deben ser (en) la sociedad. Pero semejante distinción, tal y como se presenta en el trabajo de Durkheim, no sólo es obsoleta sino sencillamente inaplicable en relación a las ciencias del espíritu.

3.2. El problema de la objetividad científica en la sociología comprensiva.

Las fundamentales aportaciones en cuanto a reflexión teórica y estudios empíricos del autor de *Economía y sociedad* ciertamente pueden considerarse como un momento propio de la progresiva configuración de la sociología en tanto que disciplina científica. Si esto es correcto, entonces podemos convenir en que hay semillas en el trabajo del sociólogo y economista alemán con el fin de que, con el tiempo, otros investigadores desentrañen todas las potencialidades de su labor desde una perspectiva que pertenezca al terruño de la ciencia –y esto último, por lo demás, ha sido así desde la publicación misma de sus ideas. Resulta necesario aproximarse a la sociología comprensiva como lo que es: una interpretación de

¹⁴² Consúltense de E. Durkheim, su (1892), *opere citato*, Capítulo II "En qué medida Montesquieu ha asignado a la ciencia social un objeto propio", la Sección I, p. 42-43, y de la Sección II, la p. 47.

¹⁴³ *Ibidem*: este pasaje aparece en la Nota introductoria, p. 14-15.

¹⁴⁴ *Ibidem*: Capítulo I, Sección I, p. 26.

las relaciones sociales mucho más coherente y con mucho mayor contenido informativo, en comparación con sus antecesoras. A mi juicio Weber estaba en lo correcto cuando afirmó que la actitud del científico debería tomar clara conciencia acerca de que es imposible trabajar "sin la esperanza de que habrá quienes lleguen más lejos que nosotros, en un progreso que, por principio, no tiene fin."¹⁴⁵ Pues entiende que la ciencia trabaja con suposiciones provisionales y perfectibles. La solución, siempre temporal, a problemas planteados con anterioridad, es productora, a su vez, de un amplio número de problemas colaterales a tal resultado. En la ciencia, nos comunica, "todos sabemos que lo que hemos producido habrá quedado anticuado dentro de diez, de veinte o de cincuenta años. *Ése es el destino y el sentido del trabajo científico [...] Todo logro de la ciencia implica nuevas cuestiones y habrá de ser superado e irremediabilmente envejecerá.*"¹⁴⁶ Hay una crucial enseñanza que se desprende de lo anterior y creo que puede expresarse así: es necesario tener siempre presente que la ciencia no tiene por objetivo indagar esencias, confirmar verdades o hallar respuestas finales, sino, ante todo, *buscarlas*.

En los párrafos siguientes a mi parecer debe tomarse en cuenta que, así como el análisis funcional-estructural polemiza y crea, por decir así, su propia identidad con base en sus objeciones al utilitarismo, también la sociología comprensiva levanta su arquitectónica conceptual al combatir lo postulados y las premisas de dicha tendencia. Se critica la concepción utilitarista de la economía clásica inglesa poniendo el acento sobre el plexo valorativo, el consenso moral como determinante, a un tiempo, de la cohesión y del orden social. Ya *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* es, en palabras de su propio autor, una "modesta aportación ilustrativa de cómo las 'ideas' alcanzan vigencia histórica." No es el individuo el centro del trabajo mediante el que se pudiera explicar lo social sino viceversa: aquél presupone ya siempre un contexto interpersonal históricamente bien determinado. La vertiente utilitarista mantenía o prejuzgaba una imagen del individuo como un eslabón independiente, aislado y autosuficiente. Weber, por el contrario, desde el principio afirma que cualquier acción presupone ya que la conducta de los hombres se encuentre orientada por un sentido subjetivo condicionado por la actuación de los otros. Siempre que se examinan estos problemas resulta ineludible reproducir el concepto que de la acción social mantiene el autor junto con su definición sobre la tarea del sociólogo:

"Debe entenderse por sociología [...] una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo."

Sin embargo, mostraré que el sociólogo alemán 1) al separar la ética de la ciencia (i) lleva a cabo una inadmisibles concesión al subjetivismo irracional (ii), que por desgracia afecta sus reflexiones en muy buena medida ("cada quien elige a sus propios dioses"), y 2) yerra por ende en cuanto al problema del sentido propio de las explicaciones causales y de las predicciones sobre los efectos no deseados en las acciones al permanecer anclado en una

¹⁴⁵ M. Weber, *El político y el científico*, (1919), "La ciencia como vocación", p. 199.

¹⁴⁶ *Ibidem*: p. 198.

distinción -ya criticada antes- entre el sujeto investigador que supuestamente es imparcial y el objeto que reclama un estudio explicativo minucioso, minimizando así (si no es que anulando) su capacidad reflexiva; además de que 3) el deslinde entre hechos y valores implica desconocer la relevancia filosófico-normativa de la meditación sobre el camino a seguir que necesariamente influye en lo que se investiga merced al doble marco de sentido intrínseco a la investigación sociológica. De ahí que haya en el capítulo pasado del presente escrito sustituido el punto heurístico de referencia para la construcción de tipificaciones ideales de una acción social racional con arreglo a fines por un tipo de acción social con arreglo a valores.

Aclaro que la obra del pensador alemán no puede apoyar más todavía la tarea del sociólogo de la ciencia tal y como la he venido explicando y defendiendo porque en sus reflexiones metodológicas llevó a cabo una concesión al monólogo relativista por completo inadmisibile. *Pues si estuviera en lo correcto no sería posible suponer que alguna vez pudieran emprenderse juicios sobre normas y valores mediante una crítica racional en la que se ponderen argumentos.* Para él la ciencia podría permitir que se intercambien puntos de vista, impresiones o imágenes sobre la vida buena o sobre distintas -, acaso, opuestas-orientaciones vitales y, asimismo, sucedería algo análogo con respecto a los problemas sobre la validez que susciten propuestas teóricas o programas de investigación científica diferentes e incompatibles, en los que ciertamente ya están involucrados normas y valores que se refieren a los supuestos metodológicos que subyacen a las interpretaciones de la realidad; y con todo, para la sociología comprensiva el examen interpersonal sobre la legitimidad tentativa en ambos terrenos, es decir, ya sea en el de las decisiones tomadas dentro del campo de la razón práctica o en el de una comunidad de investigadores que se proponga decidir y a la postre seleccionar, a través de un examen racional, qué sistema teórico es mejor, forzosamente tendrá que realizarse, afirma su insigne representante, recurriendo, en última instancia, a una *decisión subjetiva irracional*. Sin duda esto trae consigo repercusiones cuya índole es política.

Una posición semejante socava la posibilidad social, intersubjetiva, de la crítica y, en consecuencia, del carácter racional del quehacer científico, o sea, de su posible objetividad; porque esta última, a mi juicio, nos remite necesariamente a la investigación sociológica sobre los factores históricos que den cauce al examen racional sobre la validez entre propuestas teóricas en competencia y, a su vez, acerca de distintos y opuestos principios metodológicos que involucran normas y valores durante los procesos mismos de selección entre aquéllas. Así, si se aceptara lo planteado por la sociología comprensiva entonces se tendría que abandonar por ende: *a)* la posibilidad de entablar una discusión racional entre sistemas teóricos, porque también *b)* se ha puesto coto al debate sobre los motivos esgrimidos con el propósito de seleccionar las normas de evaluación que resulten en cada caso pertinentes para ponderar las virtudes o los defectos de tales tentativas teóricas; y, en un nivel de reflexión más elevado, *c)* se daría al traste con el problema de la racionalidad que se refiere a la cuestión de por qué se debería elegir la crítica pública, el debate argumentativo pacífico en condiciones de copresencia, y no, digamos, la imposición violenta, unilateral, de las opiniones y puntos de vista del más fuerte, o, en su caso, de quienes detentan mecanismos de coerción social políticos e institucionales arbitrarios, o tal vez de quienes abusan de la persuasión retórica para inducir irreflexivamente ideas en los demás, o etc.

En lo que se refiere al problema del objetivo de la sociología de la ciencia he por consiguiente puesto de relieve, *en primer lugar*, que a diferencia de un simple actuar

estratégico aquí la ponderación calculadora de medios y fines con el propósito de predecir los efectos no deseados e imprevistos en las acciones sociales tiene como trasfondo un tipo de acción social racional con arreglo a valores. La ética de la convicción (núcleo universal deontológico y procedimental: verdad -en el ámbito de la ciencia- y justicia -en el dominio de la política) se perfecciona y complementa gracias a la ética de la responsabilidad. Pero, a diferencia de lo esgrimido por el sociólogo alemán, la discusión acerca de normas, reglas y valores no desemboca, en última instancia, en un acto de fe: la prueba pragmático-formal de presupuestos generales y, al menos por ahora, necesarios de la argumentación plena de sentido muestran que la pregunta misma expresada de la siguiente manera: *¿por qué se debe elegir la racionalidad argumentativa?* descansa en una petición de principio, pues se ha formulado dando por sentado lo que precisamente se intenta probar. Al mismo tiempo, el sociólogo de la ciencia, en vez de arredrarse por una supuesta imposibilidad para la aceptación racional, crítica, de valores y principios metodológicos, se propone más bien investigar qué factores históricos pudieran brindarle un cauce pacífico y civilizado al debate interpersonal. Y, *en segundo lugar*, he afirmado que otro aspecto fundamental relacionado con esto es el de considerar que la tarea del sociólogo de la ciencia se facilite y mejore elaborando tipificaciones ideales pero ahora teniendo como punto de referencia heurístico un tipo de acción social racional con arreglo a valores (pues los presupuestos filosóficos, teóricos o metodológicos necesariamente repercuten en lo que se investiga); la siempre posible crítica interpersonal en pos de la verdad, intentando explicar y predecir cuáles pudieran ser los factores sociales e históricos que la pudieran ya sea posibilitar o, por el contrario, obstaculizar -pues algo análogo sucede con la retro-dicción para explicar sucesos del pasado.

3.2.1. Examen preliminar: el problema de la validez del saber científico para la sociología comprensiva analizado con las gafas del sociólogo de las formas del pensar como crítico de las ideologías.

Para abordar el problema de la objetividad en la obra Weber debo mencionar antes que nada la forma como han sido interpretadas sus ideas desde la perspectiva de un tipo de sociología interesada por el origen social e histórico del acervo científico y, en este caso, por la génesis del trabajo teórico-metodológico del pensador en cuestión; dicha tendencia en los estudios sociológicos se propone establecer relaciones de causalidad entre las condiciones históricas (por ejemplo, económicas, políticas, artísticas, sexuales, lingüísticas, etc.) en las que se suscitaron las reflexiones mencionadas y el contenido e, inclusive, la validez u objetividad de las mismas. Se afirma con ello que únicamente podemos entender el conocimiento si previamente indagamos su origen. La distinción analítica entre los problemas de la génesis y los de la validez se difuminaría suponiendo que no se trata más que de un añejo prejuicio positivista. El estudio sobre los aspectos sociales que dieron lugar a una interpretación acerca de lo real arrojarían luz a ésta desentrañando y explicando los supuestos históricos en los que descansa. Dado que he discutido el argumento principal de esta vertiente de teoría social en los capítulos anteriores, aquí sólo señalaré lo siguiente.

Sugiero que tal tentativa trae consigo un sofisma, a saber, el cristalizado en la suposición de que un autor no puede más que expresar su circunstancia biográfica en el contenido de sus investigaciones; ya que éstas dependerían de aquéllas y, en consecuencia, las ideas de, por ejemplo, Durkheim, tendrían que remitirse necesariamente al estruendoso contexto de Francia en el tiempo en que él vivió: el auge del industrialismo, la guerra franco-prusiana (el fatídico 4 de septiembre de 1870, año en que su patria es derrotada), la instauración de la Tercera República y el establecimiento de una nueva constitución en 1875. Hay que aceptar, por cierto, que el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa* hubiera estado, hasta cierto punto, de acuerdo en establecer una especie de vínculo causal entre sus estudios y su propia situación histórica; pero se tendría que añadir enseguida que dicho autor se propuso en todo momento traducir lo particular en leyes inmutables, es decir, en generalizaciones que en verdad reclaman validez universal. Quiso entrever o, mejor todavía, *desenterrar* lo permanente en la fugacidad de su particular circunstancia. [Me he deslindado de esta posición antes, pero ello no es óbice para aceptar que muchos de sus resultados cobran importancia actualmente *sólo si se les interpreta de otra manera*, pues sus estudios sobre la división del trabajo social bien pueden considerarse como hipótesis bien corroboradas y también como el caldo de cultivo de nuevas líneas de investigación.] Al plantear mis objeciones a lo anterior, acepto con tranquilidad que dicha relación existe, pero en cambio discrepo en que a partir de ella se pretenda que el fiel de la balanza otorgue mayor importancia a la comprensión del origen que al examen sobre la posible validez de su obra. He mantenido básicamente que aun aceptando la génesis social e histórica del saber, en este caso científico, ello no implica aceptar a su vez que dicho saber tenga que ser socialmente válido *a priori*. Ahora bien, el carácter provisional de sus estudios, junto con su disciplinado, ordenado y coherente ejercicio crítico sobre la obra de sus colegas en su época, muestran que llevó a cabo interpretaciones sobre los problemas sociales con el objetivo de establecer un posible consenso en su respectiva solución y que, por tanto, tales puntos de vista tienden a ser válidos para todos, rebasando así cualquier situación histórica particular: buscan ser los mejores y aceptan (aunque a regañadientes debido a la herencia del positivismo en su obra), al mismo tiempo, su inevitable finitud, pues habrán otros que, en el futuro, los discutirán y, en consecuencia, los mejorarán —o, quizá, rechazarán. Todo esto indica, pues, que detrás de la suposición sobre la intrínseca relatividad de todas nuestras opiniones hay presupuestos o condiciones formales, cuya índole es normativa, que posibilitan la confrontación crítica, plena de sentido, en torno de la validez o legitimidad entre distintas e incompatibles tentativas teóricas.

De ahí que, a mi parecer, los aspectos históricos mencionados en relación al trabajo del fundador del análisis funcional-estructural sean relevantes para la sociología de la ciencia únicamente si los consideramos como posibles factores cuya investigación tal vez pueda mostrar cuáles son las condiciones que logren dar cauce a la discusión: *¿hay motivos externos a la obra teórica y a los estudios empíricos del autor determinado que incidan en la argumentación crítica sobre su posible validez logrando así que ésta tenga lugar? ¿cuáles, por el contrario, la inhiben?*

Cuando se intenta minimizar la importancia de un tipo de examen discursivo en el que se considere crucial la confrontación de puntos de vista y opiniones *hasta cierto punto*

*independientes*¹⁴⁷ de la circunstancia personal -biográfica- o histórica de cada uno de los participantes en el debate, señalando que ésta se encuentra determinada por los factores externos, se puede sin embargo replicar lo que sigue. Es sobre todo necesario recordar que cada contexto social se halla en muy buena medida conformado por interpretaciones, entramados teóricos y conceptuales, hipótesis, ideas y creencias que no sólo constituyen condiciones de posibilidad tácitas para desenvolvemos en la vida diaria sino que también brindan legitimidad a las instituciones y a nuestros actos ya en áreas más restringidas (por ejemplo, en grupos secundarios tales como una comunidad científica); se puede decir, aunque simplificando demasiado, que dichas interpretaciones logran cristalizarse en cada momento temporal repercutiendo políticamente en la conducta de las personas. Si esto es así, entonces resulta que la historia externa depende de la validez posible del sistema axiológico o teórico que impregne una época específica -y sucede lo mismo en una situación como la nuestra, caracterizada ciertamente por una suerte de contingencia valorativa insoslayable.

Es evidente que *si* los sociólogos del conocimiento se proponen revelar por qué algún pensador tenía ciertas ideas y no otras distintas recurriendo a la genealogía histórica (y en la cual, dicho sea de paso, se presupone una específica filosofía de la historia mediante la que se intenta eludir la desmesura escéptica) para desentrañar su génesis, y proponiéndose así derivarlas causalmente con base en el estudio de tales condiciones externas, *entonces* ellos mismos, al hacerlo, o bien *a)* aceptan tácitamente al menos que su labor liberadora -y casi terapéutica- presupone la idea regulativa de una comunidad ilimitada de crítica y que, por ende, sus propias pretensiones de validez rebasan necesariamente cualquier circunstancia histórica particular, reconociendo así su propia falibilidad o, por el contrario, *b)* consideran como definitivos e intocables sus propios resultados elevando a la propia sociología de las formas del pensar al rango de los dogmas cuya aceptación requiere no la crítica sino una suerte de fundamento último irreflexivo del que, por desgracia, ya no serían concientes. Pues bien, *tomando en cuenta lo anterior*, a continuación presento un breve y argumentado repaso acerca de un ágil e intenso ensayo de A. Gouldner, en el que discute precisamente el problema de la objetividad científica en la obra del pensador alemán con base en una posición afin a la de la sociología entendida como crítica de las ideologías. Con ello no me propongo "dar a conocer" dicho trabajo, sino tan sólo desarrollar más las ideas que he venido exponiendo al contrastarlas con panoramas cercanos al problema en litigio.

En su escrito el autor, por decirlo así, 'desenmascara' la exigencia de neutralidad valorativa para la sociología mostrando que en realidad se trata de un mito,¹⁴⁸ pues sólo motivos históricos, de los que en la actualidad podemos prescindir, pudieron ocasionar que

¹⁴⁷ *Hasta cierto punto*: esto deja claro que el papel de los factores existenciales ciertamente repercute en la historia interna -por ejemplo, en el contexto en el que se examinan críticamente las tentativas teóricas- pues ellos pueden *posibilitar* o, por el contrario, *impedir* tal examen argumentativo.

¹⁴⁸ A. Gouldner, *La sociología actual: renovación y crítica*. (1973). Primera parte "Críticas de la sociología". Capítulo I "El antiminotauro: el mito de una sociología libre de valores": en la página 16 el autor afirma, en relación a la propuesta metodológica de la neutralidad valorativa, que "estamos ante un mito de grupo, y no frente a una creencia cuidadosamente formulada y bien convalidada propia de científicos" tan pronto como "preguntamos qué es lo que piensan exactamente quienes sostienen que la sociología debe ser una disciplina exenta de valores." Asimismo, resulta significativo advertir que ya desde el principio Gouldner plantea que en su ensayo no se propone realizar el examen de los argumentos *lógicos* involucrados", añadiendo que ello es así "no porque los juzgue indiscutibles, sino porque son menos interesantes para mí, como sociólogo" (cursivas del autor).

se afirmara como indispensable tal libertad axiológica si es que se descaba mantener la objetividad necesaria que constituye e identifica ciertamente a toda ciencia. Así, resulta que una postura metodológica semejante tendría que responder a ciertos intereses del autor merced al contexto político en el que ejerció su labor. Ello tendrá por ende que remitimos, por ejemplo, a la compleja problemática que constituyó la transición de su país cada vez más industrializado a un régimen democrático que pudiera competir con sus vecinos. Se trataría entonces del futuro del estado alemán y de su necesaria transformación en una potencia industrial desarrollada; la tentativa del sociólogo alemán en este sentido fue la de...

"...salvaguardar la integridad y la libertad de acción del Estado, en tanto que instrumento de la política nacional alemana, y de la universidad, como encarnación de la tradición racionalista occidental. [Pues] temía que la expresión de juicios políticos valorativos dentro de la universidad provocase la censura del Estado en materia de valores, porque éstos [para él] no dependen de sus conocimientos especializados."¹⁴⁹

De ahí que el crítico se refiera a la "creencia en una sociología libre de valores" como a "la ideología de un grupo." Con todo, debo señalar antes de seguir que, en oposición a lo argumentado por él, e independientemente de que tales vínculos e influencias hayan tenido lugar (y desde luego considero que así fue), a mi juicio se deben entender o interpretar tales nexos sobre la ideología soterrada que subyace a la reflexión metodológica de la sociología comprensiva *no como si ello implicara arrojar por la borda el problema de la objetividad en la ciencia social*. Para el sociólogo norteamericano la propuesta mencionada es absurda porque desdeña o ignora la experiencia, aun cuando sea lógicamente impecable. Al decir esto y, sobre todo, al plantear más adelante una serie de preguntas con una clara intención retórica al responder al motivo de una tan peculiar exigencia metodológica para satisfacer la petición de objetividad en la sociología (mencionaré en este espacio dos: "¿significa que los sociólogos pueden y deben formular juicios de valor siempre que tengan el cuidado de señalar que éstos son diferentes de los enunciados 'meramente' fácticos? ¿significa que los sociólogos no pueden deducir lógicamente valores a partir de hechos?"), el sociólogo del conocimiento, al rechazar *prima facie* la distinción entre valores y hechos (lo que, por mi parte, suscribo) supone, al mismo tiempo, que también ha dado al traste con el argumento sobre la *falacia naturalista*. Y afirmo que esto último es un craso error. Estoy de acuerdo con lo primero pero discrepo en lo segundo. El argumento que aparece en el *Tratado sobre la naturaleza humana* a mi juicio puede, más bien, reformularse a partir de y tomando en cuenta el doble marco de sentido en la tarea sociológica. Pero el autor pareciera suponer tan sólo que *si se pueden inferir valores a partir de hechos* —y con ello sigue enredado, por desgracia, en el viejo supuesto de la separación entre hechos y valores... mas ¿qué son los enunciados fácticos sino interpretaciones? Afirma el crítico con patente desaprobación que "el límpido teorema intelectual" es también, y en especial, "la sentida concepción de un rol y un conjunto de sentimientos más o menos compartidos que concierne a cómo deben

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 21 (*supra*). También consúltese el librito de Giddens al respecto, titulado *Política y sociología en Max Weber*, (1972), Capítulo 2 "Principales temas de los escritos políticos de Weber"; en la página 41 y en la 42 se afirma que como trasfondo de los escritos políticos del autor en cuestión subyace la tesis de que el "futuro del Estado alemán depende de su transformación en una potencia industrial desarrollada" y que, en "último extremo, la política representa siempre luchas de poder; no [pudiendo] haber un final definitivo para las mismas. [Y así] resultará, por tanto, fútil cualquier concepto de la política que se base únicamente en apelaciones éticas de carácter universalista (como las apelaciones a la 'bondad' o a la 'libertad')."

vivir los sociólogos", añadiendo enseguida que dicho "teorema" sólo podrá resultar "útil a quienes creen en él."

Si bien comparto en su mayoría las objeciones del sociólogo estadounidense a la tesis sobre la neutralidad valorativa y, al mismo tiempo, celebro su fervoroso énfasis en la crítica como rasgo crucial en la ciencia y que debería mantener una relación entre los sociólogos y sus estudios afín a la del oxígeno y nuestros pulmones (la imagen es de Ortega); debo mencionar, con todo, otra importante discrepancia. Detrás del panorama de una ciencia social exenta de valores, sugiere el autor, hay dos necesidades que la originan: una personal (psicológica) relacionada con el pasado protestante de Weber en su entorno familiar y otra concerniente a factores institucionales, es decir, histórico-sociales. En la última parte de esta sección examinaré con cuidado la primer tesis; aquí, en cambio, discutiré la segunda tal y como la expresa su autor:

"Mi tesis es que una de las principales fuerzas institucionales que facilitan la supervivencia y difusión del mito de la libertad valorativa es su utilidad para el mantenimiento de la *cohesión* y *autonomía* de la universidad moderna, en general, y de las nuevas disciplinas de la ciencia social, en particular."¹⁵⁰

Para sustentarla se apoya en los siguientes argumentos. 1) Una "peculiaridad de las universidades alemanas" en la época del sociólogo alemán consistió en que el carisma propio de los profesores que enarbolaban una clara posición valorativa solía tener escasa o nula conexión o enlace con el contenido de las materias impartidas. lo cual implicaba una competencia académica desleal; se daba pábulo al atractivo de la gracia y del encanto que la retórica creaba en el docente sin que se llegara a vincular en cambio con la calidad académica. Una sociología libre de valores reduciría así la competencia académica (ya que el mejor puesto lo podía aspirar y conseguir no necesariamente el mejor profesor, sino el que tenga y se valga de más recursos y estrategias para manipular a los estudiantes), pues de daba por supuesto que sobre los "hechos" *no había nada que discutir* —y en esto radicaba la diferencia principal con los problemas de aceptación o rechazo valorativos, los cuales, si bien despertaban las más encendidas y acaloradas pasiones (debido a la muy interesante tesis weberiana acerca de *la eterna lucha entre los dioses*), y aunque, en último término, no se pudieran elegir sino con base en una decisión subjetiva última irracional. 2) La pleitesia y sumisión que el estudiante alemán universitario debía rendirle al profesor; al intentar discutir sobre normas y valores —lo cual, como he señalado, resultaba de cualquier modo imposible— aquél no podría resistir satisfactoriamente dicha presión ante el maestro. 3) Otro motivo para proponer y, sobre todo, exigir la neutralidad valorativa ciertamente radicaba en los tormentosos vaivenes de la política: (i) la oposición de ideas sobre el rumbo que el país debería seguir polarizaba a los contrincantes, de modo tal que dicha situación podría impedir el desempeño normal de las universidades, convirtiéndolas por ende en campos de batallas ideológicas e impidiendo así la creación, transmisión y resguardo de la cultura —y, asimismo, (ii) una exacerbada riña sobre valores no podría más que frenar la *necesaria especialización* que exige nuestro tiempo (y a la que el pensador, cuyo trabajo responde precisamente a la cuestión sobre qué es la burocracia, contempló como el signo o rasgo más notable de su época), dejando el campo libre a los diletantes y, por tanto, a la mediocridad. 4) Además de todo esto, se debe añadir que en su tiempo los intereses del Estado alemán

¹⁵⁰ *Ibidem*: p. 18 (*infra*) —añadi las cursivas.

exigieron siempre *unión*, pero ésta se hubiera hecho añicos bajo la insistencia de que las universidades fueran lugares en los que se discutieran posiciones valorativas.

Para cada objeción hay también, en el trabajo de Gouldner, una serie de observaciones que exaltan el modelo universitario norteamericano (desde luego, en su respectivo contexto histórico) contrastándolo con el propio de Alemania en esos tiempos y mostrando cómo los problemas y motivos a que aludió el pensador clásico al encarar y solucionar el problema de la imparcialidad en la tarea del sociólogo ya no tienen felizmente razón de ser en la actualidad. Pero con esto parece suponer que, dada la considerable transformación de las condiciones sociales e históricas en las que se originó la propuesta weberiana, lo correcto (según él) sería aceptar que dicho problema, junto con la tesis de la sociología comprensiva para resolverlo, *se han evaporado o disuelto*. Parece indicar, pues, que en una sociedad multicultural y democrática como la suya, el problema mismo se volvería obsoleto. El autor menciona los aspectos positivos del mito de una sociología libre de valores y, pese a sus invectivas contra ella, acepta empero al final que pueden relacionarse sin peligro de paradoja la toma de posición axiológica pública (lo cual quiere decir: *política*) y "las normas indispensables de la objetividad científica." *Pero a) da por sentado que esto es así —y elude por consiguiente lo que he considerado que es el problema central y el objetivo de la sociología de la ciencia*. Es cierto que enfatiza el papel de la crítica e, inclusive, llama la atención de hacer explícita la posición valorativa,¹⁵¹ pero b) *de esto no deduce que la unión de los investigadores sea, precisamente, una condición social que la posibilite* —en mi proyecto. en cambio, afirmo esto último. Mantengo que es dicha unión y estabilidad lo que posibilita la discusión entre opiniones diferentes.

Weber fue testigo de cómo la carrera de Simmel se retrasó debido a que era judío.¹⁵² Sucesos como éste nos indican, a mi entender, que el papel de la comunidad científica, junto con los factores interpersonales que la posibilitan, reclaman no menos sino el mismo énfasis que la diferenciación de perspectivas teóricas. El problema de la diferencia y el de la unidad van de la mano —de cierta manera con independencia de la circunstancia histórica específica. En oposición a lo planteado por el sociólogo del conocimiento pienso que en la sociología comprensiva el problema que nos ocupa, entendido como la falta o ausencia de vínculos normativos en la agrupación de científicos, cuyo efecto radica en socavar la objetividad de las investigaciones volviéndolas arbitrarias y subjetivas, está bien planteado, *mas no sucede lo mismo con la solución por tal vertiente indicada*. El problema de la objetividad científica sigue vigente. Pese a que Gouldner acepta como fundamental una actitud crítica en y para las ciencias sociales, supone empero erróneamente 1.- que la índole interpersonal de los debates y de las discusiones dentro del marco de la posible comunidad de investigadores no es problemática, y 2.- niega, además, que la unión en el núcleo de la

¹⁵¹ *Ibidem*: p. 34. Aquí el autor afirma que el "problema de una sociología libre de valores tiene sus más punzantes implicaciones para el científico social en su papel de educador. Si los sociólogos no deben expresar sus valores personales en el escenario académico, ¿cómo proteger a los estudiantes contra la influencia inconsciente de los valores que determinan la selección de problemas, las preferencias por ciertas hipótesis o esquemas conceptuales y el rechazo de otros? Porque esto es inevitable y, en este sentido, no hay ni puede haber una sociología libre de valores. La única opción posible es entre la más abierta y honesta declaración de los propios valores que se pueda lograr fuera del diván psicoanalítico, y un vano ritual de neutralidad ética que, al ocultar a los hombres que la razón es vulnerable a la parcialidad, la deja a merced de la irracionalidad" (he añadido las cursivas).

¹⁵² Consúltense en el libro de Giddens. (1972), *opere citato*, la página 77, del Capítulo 4 "El marco sociológico en el pensamiento político de Weber."

agrupación de científicos llegue a posibilitar aquella. Cree que la unión y la diversidad de ideas constituyen nociones incompatibles¹⁵³ –y aquí he afirmado, por el contrario, que son *interdependientes*. La pluralidad de opiniones y el debate no sólo sobre sistemas teóricos sino también acerca de valores requiere, como su misma condición de posibilidad, la unidad formal de los participantes, actuales o futuros, en el mismo proceso discursivo (arraigada gracias a la prueba pragmático-formal mediante la que se reconoce el carácter incondicional –al menos por ahora– de ciertos presupuestos normativos que permiten la argumentación tomada en serio y cuyo cariz es deontológico). Sospecho que el “mayor fermento de ideas” varía en relación directa con la estabilidad y cohesión en el seno del contraste argumentativo sobre novedosos puntos de vista, es decir, en el ámbito en donde se confronten distintas imágenes del mundo e incompatibles interpretaciones de la realidad.

Para insistir en lo anterior expondré a continuación una serie de preguntas ponderando después cuáles pudieran ser sus virtudes o sus defectos:

- i) ¿Cuánto y qué tan fiable es lo que sabes?
- ii) ¿Cuántos lo saben? ¿hay la suficiente certeza -o probabilidad- en el modo como se adquiere tal saber?
- iii) ¿Cómo, cuándo y dónde se originó lo que se sabe?
- iv) ¿Es *válido* lo que se sabe?

La posición que defiendo al respecto es esta. Considero las cuestiones i) y ii) como relativamente fútiles (*siempre y cuando no se confunda la ciencia con la técnica*) porque no guardan ninguna relación con la consistencia argumentativa, lógica y, acaso, empírica, sobre el contenido de lo que se sabe –por ejemplo, las afirmaciones y predicciones elaboradas atendiendo a un particular sistema teórico. En i) hay un resabio psicológico inaceptable en nuestros días: quien sabe algo, quien mantiene con fervor una convicción subjetiva, es algo que resulta del todo indiferente al proceso crítico gracias al que se examina la validez de dicho saber. En ii), bajo una pretensión elitista del ejercicio de la ciencia, se podría incluso sugerir que el saber legítimo es sólo el de unos cuantos elegidos: los mejores. Semejante opinión no resiste la crítica aunque tan sólo fuera porque revela en quienes la defienden un profundo y soterrado miedo, pues *¿no es un signo inequívoco de inseguridad sustraer el conocimiento de la permanente posibilidad de crítica, producto de su carácter público?* Además de que parece que al esgrimirla se olvida que dos personas (aun cuando sean expertos) bien pueden estar tan equivocadas como veinte mil –y puede que no sea ocioso señalar que si esto atenta contra el elitismo, también debilita el criterio de quienes conceden toda su confianza al juicio de la mayoría. Así, el emperador puede andar desnudo al menos que su prestigio nos haga inventarle un traje. Con relación a iii) he ya señalado antes lo que pienso sobre la génesis de las tentativas abocadas a comprender y explicar la realidad: es fundamental su investigación para la sociología de la ciencia en tanto que ésta tenga como objetivo sacar a la luz los factores históricos que, en el plano de las interacciones, posibiliten la crítica. Éste es el único papel que atribuyo a la preocupación por la génesis. Es un grave error afirmar que las preguntas formuladas en iii) carecen de interés para un examen sobre la validez de las propuestas teóricas; en vez de ello considero que son decisivas para un tipo de sociología de la ciencia ocupada en investigar cuáles son las condiciones históricas que dan cauce a la argumentación. Y, en fin, la cuestión principal

¹⁵³ A. Gouldner, (1973), *opere citato*, p. 20 y 21.

es y será iv). pues mediante ella podemos tomar conciencia de que la objetividad científica no depende del investigador a solas, sino del aspecto social e institucional inherente a tal labor. En las próximas secciones trataré tanto el problema de la especialización creciente provocada por el auge y la influencia de un tipo de racionalidad teleológica a lo relacionado con el papel de la enseñanza como el de la distinción entre enunciados que describen situaciones empíricas concretas y juicios de valor; todo esto tomando en cuenta que son aristas incluíbles en la sociología comprensiva para atender el problema de la objetividad.

3.2.2. La especialización profesional como trasunto de la validez en la ciencia social.

La intensificación burocrática que exige expertos, entendida también como una peculiar manera de cálculo pacífico, socialmente aceptado y consagrado mediante un proceso de institucionalización, imbricada en cualquier ámbito pero, sobre todo, apabullante tanto en el orden económico como en el jurídico: la sistematización pormenorizada de normas, reglas, procedimientos; la formalización constitucional plasmada en un conjunto más o menos armónico de leyes subdividido, clasificado y ordenado con el propósito de satisfacer las necesidades de -y la lógica inherente a- cada esfera de la cultura con la mayor exactitud y rapidez posibles son, todas, hazañas, logros y características de Occidente. Dos términos son aquí imprescindibles: *código* y *eficacia*. La faz organizativa racional es el motor, el impulso silencioso e irresistible de nuestra civilización. Está, digámoslo así, *detrás* de nuestro mundo: es el trasunto de nuestros actos y la oculta motivación de nuestras obras. En la época en que vivimos se agudiza el predominio de esta división formal, burocratizada, del trabajo, el cual se traduce en la cada vez más sofisticada diferenciación estructural entre las funciones y las pautas previamente establecidas que les otorgan legitimidad; época la nuestra de la organización compulsiva con la que se sistematizan formas de proceder, auxiliándose de regulaciones que brindan estabilidad para la satisfacción exitosa de las necesidades susceptibles de cálculo. Esta clase o tipo de racionalidad va de la mano con la irrefrenable complejidad social que agiganta y oscurece el entorno -concreto o espiritual- en su progresiva e imparable fragmentación: esta racionalidad formal, erigida bajo el esquema medio-fin, es semejante a una mazmorra ingente de donde nadie puede escapar y a la cual, se supone, todos estamos condenados. Y lo último debe entenderse de manera casi literal:

"La limitación a un trabajo especializado, con la renuncia que ello implica a la universalidad fáustica del ser humano, es una *condición necesaria* para cualquier trabajo válido en el mundo moderno; de ahí que hoy en día las actividades y las renunciaciones se condicionen mutuamente de manera inevitable [...] *Este orden está ahora ligado a las condiciones técnicas de la producción mecanizada que determinan en la actualidad con fuerza irresistible las vidas de todos los individuos que han nacido dentro de este mecanismo, y no sólo con los relacionados directamente con la adquisición económica.*"¹⁵⁴

¹⁵⁴ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1901), Segunda parte "La ética profesional del protestantismo ascético", II "La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista", p. 258. Aclaro que me pareció más adecuado reproducir el pasaje en la traducción de Giddens, (1972), ya citado -añadi las cursivas.

Por esta circunstancia el autor de las líneas pasadas se propuso mostrar cómo el protestante *deseaba* -y podía elegir- una determinada especialidad para trazar un rumbo a su vida y que nosotros, en cambio, sencillamente *estemos obligados a ello*. En nuestros días la especialización no es tan sólo una opción o alternativa vocacional para poder vivir bien. La sociología comprensiva explica de manera convincente que el saber del experto ha tirado por la borda el tipo de instrucción del "hombre cultivado" -del diletante. Esta tesis llega a coincidir con lo argumentado en *La división del trabajo social*, ya que también en este brillante trabajo, recordemos, la especialización constituye un deber, un imperativo moral. Las asociaciones profesionales son importantes porque conducen al progreso social: individuos expertos en una misma orientación cultural pueden entenderse a cabalidad dentro de su misma área -ya lingüísticamente acotada por tecnicismos; lo opuesto sólo podría ocasionar desavenencias. De ahí que tales asociaciones conduzcan a un más acelerado avance en una parcela cultural determinada (ya sea en la ciencia, en la política, en el arte o incluso en la filosofía), sin riesgo de conflictos. Esto se debe a la -en principio- infinita vastedad de lo real, a su ingente extensión, que exige ser *canalizada*. Lo cual marca la pauta para la génesis de tales asociaciones. Pero si el sociólogo francés defendía el papel de organizaciones que no pertenecieran al Estado en contra de un avance desmedido, *anómico*, del utilitarismo asocial predominante en la economía, para nuestro pensador, por el contrario, la formación de este tipo de asociaciones (por ejemplo, la que se cristaliza en un sindicato) sólo se opone *aparentemente* a la burocratización:

"Tanto si el 'señor' al cual sirve [la burocracia] es un 'pueblo' pertrechado con las armas de la 'iniciativa legal', del 'referéndum' y de la destitución de los funcionarios, como si es un parlamento elegido de acuerdo con una base más o menos aristocrática o 'democrática' y poseedor del derecho y la autoridad del 'voto de confianza', un colegio aristocrático formado legal o de modo fáctico, un Presidente elegido por el pueblo o un monarca hereditario 'absoluto' o 'constitucional', en todos estos casos [sin embargo] se tendrán que encontrar frente al funcionario especializado en la empresa administrativa en la misma posición en que se encuentra el 'diletante' frente al especialista."¹⁵⁵

Weber llega inclusive a subrayar que el papel de la democratización, intentando frenar el avance de esta racionalidad basada en intereses particulares de dominación, no hace en el fondo más que suscitarla.¹⁵⁶ Este resultado paradójico se explica del siguiente modo: al pretender acabar con los privilegios mediante una nivelación urgente de estatutos únicamente sustituyen el gobierno de la elite o del gobernante carismático por el control, acaso no menos arbitrario, *de la prensa o de los dirigentes o líderes* en la cúspide de partidos políticos en franca competencia por el poder. A su vez, detrás de la racionalidad formal que se alimenta de una pasión o sed igualitaria legítima -que las formas de gobierno democrático incitan- hay ciertamente motivos (valores) los cuales, desde la atalaya de la sociología comprensiva, esconden un interés ideológico¹⁵⁷ (y este es el caso, por ejemplo,

¹⁵⁵ M. Weber, *Economía y sociedad*, (1922). Segunda parte "La economía y los órdenes y poderes sociales", Capítulo IX "Sociología de la dominación", Sección III "Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática", punto 6, p. 744 (he agregado las cursivas). Me parece significativo que el sociólogo añada enseguida que toda "burocracia procura incrementar esta superioridad del saber profesional por medio del secreto de sus conocimientos."

¹⁵⁶ *Ibidem*: Segunda parte, Capítulo IX, Sección III, punto 4, p. 736; y punto 6, p. 738-739.

¹⁵⁷ *Ibidem*: Segunda parte, Capítulo IX, Sección III, apartado I, p. 718-719.

en nociones o conceptos tales como "comunidad", "partido", "empresa", "nación", etc). Consideremos además la opinión del sociólogo acerca de que los valores no se discuten: sólo se aceptan o rechazan individualmente. *El autor ha presupuesto así la inutilidad de la discusión pública y, por ende, de la crítica. Presupone que el debate en torno de normas y valores es imposible y, aunque lo fuera, sería ineficaz –no sería más que una pérdida de tiempo. Pues la argumentación sencillamente no tendría lugar en un mundo en el que predomine la técnica.* La discusión no resultaría técnicamente valiosa: en un mundo burocratizado más bien sería obsoleta.

Estas consideraciones no son gratuitas: se encuentran ligadas a una idea sobre la objetividad científica que, de cierto modo, las origina. Pues únicamente si distinguimos de forma rotunda los juicios de valor y los enunciados sobre "hechos" tendríamos que aceptar conclusiones tan pesimistas como las que proporciona la sociología comprensiva –lo cual no significa que el sociólogo infravalore o desdeñe toda consideración valorativa: sabe bien que esto último sería imposible, pero sí cree necesario en cambio distinguir y clasificar ciertos principios normativos (que serían adecuados exclusivamente a la faena científica) poniendo así al margen los que se refieren a la política. Por lo demás, ni siquiera los valores intrínsecos a la actividad del científico serían, para él, susceptibles de crítica. También aquí, por consiguiente, se debe reiterar que si los resultados del trabajo sociológico son erróneos, esta situación repercutirá políticamente en el "objeto" de estudio.¹⁵⁸ La ética del discurso también ha objetado esto con razonable intensidad en la sociología comprensiva –pues, frente a ésta, analiza cuáles son los principios normativos incondicionales que dan cauce a la argumentación. En este párrafo y en los que le siguen indicaré que es una determinada *filosofía de la historia* –la cual se trasluce en las afirmaciones de sociólogo alemán– la que puede marcar la pauta con el fin imprevisto de que ocurran efectivamente ciertos sucesos históricos, esto es, acarreado el efecto no deseado de que ciertos sucesos no sólo sean "descritos" sino que, al mismo tiempo, sean también *desencadenados* –hasta cierto punto. La validez de las afirmaciones (que aguardan y presuponen, dicho sea al paso, la posibilidad de establecer regularidades con forma de leyes inmutables en las ciencias sociales¹⁵⁹) es, digamos, inherente al problema y al mismo tiempo le es ajeno. Es *lo primero* porque la objetividad de los estudios interacciona en, e influye al, mundo de la vida: la reflexión metodológica es constitutiva de la orientación normativa que se esconde en los resultados –por muy apegados que pudieran estar a los informes empíricos y a las observaciones de "hechos" o datos verificables. Es *lo segundo* porque, independientemente de la legitimidad de tales resultados, es posible que durante la vida diaria se lleguen a definir situaciones con base en su mero *prestigio* sin someterlos a examen sino simplemente dándolos por sentado en una actitud práctica. Las afirmaciones que un impresionante y aclamado estudio sociológico pudiera otorgarnos mantienen un tipo de

¹⁵⁸ Las construcciones de segundo grado son un rasgo inherente a las investigaciones en ciencia social –aun cuando A. Schütz, desafortunadamente –y siguiendo a su maestro Weber– insistiera en separar de forma radical, por un lado, el ámbito científico sociológico del mundo de la vida, por otro, exigiéndole así al investigador un tipo de neutralidad metódica valorativa al abordar los problemas de su disciplina. Más adelante afirmo que esto es un malentendido ocasionado por la influencia perniciosa de una idea sobre la objetividad científica actualmente insostenible.

¹⁵⁹ M. Weber. (1922). *opere citato*, Primera parte "Teoría de las categorías sociológicas", Capítulo I "Conceptos sociológicos fundamentales", Sección I "Concepto de la sociología y del 'significado' en la acción social", apartado I "Fundamentos metodológicos", puntos 7 y 8, p. 10, 11 y 12; el matiz en el punto 9, p. 13 (*infra*) y lo escrito en los puntos 10 y 11 p. 16 y ss.

repercusión entre quienes "reciben" y "digieren" el escrito que ocasiona cambios en sus propias acciones (sean concientes de ello o no) provocando asimismo modificaciones en sus respectivas visiones del mundo. Esto se debe a que los estudios del sociólogo son públicos. Se transmiten, recrean o distorsionan en el mundo de la vida. Esto ya debería hacernos dudar de la distinción entre "hechos" y valores, entre ciencia social y política. El alcance y la fuerza de esta objeción frente a la sociología comprensiva puede evaluarse con justicia si recordamos que el pensador alemán, aceptando el modelo nomológico de explicación causal con base en leyes a partir de un proceso inductivo en el cual se infieren enunciados generales mediante la recopilación acumulativa de hipótesis empíricamente verificables, estuvo de acuerdo, junto con su hermano, en "*la imposibilidad de frenar el avance [...] de la mecanización burocrática.*"¹⁶⁰ De hecho, propone la sustitución de una pregunta acerca de cómo cambiar en lo posible dicho avance de la racionalidad formal (esto es, del "realismo racional") por otra, muy distinta y sumamente resignada, a saber: "*¿qué resultará de todo esto?*"

Habermas, durante una breve e inteligente aportación realizada al comentar y discutir una ponencia de Parsons en el XV Congreso de Sociología Alemana (abril, 1964), referida a la evaluación y objetividad en las ciencias sociales a la luz de lo esgrimido por la sociología comprensiva, plantea con acierto que para el sociólogo alemán los estudios estaban ligados a principios normativos ineludibles. A diferencia de las ciencias naturales, las investigaciones no podían ser contrastadas de forma tal que pudieran ser sustituidas o aceptadas merced a resultados experimentales. Por ello pudo afirmar que en relación a...

"...las 'formas sociales' (en contraste con los 'organismos'), nos encontramos *más allá* de la simple determinación de sus conexiones y 'leyes' funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de los procesos particulares): la *comprensión* de la conducta de los *individuos* partícipes: mientras que, por el contrario, *no* podemos "comprender" el comportamiento, por ejemplo, de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con base en las leyes a que está sometido. *Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación.*"¹⁶¹

El autor de *Conocimiento e interés* pone atención en cierta ambigüedad en la obra del autor de lo que acabo de citar concerniente al vínculo analítico que en sus escritos hubo, por un lado, entre un tipo de comprensión hermenéutica que atendía el problema del significado de las acciones sociales gracias a una reconstrucción histórica de la constelación cultural específica en cada caso, guiada por puntos de referencia analíticos ideales (que se cristalizaba en la orientación reconstructiva a partir de una acción social racional con arreglo a fines), la cual haría posible, asimismo, la explicación de por qué sucedieron las cosas así y no de otro modo, depurando lo factores irracionales que siempre se presentan en cualquier acción social, entendiéndolos como desviaciones de una especie de acción completamente racional (mas, debido a ello, inexistente en la práctica); y la -para él- necesaria y forzosa supeditación del mencionado proceso interpretativo en beneficio de una

¹⁶⁰ M. Weber, *Teoría sociológica clásica -antología*. (1998). "La transición de Rusia a la pseudo-democracia", p. 543. Añadí las cursivas. La pregunta que cito enseguida aparece en la página 544.

¹⁶¹ M. Weber, (1922), *opere citato*. Primera parte, Capítulo I, Sección I, Apartado I, punto 9, p. 13. *infra* (énfasis mío).

explicación causal positivista en la que se establecen leyes para los estudios en la ciencia social, por otro. Con todo, la orientación metodológica normativa es ya muy clara en sus investigaciones; la idea de la racionalización inexorable *está fusionada* a la "estructuración de sus teorías" tanto como a sus "construcciones conceptuales." De ahí que sus logros mismos en el rumoroso campo de la sociología aplicada tengan como trasfondo "la secreta filosofía de la historia desde cuyo ángulo de mira interpreta la evolución social global."¹⁶² Con esto cuestiona que los rudimentos metodológicos únicamente ayuden a la selección de los problemas en sociología, sugiriendo así el papel de una clase de influencia mucho más arraigada y profunda de los mismos, la cual afecta y alcanza a las mismas consideraciones teóricas brindándoles, digamos, cierto rumbo a menudo subrepticio. En suma, le reprocha a la sociología comprensiva ser lo demasiado positivista para no percatarse del fundamental problema que constituye "la conexión de sus reglas y puntos de vista metodológicos con los resultados de sus análisis de la sociedad."¹⁶³ Estoy plenamente de acuerdo con esta crítica.

En su estudio clásico sobre el origen del espíritu capitalista Weber demuestra que los valores propios del ascetismo cristiano han forjado no sólo los elementos constitutivos de aquél "sino de la misma civilización moderna: *la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional.*"¹⁶⁴ La duda principal fue: *¿cuáles ideas resultaron cruciales para que un tipo específico de conducta se cristalizara en la categoría de profesión a la que el individuo se tuviera que sentir obligado?* El autor analizó la correlación suscitada entre el *ethos* económico moderno -es decir, la lógica propia de dicha orientación cultural- y el plexo valorativo del protestantismo ascético, el cual coincide con un tipo de acción racional con arreglo a fines. Se subraya asimismo el importante papel que tiene a) la *técnica*, b) el *orden jurídico* y c) la *administración* como factores impulsores del férreo proceso de racionalización burocrática. Además d) la *educación* es un aspecto fundamental de tal proceso porque *la reproduce y posibilita.*¹⁶⁵ Digámoslo así: la educación le abre y despeja el camino directo, ya sin rodeos, a la incesante burocratización al desechar y excluir, a su vez, la 'espesura' de los lazos de la tradición y de una clase de relaciones interpersonales en las que pudiera predominar aún la poco eficaz afectividad -considerando al otro no como un medio sino como un fin en sí mismo. Si bien para los protestantes el seleccionar una profesión particular con base en un periodo educativo,¹⁶⁶ dedicando su vida a ella, constituía una forma de alabar a la divinidad, entre nosotros, en cambio, el ejercer metódicamente la profesión que a uno le corresponda, adquiriéndola en instituciones reconocidas por el Estado, se vuelve una exigencia infranqueable en la circunstancia presente -pues la alternativa sería el caos.

Desde esta perspectiva, el incesante proceso de racionalización formal *condena* al científico a ser un especialista. *Sólo en la medida en que llegue a ser un experto su labor podrá alcanzar y mantener una legítima objetividad.* Como profesional, su desempeño tendría que satisfacer ciertos requisitos: 1) discreción, 2) sigilo o prudencia, 3) demostrar un conjunto de habilidades acreditadas mediante pruebas académicas, 4) rapidez y pericia,

¹⁶² J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, (1982), I "Disputa sobre el positivismo", Capítulo 3 "Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y Objetividad", p. 74.

¹⁶³ *Ibidem*: p. 76.

¹⁶⁴ M. Weber, (1901), *opere citato*, Segunda parte, II, p. 257 (énfasis mío). La formulación de la pregunta que planteo después aparece con salvedades en la Primera parte "El problema", II "El espíritu del capitalismo", p. 78 -agregué las cursivas.

¹⁶⁵ M. Weber, (1922), *opere citato*, Segunda parte, Capítulo IX, Sección III, punto 6, p. 749 y ss.

¹⁶⁶ M. Weber, (1901), *opere citato*, Primera parte, I "Confesión y estructura social", p. 31.

5) precisión, 6) una mente calculadora y fría, 7) continuidad, 8) disciplina, 9) certidumbre funcional, 10) obediencia estricta, 11) un conocimiento exacto de los archivos a su cargo en la institución académica o empresa en donde labore y 12) la rotunda desaprobación a las discusiones durante su trabajo -pues éstas no serían útiles para un tipo de racionalidad instrumental: harían, desde esta perspectiva, perder el tiempo- junto con 13) una especie de olfato aguzado para reducir en lo posible costos, ya sean materiales o personales.¹⁶⁷ Este flujo imparable de burocratización necesariamente arrasa con las personas y deshumaniza a quienes se dejan llevar por su cauce; o, con mayor precisión, a quienes no puedan más que adaptarse a su furor con el objetivo, quizá, de alcanzar un trozo de poder en el cual apoyarse y así 'respirar' mejor. Pues también con base en estas consideraciones se puede afirmar que el renombre constituye el impulso de la movilidad vertical al dar cabida a la correlación de mando-obediencia. A su vez, cuando me refiero a la deshumanización burocrática no he consumado una hipótesis acerca de algún tipo de naturaleza humana fuera del tiempo y contraria a un punto de vista lingüístico y sociológico. He discutido este problema antes rechazando la posibilidad de que tal intento logre satisfacer la exigencia de objetividad al analizar problemas sociales. Sí debo afirmar, en cambio, que la fragmentación de las orientaciones culturales en esferas soterradas y autosuficientes en las que cierto tipo de racionalidad impera ocasiona efectos inesperados desastrosos.

Debe tomarse en cuenta que estos problemas no pueden ser ajenos a una comunidad científica y a los vínculos y relaciones que ahí se establecen. Y sobre esto nuestro autor sin pudor alguno sentenció que el "hecho de que la ciencia [sea] hoy una 'vocación' que se realiza a través de la *especialización* al servicio de la toma de conciencia de nosotros mismos y del conocimiento de determinadas conexiones fácticas, constituye un dato de nuestra situación histórica del que no podemos olvidarnos si queremos ser fieles a nosotros mismos."¹⁶⁸ Pero solamente anulando los procesos de comunicación interpersonales e impidiendo, por consecuencia, la génesis cabal de la persona en un grupo secundario (y que es siempre un producto de la interacción con otros), resultaría posible convertir a ésta en un

¹⁶⁷ M. Weber, (1922), *opere citato*. Segunda parte. Capítulo IX. Sección III. punto 4, p. 730 y ss. El sociólogo afirma que la "exigencia de la tramitación en lo posible más rápida, precisa, unívoca y continua es impuesta a la administración en primer lugar por la economía capitalista moderna. Las grandes empresas capitalistas modernas representan, por lo general, modelos no igualados de rigurosa organización administrativa. Su vida de negocios descansa en una precisión creciente, en una continuidad y sobre todo velocidad de las operaciones. Lo que está condicionado a su vez por la peculiaridad de los medios de tráfico moderno, de los que forma parte también el servicio de informaciones de prensa. [Ya que] la extraordinaria aceleración en la transmisión de comunicaciones oficiales, de noticias referentes a hechos económicos o puramente políticos ejerce de por sí una presión constante en el sentido de *acelerar el ritmo de la reacción* de la administración frente a las situaciones dadas, y el óptimo en este sentido se consigue con una burocratización rigurosa" (p. 731). *Considérese esto como una advertencia del creciente influjo del sistema económico sobre la actividad científica, cuya más interesante repercusión estriba en que se insista en borrar la distinción entre la técnica y la búsqueda de la verdad.*

¹⁶⁸ M. Weber, (1919), *opere citato*, "La ciencia como vocación", p. 226. Esta pasaje debe entenderse en el contexto de su argumentación referente a la distinción entre hechos y valores, pues enseguida argumenta que la ciencia ya no puede ser el sitio que ampare a profetas o a visionarios, es decir, a individuos que pretendan mostrar cuál es el camino verdadero para alcanzar la felicidad, el bien, la vida buena. *Pero si al afirmar que ya nadie puede poseer tan lisonjero saber en una época como la nuestra se encuentra evidentemente en lo cierto, vería sin embargo al suponer que no cabe esperar que se pueda llegar alguna vez a un consenso racional al discutir normas, valores y máximas en cada caso particulares.* Pues para el autor el combate entre los dioses es perpetuo y sólo puede suscitarse, entre quienes se hallan en la encrucijada de decidir qué camino elegir, un acto de fe, una decisión irracional en última instancia: "cada quien elige a sus propios dioses."

simple objeto –y así sucedió históricamente si tomamos en cuenta que una suposición afín se encontró detrás de los campos de exterminio masivo en los cuales se trataba a las personas como si no fueran más que una especie de virus, es decir, como si no fueran más que medios para conseguir fines. Tampoco debe resultar extraño que se proponga e intente estudiar alguna comunidad científica como si se tratara de una entidad que sólo requiriera una minuciosa descripción. *Sobre todo debe recordarse siempre que fueron precisamente científicos expertos e investigadores quienes, calculando, idearon formas "económicas" y "eficaces" de eliminación colectiva.* Ya la sociología comprensiva afirmaba que lo que distingue a la cultura moderna, y en especial a su infraestructura técnica y económica, reclama...

"...esta exacta 'previsión' o cálculo meticuloso del resultado [...] Su peculiaridad específica [...] la desarrolla en tanto mayor grado cuando más se 'deshumaniza', cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo. [La] civilización moderna exige justamente para el aparato externo que la protege un *especialista* rigurosamente 'objetivo' y tanto menos interesado en las cosas propiamente humanas cuanto más complicada sea la civilización de referencia."¹⁰⁹

Con base en este punto de vista también ya resulta claro por qué insistí en que es improcedente, a mi parecer, el intento de explicar de manera unilateral el problema de la objetividad científica en la sociología comprensiva recurriendo tan sólo a las circunstancias sociales e históricas en las que el pensador vivió. Ya que su trabajo sobre el proceso o tendencia hacia una mayor complejidad formal burocrática, al que no solamente nuestra civilización está ceñido, *va mucho más allá*: el sociólogo "describió" (y esto significa: interpretó) los sucesos de su tiempo como los pasos de una marcha global de evolución histórica sobre el que formuló hipótesis, enunciados generales, susceptibles de examen. Así, la validez de sus ideas no dependen de su respectivo origen biográfico. Y esto es así incluso si se enfatiza que es un grave error buscar leyes en las ciencias sociales: construir interpretaciones sobre lo social abiertas a examen crítico es del todo independiente del intento científicista de formular leyes apoyándose en un supuesto determinismo causal. En cuanto esto último (y pese a que reconoció aquel "carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación") el sociólogo se equivocó.

Con todo, como ya he sugerido antes, tal deslinde no viene acompañado por el abandono o rechazo de la propuesta metodológica para *explicar* problemas y a su vez *predecir* sucesos inesperados en el seno de una sociedad (y que puede aplicarse también al contexto particular de la historia bien acotada de una vertiente cultural como la ciencia) que estriba en la construcción de *tipos ideales*, que "deberán ser considerados como casos límite

¹⁰⁹ M. Weber. (1922). *opere citato*. Segunda parte, Capítulo IX. Sección III, punto 4, página 732. Un poco más adelante, en la página 735, al analizar el origen del derecho moderno señala que lo decisivo en éste "no constituye, como lo encontramos en las formas pre-burocráticas, un reino de gracia y arbitrio *libres*, de favores y apreciaciones *personalmente* motivados, sino que la determinación y el examen racional de los fines 'objetivos', así como la consagración a los mismos, constituyen siempre la norma por la cual se rige la conducta. En particular en la esfera de la administración pública, la idea específicamente moderna y rigurosamente 'objetiva' de la 'razón de Estado' es considerada ni más ni menos como la suprema y última estrella conductora del arbitrio, *creador* del funcionario. Con la canonización de esta idea abstracta y 'objetiva' se hallan inseparablemente fundidos ante todo los seguros instintos de la burocracia con vistas al mantenimiento de su poder dentro de su propio Estado (y, a través de él, frente a otros Estados)."

indispensables y en especial valiosos para el análisis, casos entre los cuales la realidad histórica, manifestada casi siempre en formas mixtas, se ha movido y aún se mueve.¹⁷⁰ Considero que *sólo si se interpreta de la manera correcta seguirá siendo una herramienta metodológica vigente*. En la siguiente sección argumentaré en su favor; aquí, sólo cabe señalar brevemente cuáles son las causas y las características de la burocratización.

La sociología comprensiva muestra cómo la estructura burocrática es intrínseca al Estado moderno.¹⁷¹ Su principal ventaja consiste en su irreprochable superioridad técnica. La relación de la burocracia con otro tipo de organizaciones sociales es semejante a la de la máquina frente a modos de producción económica tradicionales no mecanizados. Entre las condiciones que posibilitan este avance feroz de la racionalidad con arreglo a fines se encuentran: *a)* el auge de la economía monetaria,¹⁷² *b)* la necesidad de poner orden en las tareas y acciones administrativas auxiliándose de regulaciones estrictamente objetivas,¹⁷³ *c)* la imperiosa complejidad interna de la misma administración traducida en su aumento tanto intensivo como cualitativo y, en un segundo plano, el desarrollo cuantitativo o material de la población junto con sus exigencias respectivas,¹⁷⁴ *d)* la guerra, los conflictos bélicos: la conformación y el abastecimiento de los ejércitos que trae consigo atender el papel de los vínculos fundados en relaciones de poder,¹⁷⁵ *e)* el progreso tecnológico (sustentado en los éxitos de la ciencia) cuya más presente utilidad radica en los sofisticados medios de comunicación, estimulando así el oficio del burócrata.¹⁷⁶ *f)* la intensificación comercial que acompaña al anterior factor, *g)* el proceso mediante el cual se codifica y reconoce institucionalmente un sueldo específico del funcionario junto con la posibilidad de emprender una carrera durante su trabajo que le permita alcanzar mejores puestos; esto acarrea: 1.- tomar en cuenta la honorabilidad del empleado público imponiendo a su vez un férreo control y una estricta disciplina a su labor, 2.- incentivar al funcionario reconociendo públicamente la bondad y virtud cívica de su quehacer cristalizadas en cierto prestigio y 3.- permitir la 'crítica' (naturalmente bien limitada) sobre las condiciones de su propia situación laboral¹⁷⁷; también *h)* un sistema tributario estable, *i)* la pacificación, el orden y la lucha sistemática contra la criminalidad, creando con ello cuerpos policíacos dedicados exclusivamente a tal ejercicio en cualquier nivel, es decir, en todos los estratos sociales, *j)* la influencia del nivel de vida propio de los grupos económicamente poderosos en el conjunto mismo de la población: el consumismo ocasionado por la exigencia de bienes que gracias a la técnica lleguen a sofisticar la vida cotidiana, lo cual presupone una distribución colectiva de la riqueza que satisface necesidades reales o imaginarias, *k)* la consolidación de un sistema jurídico racional, esto es, ajeno y autónomo con respecto al ámbito afectivo y tradicional religioso: su carácter racional, formal y rigurosamente codificado que es posible debido a la tecnificación de la enseñanza de los procedimientos que se plasman en las

¹⁷⁰ *Ibidem*. Segunda parte. Capítulo IX. Sección III. p. 752.

¹⁷¹ *Ibidem*; punto 2. p. 728 y 729.

¹⁷² *Ibidem*; punto 1. p. 723 y ss.

¹⁷³ *Ibidem*; punto 4. p. 731-732.

¹⁷⁴ *Ibidem*. punto 3. p. 729 y ss.

¹⁷⁵ *Ibidem*. punto 5. p. 736 y ss.

¹⁷⁶ *Ibidem*. punto 4. p. 730 y ss. El autor plantea que "entre los factores esencialmente técnicos hay que considerar, como promotores de la burocratización, los medios de comunicación específicamente modernos, los cuales deben entrar e el cuadro de la administración pública en parte por necesidad y en parte por conveniencias técnicas (vías fluviales y terrestres, ferrocarriles, telégrafos, etc.) En la actualidad desempeñan el mismo papel que en el Antiguo Oriente los canales de Mesopotamia y la regulación del Nilo."

¹⁷⁷ *Ibidem*; punto 1. p. 726.

fórmulas del edicto legal¹⁷⁸ y, muy cerca de lo anterior, l) la instrucción especializada que reclama la complejidad ligada siempre a los casos legales prácticos así como la ingente racionalización en la esfera económica.¹⁷⁹ Profundizaré más en este último inciso.

La división funcional burocrática del trabajo, junto con una 'constelación de actitudes metódicamente integradas' y la respectiva preparación educativa, profesional, enfocada austera y eficazmente a una tarea clara, específica y bien delimitada, son los ingredientes indispensables para un tipo de control político avasallador en nuestro tiempo conformado por una legión impersonal de funcionarios expertos. Por ello Weber puede señalar que...

"...la burocratización es el procedimiento específico de transformar una 'acción comunitaria' en una 'acción societaria' racionalmente ordenada. Como instrumento de la 'socialización' de las relaciones de dominio es un recurso de poder de primera clase para aquel que dispone del aparato burocrático. Pues dadas las mismas probabilidades, la 'acción societaria' metódicamente ordenada y dirigida es superior a toda acción contraria de las 'masas' o a toda 'acción comunitaria' que se le oponga. Allí donde se ha llevado a cabo íntegramente la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable. El simple funcionario no puede desprenderse de la organización a la cual está sujeto [pues se halla] encadenado a su labor con toda su existencia material e ideal. En casi todos los casos el funcionario no es más que un miembro al que se encargan cometidos especializados dentro de un mecanismo en marcha incesante que únicamente puede ser movido o detenido por la autoridad superior, y que es la que le prescribe la ruta determinada. Por todo ello se encuentra sometido al interés común de todos los funcionarios insertados en tal mecanismo, para que siga funcionando y persista el dominio socializado ejercido por la burocracia. Por su lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de división del trabajo, entrenamiento especializado y dedicación fija a un conjunto muy complejo de funciones habituales diestramente ejercidas."¹⁸⁰

Los exámenes concernientes a una especialidad son cruciales para el moderno proceso de formalización societaria; pues en el pasado éstos sólo eran un medio para conseguir prebendas. Actualmente son dos los motivos por los que se ha expandido el mecanismo de evaluación para especialistas. En primera instancia ello se debe al prestigio, la fama y el renombre que los diplomas, las medallas y los premios, cuyo estímulo se basa en méritos estrictamente académicos, obtienen los mejores alumnos. En segundo lugar se fomenta la especialización a causa de un interés económico por el sueldo digno, respetable, de todo funcionario bien acreditado académicamente.¹⁸¹ A partir de la consecución tenaz de ambos elementos el experto puede aspirar a 1) la posibilidad de contraer matrimonio con personas de cierta clase económicamente elevada, 2) ingresar a grupos de continuo herméticos cuyos integrantes, que satisfacen rasgos intelectuales bien determinados, hayan sido elegidos escrupulosamente atendiendo también a la posición o *status* social y perpetuando así reglas específicas y exigentes de vinculación, 3) la protección económica durante su vejez y 4) la

¹⁷⁸ *Ibidem*: punto 4, p. 734.

¹⁷⁹ *Ibidem*: punto 4, p. 733.

¹⁸⁰ *Ibidem*: punto 6, p. 741 (añadí las cursivas). El carácter impersonal del orden y de la estabilidad que impone la burocratización vuelve utópico cualquier intento de su disolución mediante un proceso revolucionario. Pues las normas y las reglas calan muy hondo con el tiempo, amén de que el derrumbe o la suspensión del ejercicio de los funcionarios sólo ocasionaría caos y anarquía tanto en lo que concierne a la política y al gobierno como a la lógica misma de la economía privada.

¹⁸¹ *Ibidem*: p. 750 y ss.

apertura laboral necesaria para escalar puestos de trabajo cada vez mejor remunerados y con mayor prestigio.¹⁸² La burocracia funciona con base en el "principio de las *atribuciones* oficiales fijas, ordenadas [...] mediante reglas, leyes [es decir, como] disposiciones del reglamento administrativo" —lo cual implica una distribución firme, metódica del trabajo realizado así como un deber oficial, un conjunto de mecanismos de conformación y control institucional que permiten el cabal ejercicio de las tareas administrativas y, como ya he afirmado arriba, *un proceso educativo que garantiza la estabilidad del sistema* gracias a la selección de los trabajadores adecuados, esto es, con *vocación* unívoca para desempeñar tal o cual labor. Asimismo, explica el autor, rige el principio de la jerarquía funcional y de la tramitación —al que también he aludido.

3.2.3. ¿Cuál es el propósito de la construcción de *tipificaciones ideales* en la tarea del sociólogo de la ciencia? Sobre la distinción entre juicios de valor y enunciados fácticos —junto con el solipsismo metódico que trae consigo.

¿En qué medida puede afirmarse que la sociología comprensiva suscribe la tesis positivista en cuanto a que la tarea de la ciencia social debiera consistir en descubrir leyes inmutables que expliquen procesos sociales o tendencias históricas? Pues si se arguye, a favor del trabajo de nuestro autor, que la manera como distingue o separa el trabajo sociológico del característico para las ciencias naturales radica principalmente en el objetivo (y no en los métodos) de cada una de tales parcelas de la cultura ya que, al suscribir la clasificación entre valores y hechos, rescata el problema concerniente a la validez¹⁸³ posible de los últimos de las arenas movedizas de una elusiva comprensión vivencial (recordemos por cierto que para él la objetividad de su propio trabajo no puede solucionarse sólo tomando conciencia de "la historicidad de todo presente, y de la relatividad de todas las opiniones"); asumiendo que las segundas se valen de enunciados generales y leyes (conseguidos ambos mediante el método inductivo) considerándolos fines en sí mismos mientras que la sociología, por el contrario, no toma en consideración tales generalizaciones más que

¹⁸² *Ibidem*, p. 750 y 751.

¹⁸³ Consúltase de nuestro pensador alemán el breve escrito de 1913 titulado "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" que aparece en *La teoría sociológica de Max Weber*, (editado por L. Páez Díaz de León), p. 125 y ss. Aquí afirma que, al "igual que todo acaecer, la conducta humana [...] muestra nexos y regularidades. Sin embargo, hay algo que es propio solamente de la conducta humana, al menos en sentido pleno: el curso de regularidades y nexos e interpretable por *via de comprensión*. Una 'comprensión' de la conducta humana obtenida por medio de la interpretación contiene ante todo una 'evidencia' cualitativa específica, de dimensión [muy singular.] *El que una interpretación posea esta evidencia en medida muy alta nada prueba en sí en cuanto a su validez empírica*. En efecto, un comportamiento igual en su curso y en su resultado externos puede descansar en constelaciones de motivos de índole muy diversa, entre los cuales los comprensibles de manera más evidente no siempre han sido los realmente en juego. Antes bien, el 'comprender' determinado nexo ha de ser controlado, en la medida de lo posible, con los métodos usuales de la imputación causal antes de que una interpretación, no importa cuán evidente, pase a ser una 'explicación comprensible válida'. Ahora bien, la interpretación racional con arreglo a fines es la que posee el grado máximo de evidencia" (añadi las cursivas).

entendiéndolas como *medios* con el fin de alcanzar así una *comprensión explicativa* de un acontecimiento histórico y social particular, específico, *significativo merced a su propia singularidad*; ¹⁸⁴ inclusive así en su trabajo ciertamente optó por describir y analizar en todos sus detalles al menos un vaivén global de burocratización inexorable del cual, en sus propias palabras, no vale la pena intentar sustraerse, sino más bien formular la científica cuestión acerca de *qué sucederá después*, aceptando así con una sombría, pesimista y resignada desilusión toda posibilidad de cambio. Sólo de esta forma pudo también reiterar qué tan grande es la importancia de los nexos y regularidades para el científico social. Pero debe advertirse que se identifica la *validez científica en la ciencia social* y, por ende, su objetividad, con su capacidad para establecer nexos causales necesarios y predecibles para las acciones y procesos históricos. El monismo metodológico en su obra hace que, pese a todo, el sociólogo equipare e identifique la idea de objetividad de las ciencias exactas con la legitimidad de los resultados en la investigación sociológica –aceptando erróneamente que tanto en aquellas como en ésta tal validez descansa en la posibilidad de establecer nexos causales sobre “hechos”, es decir, sobre enunciados fácticos supuestamente neutrales, libres de cualquier *valoración* (en tanto que *juicio*), pese a la ineludible referencia a valores. [Como puede ahora advertirse, y desde el panorama que he venido desarrollando hasta aquí, el término ‘validación’ sólo significa crítica interpersonal.] *Es una filosofía de la historia* (gracias a la cual se propone eludir las ‘aporías del historicismo’ para sustentar así

¹⁸⁴ Véase de M. Weber, su ensayo de 1904 –que aparece en la recopilación *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. (1969)- titulado “La objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política sociales”: aquí el sociólogo aclara que el “establecer ‘leyes’ y ‘factores’ (hipotéticos) sólo [constituye] para nosotros la primera de varias tareas que nos [conduce] al conocimiento al que aspiramos. La segunda tarea, completamente nueva e independiente a pesar de basarse en esa tarea preliminar, [es] el análisis y la exposición ordenada de la agrupación individual e históricamente dada de tales ‘factores’ y de su importancia y concreta colaboración, dependiente de aquella. Pero, ante todo, [consiste] en hacer inteligible la causa y la naturaleza de dicha importancia. La tercera tarea [es] remontar lo más lejos en el pasado las distintas particularidades individuales de tales agrupaciones, de importancia para el presente, y ofrecer una explicación histórica a partir de constelaciones anteriores, igualmente individuales. Por último, una posible cuarta tarea [estriba] en la evaluación de las posibles constelaciones en el futuro” (p. 41).

Además debe tomarse en cuenta que el segundo y tercer paso *tienen para él como punto de referencia heurístico un tipo de acción social racional con arreglo a fines*. Lo particular, es decir, lo históricamente significativo, no puede equipararse a ninguna ley; pero ello es así no porque sea refractario a una explicación causal, sino sencillamente porque el significado específico que ostenta para nosotros “un fragmento de la realidad, no se halla precisamente en aquellas relaciones suyas que comparte con el mayor número de otros elementos” *sino en ciertos valores; empero, sobre la validez del plexo valorativo determinado la ciencia no puede pronunciarse*.

Ahora bien, “sólo escogemos aquellas causas a las cuales se pueden imputar en un caso concreto los elementos ‘esenciales’ de un acontecimiento. *Allí donde se trata de la individualidad de un fenómeno, el problema causal no pregunta por unas leyes, sino por unas conexiones causales concretas; no pregunta a qué fórmula debe subordinarse el fenómeno a título de ejemplar, sino a qué constelación individual debe ser imputado como resultado*. Se trata, por tanto, de una pregunta de imputación. *Dondequiera que se trate de la explicación causal de un ‘fenómeno cultural’ [...] el conocimiento de unas leyes de la causalidad no puede constituir el fin, sino el medio del estudio. Nos facilita y posibilita la imputación causal de los elementos de los fenómenos a causas concretas*. Sólo en la medida en que esa explicación causal efectúa esto, tiene valor para el conocimiento de las conexiones individuales. *Y cuanto más ‘generales’, esto es, más abstractas son las leyes, menos aportan a las necesidades de la imputación causal de los fenómenos individuales e indirectamente, a la comprensión del significado de los acontecimientos culturales*” (p. 45-46 –añadi las cursivas). Pero todo esto no está en contra sino que, más bien coincide con, la exigencia de “establecer conexiones regulares” en la sociología –pero éstas, como bien puede advertirse, pueden darse simplemente por sentado: inclusive puede afirmarse que resultan triviales al abordar un problema bien específico.

la validez de su propio trabajo) la que está detrás de su análisis sobre la imparable burocratización entendida como el predominio o reinado de los expertos, o sea, de los especialistas y funcionarios ágiles y eficaces. *en donde descansa la argumentación histórica y causal de su noción sobre la objetividad científica como neutralidad valorativa y, desde luego, como la imparcialidad del científico que logra sustraerse a los prejuicios de su propia situación histórica descubriendo así regularidades inalterables a gran escala, cristalizadas en una tendencia histórica de largo alcance.*

La separación entre "hechos" y valores se cristaliza en el deslinde entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura. Pero esta clasificación *presupone* otra acaso más importante: la brecha que separa a un sujeto cognoscente del objeto por investigar. Por desgracia no es posible inquirir con la extensión necesaria en este problema; en lo que sigue sólo me propongo arrojar luz a las presuposiciones filosóficas o epistemológicas en que la sociología comprensiva ha fundado sus puntos de vista, mostrando enseguida por qué han sido de cierta forma superados (1). Después desarrollaré el modo como puede *interpretarse* la herramienta metodológica que consiste en la construcción de *tipos ideales* atendiendo lo reflexionado a lo largo del presente estudio en cuanto a un concepto sofisticado sobre la objetividad científica, vinculándola así con el objetivo de la sociología de la ciencia (2) y, por último, abordaré el problema de la racionalidad mostrando cómo el resabio subjetivista metódico ciertamente llegó muy lejos en la vertiente sociológica aquí examinada (3).

(1) Se debe empezar mencionando cuál es la clase de influencia de Rickert que tan cara resultó a la sociología comprensiva. La suposición filosófica, erigida en contra de una teoría de la verdad sustentada en la supuesta correspondencia entre los juicios y los hechos (inaceptable ésta porque desemboca en una regresión infinita), afirma que nuestro saber científico sólo puede arrojar luz a determinados problemas y, al mismo tiempo, mantener en la sombra todo lo demás; el presupuesto por el que se entiende que cada solución, cada éxito científico, no puede más que llevarse a cabo desatando asimismo una marejada de nuevas cuestiones, acaso más difíciles de afrontar; asumir, en fin, que únicamente podemos entrever un fragmento de la realidad aceptando, sin embargo, que ésta es infinita, inabarcable invariablemente e inaprensible, implica aceptar de modo tácito que tal saber se halla acotado por un mundo de ilusión y apariencia fenoménica, mundo cuyos límites no es posible rebasar, allende de cual está la realidad. Pero los datos empíricos no nos dicen nada por sí mismos: las categorías objetivas presupuestas en quien investiga, imprimiendo orden y coherencia a las observaciones, posibilitan así la objetividad de la experiencia. La realidad desnuda es toda una tremenda interrogación: lo que miramos también nos enceguece. el precio que pagamos al vislumbrar un fragmento de lo real se paga poniéndole un velo a todo lo que no abarca sino que rebasa y deja sin explicar los logros de la teoría más exitosa:

"Inténtese sólo una vez 'describir' la realidad exactamente y aprehenderla en conceptos 'tal como ella es'. con todas sus singularidades, para adquirir así una copia: pronto se verá cuán falta de sentido es semejante empresa. La realidad empírica [...] se manifiesta como una *muchedumbre incalculable* para nosotros, que parece ir creciendo sin cesar, conforme ahondamos en ella y empezamos a analizarla en sus particularidades. [Un] 'mínimo' pedazo contiene más de lo que

puede describir un hombre finito. Es más: lo que un hombre puede aprehender en sus conceptos, y por tanto en su conocimiento, es insignificante comparado con lo que tiene que dejar de lado.¹⁸⁵

Por ello resulta necesario desprendernos de la excesivamente optimista metáfora epistemológica del espejo, abandonando por ende términos como "reproducción" o "copia" de la realidad, y sustituirla por una perspectiva en la que seamos conscientes de que sólo podemos vislumbrar lo real mediante la *transformación* de conceptos —esto es, "mediante la separación conceptual de la heterogeneidad y de la continuidad." Sólo así, explica Rickert, será viable entender cómo es posible que hayan teorías que logren "adquirir *poder sobre lo real*." Sólo así la tradicional teoría del conocimiento podrá darnos cuenta de su principal problema, de su más acuciante cuestión, a saber, *cómo es posible que la construcción de conceptos cristalizada en una 'inmejorable' propuesta teórica pueda estar "más cerca de la realidad misma."* Pues lo real, siendo en todo momento continuidad (hay un nexo causal, 'tránsitos paulatinos' en los fenómenos que nos rodean) y heterogeneidad (pues siempre podemos separar y distinguir dos sucesos porque nunca son por completo semejantes entre sí), vuelve improcedente el que se pretenda alguna vez reproducirla "tal como ella es." Por ende, es forzoso reconocer que a la realidad *la edificamos*: el orden mediante el que podemos encarar los problemas que suscita descansa en un marco o estructura categorial cuya localización se encuentra en nuestro mismo entendimiento. Lo que posibilita el saber científico es la domesticación de lo inabarcable de la realidad (pues resulta siempre continua y heterogénea) mediante el concepto: en un extremo lo continuo se convierte en homogéneo y en el otro lo heterogéneo se hace discreto. La ciencia empírica es posible *no* porque lo homogéneo anule lo discreto, sino porque tal *tensión*, al menos en principio, suscita el progreso de la ciencia. Lo *homogéneo* (cuyo preclaro ejemplo son los números naturales) que domestica a la continuidad de lo real ('todo fluye') es incompatible con la heterogeneidad, que se controla mediante la *discreción* de esa misma e inaccesible realidad. Insistir en la homogeneidad implica de cierto modo renunciar a lo heterogéneo: todo sería uniforme, *legal* y, así, ajeno a las pruebas empíricas y al contenido empírico informativo reduciéndose a una mera tautología. A su vez, lo heterogéneo sería ininteligible sin una dosis siempre necesaria (como la condición misma de posibilidad para conocer algo) de homogeneidad —¿hipotética? ¿falible?— de lo real.

Hay mecanismos de orientación que posibilitan el trabajo científico —cuya efectividad podría elucidarse recurriendo a una estricta reflexión trascendental, es decir, a una intensa meditación acerca de las condiciones de posibilidad de tal saber: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Por ello, cualquier tentativa de rebasar o ir más allá de los límites de la experiencia posible no puede más que provocar contradicciones. La metafísica es válida por ser regulativa. La 'cosa en sí' sería por ende incognoscible. No me detendré en la paradoja que estas suposiciones dejan estampada en el idealismo trascendental [y debido a ella, por ejemplo, la lógica de la investigación modificó las ideas del filósofo de Königsberg aceptando y suscribiendo, por un lado, que hay siempre un marco teórico-conceptual presupuesto (¡aunque edificado socialmente mediante la crítica!) en la actividad científica, pero aclarando, a su vez, que el saber sintético *a priori* no puede ser sin embargo, al mismo tiempo, válido *a priori*: porque siempre es hipotético, conjetural.] Pues bien. Lo

¹⁸⁵ M. Weber, *Teoría sociológica clásica —antología*, (1998), I. "Fundadores del pensamiento racional comprensivo". H. Rickert "Ciencia cultural y ciencia natural". Concepto y realidad, I.—"El conocimiento no es una reproducción de la realidad", p. 42, 45 y ss. Se trata de un fragmento de su libro titulado *Ciencia natural y ciencia cultural*, (1899), p. 49-74.

que importa dejar claro aquí es *a*) que la distinción entre un sujeto y el objeto a describir explicar o comprender, que subyace a toda esta argumentación, *descansa a su vez* en un tipo de filosofía centrada en la conciencia –atemporal, ajena a un contexto social e histórico particular. Ya que las cuestiones mismas sobre la validez, legitimidad o justificación del saber científico: ¿por qué éste es válido no sólo para mí sino para todos? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento válido? ¿cuáles son las condiciones que posibilitan la objetividad del saber científico? (y que en el ámbito de la razón práctica se cristalizaron en la siguiente duda: ¿cuáles son las condiciones de *legitimidad* o *validez* de la dominación legal?) se respondieron apelando a la naturaleza humana asocial, fuera del tiempo y sustentada en un tipo de filosofía de la conciencia (ligada a la herencia cartesiana) que separa al sujeto -a solas- del objeto investigado y distingue también, por consiguiente, entre juicios analíticos y sintéticos.

Pero si sabemos que lo real es una convención y que incluso el investigador más objetivo se halla empero condicionado históricamente, entonces ¿para qué referimos aún a la "cosa en sí"? Pues ello supondría seguir desconociendo los problemas de la crítica interpersonal. Si sabemos que la realidad es considerada por nosotros como tal merced a la discusión comunitaria sobre propuestas teóricas falibles y susceptibles siempre de revisión, entonces podemos sustituir la llamada "cosa en sí" por la suposición contrafáctica de un intercambio lingüístico –argumentativo sin término, es decir, por una teoría de la verdad como consenso último –inalcanzable. [El representante más prestigioso del giro histórico-lingüístico en la filosofía de la ciencia plantea que al estudiar el trabajo de Aristóteles sobre la física podía dar por sentado que el filósofo estaba equivocado y considerar sin más que como científico sencillamente había fracasado, pues desde tal perspectiva, a saber, la de un lector que no toma en consideración su propia situación histórica y que pretende saber más del otro de lo que *ese otro* sabía de sí mismo en su propio tiempo, en su peculiar contexto histórico, los escritos del estagirita sólo podían contener tonterías e incoherencias; pero también se percató de que había otro camino en el que la pregunta principal se sintetizaba de la siguiente manera: ¿por qué una persona tan inteligente y capaz llegó a pensar y escribir este tratado? Esto lo condujo rápidamente a la noción más importante en su propia obra: la de la incommensurabilidad. Con todo, ya he explicado por qué a mi juicio la comprensión hermenéutica de la génesis se halla empero supeditada al examen interpersonal sobre la validez en pos de la verdad –sin rechazar o menospreciar el papel del historiador que para aprender dialogando, no duda en concederle cierta autoridad al *interpretandum* cuestionando sus propios y soterrados prejuicios -y que se cristaliza en el llamado principio, fructífero por cierto en cuanto a su función heurística, de la *anticipación de la coherencia perfecta*- mediado por un *juicio prudencial*.]

Ahora bien. *b*) Rickert presupone el punto de partida del idealismo trascendental en sus reflexiones sobre lo que concierne al método de las ciencias particulares y las defiende para clarificar con mayor rigor su solemne y escueta distinción entre *la* ciencia de la cultura y la de la naturaleza –esta última entendiéndola bajo el supuesto que estriba en separar los "hechos" de los valores, incurriendo así en el monismo metodológico. Esta es la forma como soluciona el problema de la demarcación *no entre lo científico y otros ámbitos de la humana cultura, sino entre esta última y la investigación abocada a los "hechos."* Ahora sabemos, por lo demás, que referirse a éstos se vuelve absurdo sin alguien que los interprete como tales, es decir, sin una comunidad de investigadores que les otorguen sentido. [Al inventar un término o concepto para describir o "bautizar" un "suceso" o "fenómeno" nuevo, nunca antes registrado, tuvimos ya *al hacerlo* que haber presupuesto necesariamente que

habrán otros interlocutores a quienes podamos en principio comunicar la relevancia de semejante hallazgo, esto es, que hay ya siempre una comunidad lingüística de discusión y crítica interpersonal –y esto es así para cualquiera, inclusive si nuestro creativo y perspicaz observador se encuentra aislado en una isla desierta.] Los datos empíricos o históricos exigen forzosamente una discusión interpersonal en la que se decida cuáles “hechos” se pudieran aceptar como informes empíricos *pertinentes*.

Además, c) es ya significativo que Rickert distinga los aspectos subjetivos de los *bienes*, de los valores, junto con su posible validez (en sus propias palabras: “los actos psíquicos de valoración, por un lado, y los valores mismos y su validez, por otro”), pues Weber más adelante aceptará que al abordar los problemas en la sociología hay ya un marco valorativo previo que permite investigar lo que sea “digno de saberse”, y aclara que la legitimidad o justificación o validez (no relacionada en este momento con la explicación metódica causal mediante leyes) de una determinada selección axiológica mediada por un proceso discursivo se reduce en el fondo a una irracional decisión subjetiva –pues no resulta posible esperar una conciliación pacífica y que alcance un consenso allí donde la lucha entre los dioses es perpetua. Detrás de lo anterior se ha supuesto sin embargo que el sujeto decide a solas y, por ende, que puede, digamos, cancelar o poner entre paréntesis su filiación al contexto histórico y social particular en cuyo seno se ha desenvuelto *ya siempre*; se desconoce, así, que el individuo, que la persona, es un producto de la interacción con otros y que, en consecuencia, la psicología misma presupone categorías sociológicas.

En este lugar resulta adecuado recordar que la hermenéutica filosófica crítica y denuncia precisamente la ingenuidad del historicismo *al pretender separar al intérprete de su historia, esto es, de su situación acotada por los lios e intrínquilis de su propio tiempo*. A esto se refiere al criticar el obtuso objetivismo en las llamadas ‘ciencias morales’ o de la cultura. Por objetividad se entiende en ellas la abstracción completa del sujeto (intérprete) de su contexto histórico, es decir, de su circunstancia específica en el marco de su época. La hermenéutica filosófica los piensa en cambio como unidad puesto que, al constituirse como un tipo de indagación que rememora, como *dialéctica del preguntar*, se propone esclarecer las posibilidades y los límites tanto de la realidad personal –ya contextualizada– de quien interpreta como del interlocutor en su particularidad histórica. Debido a ello plantea que “la esencia de la investigación es poner al descubierto las posibilidades y mantenerlas despiertas.” La comprensión no es una labor subjetiva, individual, se trata más bien del ingreso a otra tradición de modo que el presente y el pasado interactúen, se medien entre sí –y tal mediación obedece al intercambio entre marcos de referencia o tradiciones distintas. Lo que caracteriza y dignifica a las personas o a las culturas cuyos actos o peculiaridades se indagan es que el intérprete puede entablar, al menos en principio, un diálogo con ellas. Comprender un texto o un periodo histórico alejado del nuestro es en esencia una actividad creativa en donde cada interlocutor, en tanto que *participa y aprende* sumergiéndose en la tradición de los otros, enriquecen el saber que tienen de sí mismos, pues han expandido su propia visión del mundo. Por ello, a diferencia de la hermenéutica clásica, se enfatiza en cambio que *no se debe intentar comprender al otro mejor de lo que ese otro se comprende a sí mismo*. Y en esto no puede más que discrepar de la postura presentada por la sociología comprensiva cuando ésta plantea la afirmación de que “no es preciso ser César para comprender a César” –pues solamente al suponer el intérprete que posee un saber mucho más refinado y exacto que el del otro, que el del interlocutor, un tipo de saber metódico en el que estriba y descansa su objetividad, superando así sus prejuicios (y desligándose de su propio tiempo) podría creer o afirmar que ha comprendido a César

mejor de lo que César se comprendía a sí mismo. Por ello la hermenéutica filosófica insiste en la autocritica de los prejuicios *si es que se quiere dialogar y aprender del interlocutor*. Sólo los sofistas simulan dialogar afirmando siempre que tienen razón y que los demás se equivocan.

En la tarea hermenéutica, cuando nuestra visión del mundo se torna problemática debido a un nuevo e intempestivo mensaje que logre modificar sustancialmente el previo marco de referencia en que vivíamos, la nueva perspectiva no trae consigo el rechazo o el abandono de la vieja posición, considerándola acaso como un viejo prejuicio frente a una esencia incontrovertible. En esto último precisamente consistía "la tesis del historicismo objetivista." Por el contrario, podemos y debemos *aprender* de los errores de interpretación con base en un proceso de comparación crítico en el que sea posible que logren dialogar imágenes culturales sobre el mundo 'distintas y distantes'. No se trata de imponer la "normalidad" o la "civilización" frente a lo inferior o "primitivo" sino de interactuar con los otros enriqueciendo al paso nuestra propia situación. Este juego de aprendizaje es recíproco siempre y cuando se asuma con rigor y seriedad la disposición para dialogar entre los participantes. El viejo prejuicio no se tira al cesto de basura. Más bien, gracias a tal prejuicio resulta *inteligible* la mejor, más extensa, más abarcadora, cosmovisión de los interlocutores. El error es vínculo de la verdad —o, al menos, de una clarificación del sendero hacia la misma. Una mejor interpretación requiere forzosamente el continuo juego de contraste con el prejuicio que antes considerábamos como correcto o válido.

Asimismo, dado que toda comprensión se sitúa en la historia y es, por tanto, llevada a cabo desde un marco de referencia, una tradición y una cultura particulares, todo esto brinda un nuevo sesgo al llamado 'círculo hermenéutico'. Toda comprensión se emprende bajo los límites trazados de un contorno con anterioridad ya interpretado que la posibilita: al interpretar algo se requiere necesariamente una comprensión previa e implícita que permite dicho ejercicio. Para la hermenéutica filosófica es mediante el diálogo entendido en muy buena medida como aprendizaje receptivo la forma gracias a la que podemos superar felizmente el callejón sin salida en que tal círculo parecería encerrarnos. Así se supera la imagen de una serpiente que se muerde la cola. Mas la comprensión de sucesos históricos no debe contemplarse como ni equipararse con algún método. En realidad se trata de un proceso ontológico del discurso humano en operación, durante el cual, gracias al lenguaje, es posible comparar formas de vida. El tipo de actitud o disposición para saber cuándo aprender del otro —cuestionando así las propias preconociones— y cuándo, en cambio, rechazar como erróneo e incorrecto lo que el interlocutor plantea, radica en un tipo de sabiduría prudencial, sensible a la contingencia de cada contexto y a cada caso particular. Así, comprender un lenguaje ajeno al nuestro, es decir, otra forma de vida, no exige (pero tampoco excluye) proceder de manera sistemática según las reglas condensadas en alguna metodología en boga. Comprender al otro significa ser capaz de aprender a respirar en la atmósfera de la tradición que lo envuelve e impregna en todo momento. La hermenéutica filosófica considera que todas estas reflexiones son pertinentes y cruciales no únicamente para las 'ciencias morales' o, mejor aún, para las humanidades, sino para cualquier persona en cualquier ámbito. *Pues cualquier acción social comporta un conjunto entreverado de presuposiciones que se expresan en el marco inequívoco de una tradición*. Esto no implica, claro, que ningún marco general de referencias se sustraiga a la crítica y a la revisión: éstos cambian constantemente, pero ello no significa que dejen de ser el trasfondo conceptual de las interacciones en cada orientación de la cultura. En esto consiste la *universalización de la hermenéutica*. Universalidad ontológica, existencial, significa indagación *receptiva* que

concede autoridad al *interpretandum* y a sus propias normas, esto es, a su propia noción sobre el "bien común" y sobre la "vida buena" –dando así su sitio fundamental a una conciencia histórica que concede prioridad al problema de la comprensión de la génesis sobre el de la validez. Así se subraya que "el sentido de lo 'dado' a nuestra interpretación no aparece puro e inmaculado." Por el contrario, "es necesario mirar más allá del sentido inmediato para poder 'descubrir' el verdadero significado oculto." El diálogo y la crítica implican *participación*, mutuo aprendizaje, y no la "exterioridad" ingenua del "sujeto cognoscente" en relación a su "objeto." Tampoco la discusión interpersonal, argumentativa, podría llevarse a cabo "distanciándose" del "objeto" con el propósito de "explicarlo" y "describirlo" de forma "neutral" –o sea, "desde fuera." Pretender la eliminación total de los prejuicios (o tan sólo suponer que la objetividad científica en la sociología pueda descansar en un progresivo intento de conseguirlo) es absurdo porque de tal ejercicio *no depende la racionalidad científica*. Por eso se vuelve imperiosa, antes que nada, la autocritica en la que se examinen los prejuicios propios sin prejuizar, *por el momento*, las prenociones ajenas.

(2) La sociología comprensiva dio cuenta al presentar sus conceptos sociológicos fundamentales de la herramienta o instrumento metodológico que estriba en la construcción de *tipificaciones ideales* de una manera inmejorable:

"El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentido *irracional*, *afectivamente condicionadas*, del comportamiento que *influyen en la acción*, como '*desviaciones*' de un desarrollo de la misma '*construido*' como *puramente racional con arreglo a fines*."¹⁵⁶

Ponderaré a continuación sus méritos y sus defectos. Conviene advertir en primera instancia que con esto se hace hincapié en la condición de *falibilidad* intrínseca a las acciones sociales. Ya refiriéndose a la vocación del político afirmaba que "quien actúa apegado a la ética de la responsabilidad toma en consideración todas las fallas del hombre medio" –con todo, es necesario agregar que no sólo se debe estar atento a los posibles errores del 'hombre de la calle' sino que se debe también permanecer alerta frente a los desvaríos y efectos no deseados e imprevistos del sociólogo mismo y de los resultados, por muy convincentes que lleguen a ser, que arrojen sus investigaciones. De ahí la importancia de la previa meditación filosófica en el trabajo del científico social. Pues nadie puede ser consciente de todas las repercusiones posibles de sus actos. Por ello, con tal "ventaja" o "avance" metodológico no se le otorga en la toma de decisiones ninguna clase de autoridad especial ni se le concede un sitio de honor al sociólogo; gracias a ella el especialista no puede exigir ni detentar ninguna prerrogativa, pues con dicha herramienta el experto no obtiene ni puede ejercer el monopolio de ningún tipo de saber profundo o sublime. El científico social es tan falible como cualquiera, por lo que deberá a mi juicio estar siempre atento a las repercusiones no deseadas que pudieran desencadenar *sus propios resultados*, entretanto ya integrados al mundo de la vida, merced a una constelación de prejuicios de los que tal vez no haya todavía tomado conciencia. El sociólogo debe así investigar sus propios límites antes de que pretenda conocer cuáles son las limitaciones en el saber de los demás.

Una tipificación ideal, del modo como es planteada por el sociólogo alemán, mantiene como punto de referencia un tipo de acción social racional con arreglo a fines; ya en la vida

¹⁵⁶ M. Weber. (1922), *opere citato*. Primera parte "Teoría de las categorías sociológicas", I. "Conceptos sociológicos fundamentales", I. "Concepto de la sociología y del 'significado' en la acción social", I. "Fundamentos metodológicos", p. 7.

real una forma de conducirse que sea completamente racional es inexistente: cualquier acción debe abordarse en realidad como una mezcla sutil de vínculos afectivos, emocionales, de lazos que la tradición consagra y de convicciones, reglas o valores entreverados entre sí. De ahí que la acción social ya en la práctica suceda...

"...en la mayor parte de los casos como oscura semi-conciencia o plena conciencia de su 'sentido mentado'. El agente más bien 'siente' de un modo indeterminado que 'sabe' o tiene clara idea; actúa la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. *Sólo ocasionalmente [...] se eleva a conciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en realidad, un caso límite.*"⁸¹

Así ocurre, por ejemplo, con las construcciones típico ideales en la esfera de estudio de la sociología política abocada a la investigación de las relaciones de poder. Aun cuando analíticamente sea posible y pertinente para la investigación empírica distinguir tres tipos de control político, a saber, la 'dominación' *legal*, la *tradicional* y la *carismática*; ello desde luego no significa que pueda encontrarse alguna vez un ejemplo histórico en el que sólo exista una sola, aislada y bien específica tipificación entre las antes mencionadas. Porque la compleja realidad histórica es siempre tan vasta que el liderazgo carismático suele coexistir con un orden ya tipificado en normas y leyes con carácter obligatorio y ambos, a su vez, bajo el amparo de principios cuya persistencia y vitalidad la tradición ha perpetuado. Por ello también debe subrayarse que un tipo de acción racional con arreglo a fines tan sólo funge como una peculiar, muy significativa, premisa heurística para *orientar* la investigación empírica.⁸²

A su vez se llevarían a cabo predicciones acerca de cuáles pudieran ser los efectos no deseados, imprevistos y ni siquiera imaginados por sus propios artífices en las acciones sociales *edificando* un modelo en el que todo hubiera sucedido con arreglo estricto a un tipo de acción social teleológica y *deduciendo* después, precisamente, *qué* factores ajenos (afectivos, tradicionales o meramente valorativos) llegarían a impedir o a obstaculizar su cabal desarrollo. Por tal motivo una importantísima función del sociólogo estriba en que, con auxilio de tal herramienta metodológica, intente *prever* las consecuencias inesperadas que ocurren merced a la subyugante contingencia imbricada en las acciones en sociedades y agrupaciones tan endiabladamente complejas como las de nuestro tiempo. Efectos no previstos ni deseados por las personas implicadas en tales acciones. Por ello, y dicho sea al paso, no me parece adecuado sugerir que la sociología comprensiva se haya propuesto con estas ideas implementar "la construcción de un proceso hipotético -diverso del proceso real por la exclusión preliminar de uno o varios elementos- y la posterior *comparación* entre el

⁸¹ *Ibidem*; Primera parte, I, 1, II. "Concepto de la acción social", p. 18 —añadí el énfasis.

⁸² También téngase en cuenta lo que explica el autor en su ya citado (1969): "*Cuanto más vastas son las relaciones que han de exponerse, y cuanto más variado ha sido su significado cultural, tanto más su exposición sistemática global en un sistema conceptual y mental se [aproxima] al carácter del tipo ideal y tanto menos resulta posible salirse con un solo concepto de este género. Y por ello resulta tanto más natural y necesario repetir el intento de construir nuevos conceptos de tipo ideal con el fin de tomar conciencia de aspectos siempre nuevos de la importancia. Así, por ejemplo, todas las representaciones de una 'esencia' del cristianismo son tipos ideales que constante y necesariamente sólo tienen una validez muy relativa y problemática si pretenden ser la representación histórica de lo empíricamente dado. Por el contrario, poseen un alto valor heurístico para la investigación y un enorme valor sistemático para la representación si sólo se las utiliza como medios conceptuales para medir la realidad y compararla con ellas. En esta función resultan casi indispensables*" (p. 70-71; énfasis mío).

proceso real y el proceso hipotéticamente construido" –ya que *explicar* y *predecir* son objetivos a los que el científico social a mi parecer *no debe renunciar*. Por el contrario, a ellos debe conceder especial atención si se propone también abordar problemas históricos que en la práctica necesiten de sus investigaciones como científico social (por ejemplo, si se le plantea el problema de evaluar qué efectos pudieran suscitar ciertas reformas en un momento dado en relación a las próximas generaciones, pues son éstas las que en todo caso habrán de resentir sus consecuencias; y ni qué decir sobre la relevancia *política* de dicha labor). Sea como fuere, tales objetivos son mucho más cruciales que el simple ejercicio de comparar *a posteriori* los "hechos" tal como "realmente" ocurrieron con su propio modelo. Aclararé más esto.

El pensador alemán tuvo en mente el *uso* de tal instrumento metodológico tanto para 1) la *predicción* de los efectos colaterales que acompañan a las acciones y proyectos debido a la ineludible contingencia que los impregna en todo momento, como para 2) un tipo peculiar de 'comprensión histórica' en la que se podría realizar también una *retro-dicción* de los efectos no previstos. Se trata, en ambos casos, de explicaciones acerca de problemas, tendencias o situaciones bien determinadas. Un esbozo de lo primero lo ejemplifica o ilustra el autor señalando que "para la explicación de un 'pánico bursátil' será conveniente fijar *cómo se desarrollaría* la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como 'perturbaciones', aquellos componentes irracionales." En cuanto a lo segundo, plantea que...

"...de igual modo procederíamos en la explicación [histórica] de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo se hubiera desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse conocido de los medios [...] de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron."¹³⁹

La ciencia social, en tanto que pretende ser teórica, es a) *explicativa* y b) *prospectiva*; en relación al aspecto empírico, digamos, socialmente limitado en la red de interacciones realizadas dentro de las fronteras que un contexto particular donador de sentido establece, se puede sustentar también en c) un proceso laborioso y paciente de indagación histórica que tenga el objetivo de *contrastar reconstrucciones hipotéticas*. Sostengo que todos estos aspectos bien pueden propiciarse en la tarea del especialista; en especial, afirmo, *pueden encajar felizmente en la investigación histórica del sociólogo de la ciencia* -e inclusive se puede advertir que le resultan en verdad imprescindibles. *Explicar* por qué motivos y circunstancias en una época o en una situación bien acotada espacial y temporalmente se pudieron (o no) realizar procesos de discusión crítica argumentativa; *predecir* los siempre posibles resultados colaterales no deseados en las acciones sociales *bajo la premisa heurística de un tipo de acción social racional orientada con base en valores*, dilucidando qué factores y circunstancias pudieran incrementar o reducir la brecha que separa a la racionalidad argumentativa, cabal, pacífica, sobre la validez, en lo que se refiere, en cambio, a las acciones emprendidas con estricto arreglo a la consecución de fines particulares (recordemos al paso que el término "racionalidad instrumental" proviene de la llamada teoría crítica) o a factores imponderables no deseados que se llegaron a cristalizar, verbigracia, en cualquier forma de agresión socialmente aceptada, en la arbitrariedad del

¹³⁹ M. Weber. (1922), *opere citato*, Primera parte, I. 1. I, p. 7 –énfasis mio.

más poderoso. en la persuasión retórica emprendida para manipular a los demás buscando satisfacer objetivos egoístas o en el célebre *unspoken understanding* tan caro, por ejemplo, al anarquismo metodológico -bajo el supuesto filosófico, al menos en este último, de la desmesura escéptica relativista. A su vez para dicha labor el "contraste empírico" (si es que puede llamarse así) *no se lleva a cabo para probar la validez tentativa de ninguna teoría mediante observaciones y experimentos*, pues de lo que se trata más bien es de investigar, *reconstruyendo situaciones hipotéticas*, cuáles factores institucionales -o no- intervienen durante el desempeño o el ejercicio de la crítica interpersonal -con el propósito de que se logre satisfacer gracias a ella la petición de objetividad científica. [Que a esto subyace un programa metafísico de investigación (en lo que se refiere a la prueba pragmático-formal de presupuestos ineludibles en la argumentación plena de sentido) *por ahora no constituye ningún problema serio*; en todo caso, poner en duda dicho programa constituye el objetivo de otra disciplina, no del sociólogo.]

Con lo anterior no se desconoce sino que más bien se subraya y hace hincapié en la orientación valorativa que hay detrás de tales investigaciones: *la actividad del científico que persigue la verdad mediante la crítica*. Pues tal es ahora la premisa heurística para el sociólogo de la ciencia. Al plantear las cosas así también se ha superado el dualismo sujeto-objeto que caracterizaba al fervor cientificista en las ciencias sociales porque el presente proyecto depende de la discusión pública, no sólo dentro del restringido ámbito de los especialistas en estos asuntos, sino de su evaluación por parte de quienes soliciten en algún momento dado ayuda en problemas específicos; pues el sociólogo de la ciencia sólo buscará las condiciones históricas *con el fin de que el diálogo y la discusión entre personas sea posible sin violencia tácita o descuidada de por medio*. ¿Y acaso esto no hace justicia tanto a la tradición "naturalista" como a la tradición hermenéutica? -tómese en cuenta que uno de los propósitos de un teórico responsable consiste a mi parecer en *salvar la distancia entre ambas posiciones*.¹⁹⁰ Ahora bien: no basta únicamente afirmar *cuál* es el objetivo de la sociología de la ciencia (al responder a la cuestión acerca de *cómo podemos aprender de la historia*) si no se ha respondido también a estas cuestiones: 1) ¿cuál es el objetivo de la ciencia? y 2) ¿qué hemos presupuesto al ejercer la crítica seriamente? La primer duda exige un estudio detenido sobre la discusión emprendida en el ámbito de la filosofía; a la segunda he aludido ya antes, aunque profundizaré en ella más adelante -en (3) para ser preciso- puesto que el objetivo del sociólogo en este ámbito, tal y como lo he afirmado, presupone que la argumentación misma sobre normas y valores -para justificar su posible validez- *sea posible*. Mas la sociología comprensiva no puede suscribir tal punto de partida.

Al argumentar *con* y *en contra* de la sociología comprensiva, se puede argüir que (i) la explicación histórica únicamente se emprende para 'describir' el pasado (habiendo ya respondido a la cuestión acerca de *cómo podemos aprender de la historia de la ciencia*) pero en modo alguno se propone predecir el futuro a largo plazo y en gran escala, sino que se ocupa de aspectos y variables en sucesos específicos y concretos, sin prejuzgar que las circunstancias del pasado llegaran a predeterminar las del futuro, pues, como ya se sabe,

¹⁹⁰ Cotejese la distinción que al iniciar el primer capítulo de este trabajo realicé acerca de la objetividad en la ciencia: 1) en relación a la discusión en un espacio restringido, ajeno a las humanidades, en el que expertos interactúan entre sí, al margen de ningún tipo de construcción de segundo grado en su labor; 2) en lo que se refiere a la sociología, en la que los especialistas examinan sus ideas en un ámbito *hasta cierto punto* restringido pero sin desconocer el ineludible papel de la doble hermenéutica en sus investigaciones; y 3) la que se puede suscitar a partir del diálogo y recíproco aprendizaje entre el sociólogo y quienes, sin pertenecer a una comunidad científica, expongan problemas particulares y reclamen un estudio especializado.

por muy grande y valiosa que pueda ser la recopilación historiográfica de datos, informes y análisis del pasado, esto sin embargo *no significa que en el futuro deba suceder algo afín*. O para decirlo de otro modo: la herramienta metodológica que estriba en la construcción de tipificaciones puede y debe ser del todo independiente de cualquier filosofía de la historia; suscribo por completo esta posición en lo que se refiere a la tarea del investigador -aun cuando la sociología comprensiva haya incurrido en dicho yerro al intentar sustraerse al relativismo; ya que ¿cómo, si no fuera gracias al auxilio de una narración filosófica de la modernidad con tan grandes expectativas, hubiera podido ésta responder al escéptico que le llegara a reprochar que sus propios resultados son siempre contingentes porque también ellos forman parte de la historia y que, en consecuencia, no pueden aspirar a ningún tipo de validez que permita elegirlos como los mejores o los más justificados -y esto significa: con plena objetividad- frente y en relación a otros puntos de vista? Mas (ii) *la filosofía de la historia a que he aludido antes se enriquece. solapa e interacciona con la tesis (filosófica) de la irracionalidad inherente al proceso de selección valorativa*. El pensador alemán había señalado ya que toda...

...interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos [y en razón] de ese carácter de evidencia, ser la interpretación causal válida. En sí no es otra cosa que una hipótesis causal particularmente evidente."¹⁹¹

Y entonces ¿por qué el sociólogo afirmó que "la interpretación racional con arreglo a fines es la que posee el grado máximo de evidencia" -aun cuando sea tan sólo un punto ideal de referencia "para poder estimar el alcance de lo irracional"? Veamos. Al definir el concepto de "acción" afirma que al entender por ésta una "orientación significativamente comprensible de la propia conducta" añade que "sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas individuales" -ya que únicamente personas individuales pueden otorgar sentido a las acciones específicas. Sólo los individuos pueden "ser sujetos de una acción orientada por su sentido."¹⁹² Es aquí cuando a) el papel heurístico de un tipo de acción racional con arreglo a fines influye en y condiciona la teoría no sólo orientándola sino *constituyendo sus resultados*, pues para la sociología comprensiva todas las acciones sociales no son más que variaciones de un mismo proceder: aquel estrictamente racional con arreglo a fines. *Aquí el esquema medio-fin es constitutivo a cualquier manera de conducirse que posea sentido*. Una acción social plena de sentido sería según esto aquella en la cual se ponderen medios y fines. Además b) hay que mencionar lo que sigue: al separar tajantemente los enunciados fácticos de los juicios de valor Weber considera, con buenos motivos, que el sociólogo no tiene por qué tomar decisiones en relación a cuál plexo valorativo pudiera ser válido o, por el contrario, cuáles principios valorativos llegaran a carecer de legitimidad. Es correcto señalar que el especialista *no puede decidir*, utilizando sus técnicas y haciendo acopio de su saber, *cómo deben vivir los hombres para alcanzar la*

¹⁹¹ M. Weber. (1922). *opere citato*. Primera parte. I, 1. I. p. 9 (*infra*) y ss. Cabe mencionar que enseguida el autor se deslinda del historicismo afirmando que siempre se debe estar alerta a los factores reales que puedan haber repercutido en la situación del individuo cuyos actos se interpretan; de modo tal que esta misma persona, cuya acción se interpreta, lo más seguro es que no hubiera en su época ni siquiera sospechado de dicha influencia. El sociólogo tendría así que averiguar cuáles eran los factores que afectaron esta o aquella acción sin que su ejecutor los hubiera tomado en ese momento en cuenta. Hay cierta similitud en esta posición con la que en su momento esgrimió la ética discursiva frente a la hermenéutica filosófica.

¹⁹² *Ibidem*: I, 1. I. 9. p. 12.

felicidad (ya sea en el contexto de una particular asociación, de una específica visión cultural del mundo o en cuanto a la mejor manera de vivir para todos), del mismo modo como *tampoco puede establecer*, ya en lo que respecta a una comunidad científica, *cuándo y cómo deben seleccionar los científicos tal o cual propuesta teórica*. Pero en cambio es ya un grave error considerar sin más, a partir de esta premisa a todas luces correcta, que el examen interpersonal sobre la validez *sea imposible*.⁸⁷ Pues solamente bajo el presupuesto filosófico erróneo de la irracionalidad en lo concerniente a los procesos de legitimación valorativa puede resultar disparatada la afirmación de que el objetivo del sociólogo de la ciencia estriba precisamente en investigar cuáles son las condiciones históricas que logren posibilitar la crítica —y, por ende, la objetividad en la ciencia. Esta última para el autor sigue ligada a la distinción entre hechos y valores.

Un ejemplo de todo esto lo plantea Weber al ilustrar el sitio que la ética de la responsabilidad suele ocupar frente al predominio de una ética de la convicción. Nos pide lo siguiente: en el caso de que como sociólogos intentemos explicarle a un sindicalista que su rebeldía y sus excesos no podrán a la larga sino resultar del todo contraproducentes, es decir, si el especialista en ciencia social, al predecir cuáles pudieran ser los efectos no deseados que las acciones del trabajador contribuyen a desencadenar, aunque no sea él mismo conciente de ellos, será imposible, señala el pensador alemán, hacerlo recapacitar mientras siga inundado por sus grandes ideales de justicia propios de su ética de la convicción —la cual desdeña el cálculo de las consecuencias de sus actos. Dado que el consejo del sociólogo supondría que la guía o premisa heurística radica en cierto tipo de

⁸⁷ Asimismo se puede muy bien advertir una equivocación análoga en el anarquismo metodológico al despotricar contra la lógica de la investigación. Si bien el primero está en lo cierto —y a partir de las reflexiones de la sociología comprensiva se infiere que ésta hubiera suscrito también tal posición— al afirmar que no existe un método cuyas reglas logren establecer con certeza *cómo y cuándo* se debe seleccionar cierta tentativa teórica (pues la complejidad inherente al tráfico cotidiano de quienes se dedican a la tarea científica, la sutil mas intrincada mezcla de factores 'internos' *junto con* detalles bien efectivos cuya índole pueda ser política, afectiva, pasional, religiosa, sexual, etc. vuelve imposible reducir la contingencia de una situación particular y específica bien acotada históricamente a un conjunto abstracto de normas atemporales en las que se pudiera confiar sin asomo de duda alguna, a pie juntillas, y que fueran así independientes de cualquier circunstancia), es del todo *erróneo* empero inferir de ello que se deba abandonar la objetividad científica (quizá vista ahora como un mito que esconde intereses de dominación) o que ésta se derrumbe o vuelva trivial del mismo modo que la distinción entre el problema de la génesis y el de la validez. Tampoco resulta a mi juicio convincente la manera como se ha intentado "reinterpretar" la racionalidad en la ciencia al identificarla con el llamado "juicio prudencial" —porque éste *depende de la búsqueda de la verdad* y, en consecuencia, de la crítica interpersonal. Pues, en lugar de resignarse y abrazar el cómodo cinismo que describe las cosas "tal y como suceden realmente" lo necesario estriba más bien en preguntarnos qué factores sociales e históricos consiguen suscitar la crítica pública sobre distintas e incompatibles propuestas teóricas: *¿cuál es el objetivo de la actividad científica? ¿cuál es el propósito o fin de las investigaciones emprendidas en el terreno de la sociología de la ciencia? ¿qué hemos presupuesto al argumentar? ¿de qué depende la racionalidad? ¿cómo podemos aprender satisfactoriamente de la historia de la ciencia?*

Se puede considerar que la sociología comprensiva *mutatis mutandis* parte también de una premisa correcta al renunciar "con la mayor energía a la opinión de que una ciencia 'realista' de lo ético, [y esto significa:] la demostración de las influencias que las convicciones éticas prevaletientes en cierto grupo de hombres han sufrido de parte de sus demás condiciones de vida y ejercitado a su vez sobre éstas, pueda dar por resultado una 'ética' capaz de decir algo acerca de lo que *debe* valer." Pero yerra al suponer que lo anterior sólo presuponga "la comprensión de la posibilidad de que existan valoraciones últimas, *divergentes* por principio e irreconciliables" —aun cuando niegue que las discusiones acerca de valores sean inútiles o absurdas. [Este pasaje aparece en su ya citada recopilación de escritos sobre metodología, (1969), "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas", (1917), p. 110-111.]

acción social racional con arreglo a fines, o sea, con base en una reflexión teórica en la que se concede prioridad al sentido que *sólo el individuo* puede otorgar a sus acciones, considerando a su vez que un debate crítico racional en pos de un consenso es imposible porque una decisión para seleccionar ciertos valores sólo podría descansar en un acto de fe ("cada quien elige a sus propios dioses"): ¿no resulta claro que el sociólogo consejero del caso mencionado no puede más que resignarse y considerar que la argumentación sobre las condiciones de una vida buena o auténtica para el trabajador no podrían ser más que una muestra de candidez? ¿y acaso un sociólogo, cuya meditación filosófica lo haga sustituir la premisa heurística teleológica por una clase de acción social racional con arreglo a valores, no haría algo diferente en el mismo hipotético caso? Un científico que tome conciencia de sus presupuestos teóricos, ¿no se dedicaría más bien a investigar qué factores pudieran dar cauce a una discusión pacífica sobre la situación laboral de dicho sindicalista?

(3) Como ha quedado claro hasta este punto, una faceta que presenta el problema de la objetividad en la ciencia se vincula con la posible validez lógica de las proposiciones esgrimidas en la sociología y que se llegarían a cristalizar en una clase de "explicación comprensiva", con ayuda de la cual se persigue tanto (i) un esquema causal empírico de las acciones con el objetivo de dilucidar cuáles hubieran podido ser los factores o motivos reales de éstas, así como (ii) mantener una posición científica privilegiada, sólida, para mostrar y determinar, en el vaivén de una discusión -acerca de, por ejemplo, puntos de vista sobre el 'bien', la 'verdad' o la 'justicia'- hasta qué grado nuestro interlocutor pudiera ejercer en sus ideas aspiraciones o principios valorativos incompatibles entre sí -tenga de ello conciencia o no. Y como he argumentado antes (i) es insostenible incluso si se recuerda que el criterio de demarcación de la sociología comprensiva para separar las ciencias naturales o exactas de las sociales consiste en distinguir con precisión objetivos cualitativamente diferentes en unas y otras; pues para las segundas es crucial la búsqueda de la comprensión explicativa hipotética de sucesos concretos significativos en ocasión de su particularidad específica históricamente bien determinada, en tanto que las primeras se interesan, más bien, por las inferencias inductivas con el fin de alcanzar leyes. Por lo demás, la sociología comprensiva sabe que sus resultados presuponen la validez de ciertas generalizaciones empíricas, sirviéndose de ellas inclusive para realizar sus propios análisis prospectivos. Una generalización es para el autor sólo un *medio* para entender lo particular y no, como para las ciencias 'duras', un fin en sí misma -resultando con ello una asimetría metodológica entre lo general y lo particular como objetivos opuestos en tales orientaciones de la ciencia. A la postre, y aunque difieran en su proceder, ambas persiguen explicar sus asertos y predecir sucesos futuros. Pero aquí he criticado esta perspectiva señalando, entre otros motivos, que bajo ella subyace aún la dualidad sujeto-objeto (y, por ende, la separación entre la teoría y la observación), actualmente abandonada por la teoría del conocimiento.

En (ii) se perfila ya el otro aspecto fundamental en lo que se refiere al problema de la objetividad visto desde la óptica de la sociología comprensiva. Se vuelve notorio al estudiar su tajante distinción entre ciencia y ética, entre "hechos" y valores. El que sea imposible pedir a la ciencia que establezca, con base en sus resultados, cómo se debe vivir si se desea alcanzar la felicidad conduce al autor a la insistencia en combatir el peligro de caer en la trampa de una falacia naturalista, esto es, en pretender inferir valores a partir de hechos. Si bien el autor acepta que toda investigación sólo es posible gracias a un punto de vista

valorativo ("referencia a valores")¹⁹⁴ mediante el cual se elijan qué "hechos" son *dignos* de ser conocidos en el océano de una multiplicidad ingente de sucesos incoherentes entre sí, no obstante abandona la idea de que gracias a la ciencia se lograra *seleccionar* un plexo axiológico en detrimento de otros (como he dicho antes, se trata de una premisa a todas luces correcta frente a una imagen atemporal de la naturaleza humana en una época de conflictos interculturales o de el inmarcesible método –en el terreno de la razón teórica): es aquí donde esta posición degenera y se convierte en el subjetivismo irracional en contra de toda posibilidad racional de examinar la validez de normas para alcanzar un acuerdo mediante la crítica argumentativa, *aunado* desde luego a una incapacidad teórica para advertir y tomar conciencia del doble marco de sentido propio del trabajo sociológico con el que se vuelve clara la importancia crucial de la reflexión filosófica –pues *describir es proponer*. El sentido es una creación nuestra [*premisa correcta*]:

"El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento, es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de su estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los 'ideales' nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y por lo tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros."¹⁹⁵

No hay nada externo (fuera del tiempo) que pudiera guiar nuestras acciones; la historia no tiene un objetivo dado al cual simplemente tienda y se aproxime *sin* la participación en dicho proceso de sus creadores. No es posible por ende deducir principios normativos con base en la investigación histórica concreta; y con esto último sigue aferrado a la distinción positivista entre valores y "hechos" –entre ética y ciencia [*suposición errónea*.] Y dado que esto no es posible, entonces infiere que no puede haber ninguna posibilidad de alcanzar alguna vez un consenso racional al realizarse un debate sobre normas y valores. Se precipita en el chantaje del escéptico porque le había, digámoslo así, exigido demasiado a la racionalidad; puesto que ésta ya no podía identificarse con la capacidad de establecer qué conjunto de valores son no sólo los mejores sino también los legítimos u objetivos universalmente en relación a los de otras culturas, entonces deduce que ya no cabe hablar del examen sobre la validez posible de unos frente a otros. A su vez, y por consiguiente, pone una brecha entre los valores internos a la investigación pura y aquellos principios extra-científicos pertenecientes al terreno de la política en aras de satisfacer la petición de objetividad. En consecuencia la ciencia social podría, determinando históricamente –en el transcurso de una discusión sobre normas– cómo es posible que nos topemos con valores no sólo diferentes sino antagónicos entre sí, *facilitar* a la larga una toma de posición al respecto. Pues "el verdadero sentido de una discusión de *valores* radica en aprehender lo que el contrario (o también uno mismo) entiende, es decir, el valor al cual cada una de ambas partes se refiere en realidad, y no meramente en apariencia"; y, sin embargo, una toma de posición valorativa sólo podría llevarse a cabo en última instancia recurriendo a un 'acto de fe' [*conclusión desesperada*] porque la ciencia –como garante de la objetividad y, por ende, de una versión en este caso errónea acerca de lo que significa

¹⁹⁴ *Ibidem*; p. 121-122 y 123.

¹⁹⁵ *Ibidem*: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", p. 15-16.

'ser racional'- no puede más que callar al respecto merced al soterrado *solipsismo metódico* en que se yergue. La sociología comprensiva afirma que por desgracia...

"...no existe un puente que desde el análisis *puramente* empírico de la realidad efectuado con los instrumentos de la explicación causal conduzca a la confirmación o a la refutación de la validez de cualquier juicio de valor. [...] Si, por ejemplo, asumimos -por un motivo cualquiera- que el fin del análisis científico de la realidad empíricamente dada tiene valor, y admitido que en el trabajo científico se hacen explícitas las 'normas' de nuestro pensamiento [...] no por ello deja de ser imposible fundar el 'valor' del fin mismo *sobre* la ciencia en cuanto tal."¹⁹⁶

Y de esto resulta que la orientación valorativa de la ciencia social, "el interés al que quiere servir [...] considerado desde un punto de vista puramente empírico" acaso pueda ser religioso o quizá pueda *responder a los intereses políticos concretos de la nación alemana* o resida únicamente en un afán científico puro; y todas estas posibilidades (que por cierto no se excluyen unas a otras) reclaman una *investigación empírica* de la que emergerán también valores en cuya validez la ciencia tampoco podrá incidir. Mas la falacia naturalista *reformulada* sigue desde luego siendo inaceptable (y precisamente porque ya no puede tomarse en serio el que haya una división entre un mundo de valores y otro de "hechos") tan pronto como tomemos conciencia de que las pretendidas descripciones exactas sobre lo real siempre traen agazapadas posiciones valorativas. Por lo anterior al combatir la falacia naturalista tal y como la he reformulado se trata no de distinguir entre "hechos" y valores sino de someter a *crítica y discusión* distintas interpretaciones o modelos sobre los sucesos históricos "reales" (que son propuestas normativas, definiciones que otorgan sentido a las situaciones) con el objetivo de elegir las mejores de acuerdo con los presupuestos públicos que una reflexión filosófica acerca del *sentido* que tiene la tarea del investigador -ya se trate del científico a secas, del sociólogo de la ciencia o de quien se ocupe de las relaciones de poder- nos *oriente* al trabajar. Toda descripción histórica implica un marco filosófico y valorativo que le brinda sentido -pues sin éste las descripciones no serían ni siquiera triviales, sino absurdas. Dicho argumento ya replanteado surge entonces debido a la persistente y desastrosa ceguera que estriba en no asumir que la filosofía está siempre detrás de la ciencia.

La sociología comprensiva, en cambio, prosigue y perpetúa una versión insostenible de dicha falacia, ya que no hay "hechos" o valores, sino interpretaciones -no todas válidas a un tiempo- sobre la realidad eficaz de los acontecimientos históricos que traen aparejados principios valorativos. En su insistencia por evitar incurrir en dicho error se encuentra la distinción entre valores científicos y otros ajenos al experto, esto es, *entre los resultados de la ciencia y los valores que los originaron*, pues la "constante mezcla de investigación científica de hechos y razonamientos valorativos [constituye] una de las características más difundidas, pero también más perniciosas en los trabajos de nuestra especialidad." Weber sostiene que tal distinción es contundente: de ella depende la objetividad. Pero esta posición no considera que detrás de los resultados de las investigaciones en sociología seguirán habiendo valores (explícitos o no) *aun cuando se intente separar o distinguir su papel de las descripciones históricas del científico social*. Por ello no sirve de nada que el sociólogo insistiera en que se deben discutir las diferentes posiciones valorativas, pues ello tan sólo sería el preámbulo para una posterior selección de principios mediante una decisión última

¹⁹⁶ Esto aparece en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. (1985), "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía". (1903). p. 72-73.

irracional por parte del individuo -a solas. El doble marco de sentido es un factor por el que las descripciones históricas *inciden* en la práctica cotidiana (verbigracia en un ámbito restringido como lo es una comunidad científica) de los participantes en la sociedad, esto es, afecta o modifica la manera peculiar como los agentes lleguen a definir su respectiva circunstancia atribuyendo sentido a sus actos. Por ello la ética discursiva puso de relieve el papel subrepticio de una silenciosa mas eficaz filosofía de la historia disfrazada de ciencia social aséptica que orienta de contrabando y deja su huella en las investigaciones y sus resultados -respectivamente. Aun cuando éstos pretendan ser el producto de observaciones objetivas sobre lo que "realmente sucede."

Ahora bien, si al dar un vuelco al punto de referencia heurístico en la investigación, abandonando a su vez la distinción entre "hechos" y valores junto con la separación entre "quien" describe, analiza, y el "objeto" al que se requiere estudiar (esclareciendo así la propia filiación histórica del científico social a su circunstancia); si al hacer esto, pues, he defendido que el objetivo de la sociología de la ciencia consiste en indagar cuáles factores históricos pudieran dar cauce a la crítica interpersonal sobre la validez, entonces también he supuesto que la discusión sobre normas y valores *en pos de un acuerdo racional* es posible -pues detrás del debate en relación a sistemas teóricos hay normas metodológicas que salvaguardan valores. Asimismo he supuesto que el nexo entre la filosofía y el trabajo del sociólogo trae consigo una discusión acerca del sentido de la ciencia social en aras de aclarar qué se entiende cuando nos referimos a la -proteica- racionalidad científica. Al igual que Weber considero que la ciencia social *no* puede establecer la validez de ninguna cosmovisión cultural, de ninguna imagen sobre el bien común o la vida buena, como tampoco puede hacerlo -con auxilio de alguna filosofía- en lo que se refiere a la legitimidad de una interpretación científica de la realidad, pero *discrepo* rotundamente en que tal proceso de examen público, en el que descansa su carácter objetivo, sea por ello imposible, porque la racionalidad *no depende* de que el científico establezca *cómo* se debe vivir de una vez por todas o de que el filósofo decida *cómo* y *cuándo* seleccionar propuestas teóricas bien justificadas: sino que, por el contrario, sostengo que la objetividad se satisface tan pronto como sea posible históricamente realizar procesos interpersonales de crítica para examinar la validez. Pero la sociología comprensiva socava lo anterior por su insistencia en "la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro"; pues con ayuda de la ciencia sólo "podemos obligar al individuo a que, *por sí mismo, se de cuenta del sentido último de las propias acciones.*" Para mí, por el contrario, la ciencia sí que puede trabajar con el propósito de que la crítica sea posible -y esto es así porque trabajo con una noción sobre lo que significa 'ser racional' *modesta*, sin caer por ello en el desencanto que impregna al escéptico.

Luis F. Aguilar Villanueva ha planteado que a la posición defendida por el pensador alemán subyace un concepto de la racionalidad *históricamente edificado*, con base en el que se propuso...

"...haber recogido y articulado los componentes más significativos de la idea de razón propia de la cultura occidental moderna: por ende [se refiere a] la idea de razón que se ha vuelto historia y cultura social efectiva. La entiende como un concepto científico ideado para fines de explicación histórica y sociológica, no uno valorativo o normativo. Por consiguiente, se trata de un concepto que, ante todo, puede y debe ser rebatido en el nivel mismo del conocimiento histórico-social."

Y esto es así porque la noción histórica sobre la racionalidad elaborada merced a una ardua labor científica *mostraría* en los hechos que las acciones en la actualidad ya no pueden explicarse con base en principios sustantivos, esto es, valores, reglas o normas universalmente reconocidas, sino que ahora nos remiten exclusivamente a un esquema formal de cálculo pacífico "acerca de las condiciones que hacen factible la realización de fines individuales o colectivos."¹⁹⁷ Para Aguilar Villanueva ésta constituye la causa por la que el sociólogo ha adoptado como punto de referencia metodológico para la construcción de tipificaciones ideales un tipo de acción social racional con arreglo a fines. De ser así los informes empíricos habrían sido el motivo por el que en sus reflexiones metodológicas el autor haya otorgado prioridad al punto de referencia de una acción estrictamente racional. Mas no debe olvidarse empero que sólo sería consistente, *en tanto que motivo o causa*, bajo la errónea suposición que consiste en distinguir, por un lado, las "observaciones empíricas concretas" y la reflexión teórica, por otro. Como he argumentado arriba tal deslinde es del todo inaceptable. Asimismo me parece inadecuado objetar a la sociología comprensiva el que haya desdeñado lo concerniente a la justificación de los valores que brinda sentido a las acciones, pues el autor sólo hubiera podido replicar -de manera sin duda convincente- que para alcanzar explicaciones no se necesita someter a examen los fines de los agentes sino únicamente suponer que, dada su circunstancia, ellos hubieran elegido ciertos medios adecuados particulares para conseguir sus objetivos respectivos bien determinados; y, a su vez, imaginar que sus actos se encuentren enderezados conforme a un modo de conducirse por completo racional no sería más que una idealización que en la práctica obviamente no tiene lugar. Añadiría también, con toda razón, que "establecer normas y principios de interacción social" no es algo que al científico (y menos aún al filósofo, siempre y cuando no sea más que un profeta disfrazado) le deba incumbir. Porque algo afín depende siempre de una situación específica históricamente bien acotada. En una época en la que hemos tomado plena conciencia de la relatividad de todas las opiniones sería también muy osado pretender que la ética o la política se tuvieran que dedicar a establecer de una vez y para siempre qué significa el 'bien' o la 'felicidad' o la 'vida auténtica' -y si esto se intentara la consecuencia irremediable no sería otra más que una sombría y bienintencionada dominación etnocéntrica en contra de la pluralidad de perspectivas vitales. Debido a todo esto a mi parecer *el problema debe abordarse en el terreno de la meditación filosófica si se desea alcanzar una solución satisfactoria frente al solipsismo metódico*.

Abordo enseguida este problema señalando antes que nada el parecido o la afinidad que tiene con el panorama expuesto acerca de la racionalidad por parte de la lógica de la investigación que ya he discutido en su momento. Desde luego no sólo en esto guardan cierta semejanza: el llamado "método cero" o la "lógica de la situación" pueden considerar-

¹⁹⁷ Consúltense la compilación de L. Olivé titulada *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, en donde se halla el ensayo de Aguilar Villanueva: "En torno del concepto de racionalidad en M. Weber", p. 80; en las páginas 84-85 afirma que a "la posibilidad y derecho de existencia de una razón universal fundante y sustantiva la ciencia no puede oponer ninguna 'verdad de razón'. Acaso sólo mostrar las crudas 'verdades de hecho', 'probabilidades empíricas', que indican su inviabilidad histórica, su improbabilidad cultural, en el presente y en el futuro científicamente anticipable. La razón culturalmente significativa y hegemónica es la del cálculo de factibilidades, una razón teórica orientada técnicamente. Estas observaciones nos acercaron a otro teorema histórico de Weber [...] que afirma que el advenimiento de la cultura moderna, de la racionalidad formal-instrumental provoca -y [por supuesto] también se expresa en- la descomposición de la unidad del mundo social en diferentes 'esferas de valor', autónomas, incommensurables, conflictivas e irreconciliables: la religión, la ciencia, la economía, la erótica, la política, la estética..."

se perfectamente como una variación de la herramienta metodológica de construcción de tipos ideales propuesta por la sociología comprensiva. Pues bien. Empecemos suponiendo que al sociólogo alemán se le pregunta cuál es el motivo por el que debemos elegir ser racionales. Él acaso hubiera respondido, bajo la errónea perspectiva cifrada en un concepto inaceptable sobre lo que significa ser racional, que en verdad no tenemos otra alternativa: en una época como la nuestra quien se dedique a la ciencia no podrá más que adaptarse a un proceso incesante de especialización debido al cual forzosamente tendrá que renunciar a una visión abarcadora de la realidad y resignarse al estudio minucioso mas eficaz de un pequeño fragmento de la misma; por otro lado, agregaría, ser 'racional' es la única actitud gracias a la que se podrá alcanzar, con paciencia, el éxito en lo que se haga. Supongamos que después añada lo siguiente: ser 'racional', durante la faena científica, exigirá aceptar ciertos postulados metodológicos (por ejemplo, el de no confundir el análisis de "hechos" con una toma de posición valorativa) que garanticen la objetividad. Ahora imaginemos que el interlocutor no acepta lo anterior y argumenta todo lo que he escrito antes en el presente apartado (y, claro está, en las secciones que le anteceden); suponiendo, enseguida, que nuestro sociólogo escuchara la réplica de su contrincante con atención y llegara a suscribir algunas de sus ideas, inclusive si éste fuera el caso, aún le quedaría el recurso de afirmar que una confrontación de normas y valores no puede más que desembocar al final en una decisión última irracional, subjetiva -por parte de cada individuo que participe en el debate hipotético. Pero esta respuesta trae consigo el peliagudo problema acerca de si es posible o no cuestionar la validez de normas y valores con el propósito de elegir o rechazar principios normativos sin proponerse recurrir a "refutaciones empíricas."

Aceptando así que hemos de encarar un asunto en el fondo valorativo al preguntarnos por qué se debería optar por ser racionales, cabe ahora responder que tal cuestión sólo se vuelve inteligible si convenimos ante todo en la relevancia de un contexto lingüístico al que está dirigida, suponiendo al mismo tiempo que es mediante argumentos como podremos a la larga conseguir algún acuerdo -anticipando una comunidad ilimitada de crítica pública como una idea regulativa cuyo carácter es deontológico. Podemos coincidir pues en que hay valores, como orientaciones culturales, y criterios bien particulares de evaluación para propuestas teóricas, en el ámbito de una agrupación de investigadores en pos de la verdad, pero no por ello debemos inferir que la única actitud posible frente a tan enriquecedora y compleja diversidad sea la de "comprender que toda acción individual y, en último término, la vida entera -a condición de que no fluya como un fenómeno de la naturaleza, sino que sea llevada con plena conciencia- no constituye más que una cadena de decisiones últimas, gracias a las cuales el alma escoge su propio destino..." Debido a esto resulta que para la sociología comprensiva dicha pregunta no puede sino responderse apelando a una decisión irracional. Si bien podemos "discutir" posiciones valorativas empero *no podemos elegir la estrella*, esto es, no es posible otorgar el rumbo que brinde orden a nuestra labor (por ejemplo, en el seno de una particular comunidad de investigadores) con base en postulados científicos verificables empíricamente. Y esto es correcto solamente en lo relacionado con la ineficacia de la ciencia para brindar sentido a nuestros actos, pero del todo erróneo si de ello se infiere la imposibilidad de someter a examen racional la legitimidad de los valores en pos de una selección posible. Ya he señalado por qué ciertamente no se deben inferir valores a partir de "hechos." Ahora, al reformular la pregunta, como he dicho, se ha de antemano aceptado lo que se intenta probar. Pues no sólo ésta adquiere sentido merced al presupuesto de un contexto discursivo, sino que también se ha dado por sentado que es mediante una discusión en la que se diriman argumentos en pos de un consenso (en la

práctica inalcanzable) como podríamos dar respuesta a la interrogante –que emerge para este momento como lo que realmente es: una *petición de principio*.

Excurso. Breve consideración crítica sobre el concepto de objetividad científica en la *investigación fenomenológica de las estructuras del mundo de la vida* –teniendo presente la influencia de la sociología comprensiva en ella.

Para la sociología reconstructiva de Schütz todo nuestro conocimiento es hipotético, pues “supone construcciones conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento.”¹⁹⁸ Desde luego esto incluye al acervo científico. De esto se deduce que los hechos, tal y como los observamos o experimentamos sencillamente no existen –bajo el supuesto de que se podrían captar de forma directa (digamos, sin intermediarios). No serían más que un manojo caótico e incoherente de sucesos sin ninguna relación entre sí. Todo “hecho” es observado a la luz de un marco teórico previo, marco que presupone al lenguaje y éste, a su vez, conceptos y categorías gracias a los cuales es posible describir los “hechos” y hacerlos comprensibles, significativos, otorgándoles un molde teórico con el que puedan acoplarse con mayor o menor éxito al proponer explicaciones que tiendan a ser cada vez más convincentes. Weber ya había enfatizado lo anterior al señalar que todo trabajo “tiene otro supuesto necesario en el orden de lo científico: el del resultado que con él se pretende obtener, en el sentido de lo que es digno de saberse.”¹⁹⁹ ¿Y qué es digno de saberse?: lo que el científico selecciona con base en cierta teoría previa. Detrás de toda observación siempre subyace un marco teórico, un punto de referencia y una terminología conceptual que nos antecede y nos permite argumentar a cabalidad –es decir, con sentido- lo que se ha observado. La sociología comprensiva afirmó que “no hay ciencia que carezca de supuestos previos” –y éstos comportan una relevancia que no es estrictamente teórica sino, sobre todo, axiológica: Weber (siguiendo a Rickert) distingue las ciencias de la cultura de las abocadas a lo natural, abogando por la autonomía valorativa de la sociología, ya que la investigación emprendida en éste rubro deberá tener *sus particulares premisas normativas*: de ahí que se distinga entre la ética y la ciencia en pos de una explicación causal que separa al sujeto que investiga de su objeto por describir.

Tomando en cuenta este presupuesto metodológico, que concierne al problema de la objetividad científica, se puede afirmar enseguida que el objetivo principal de la sociología para el maestro vienés se sintetiza muy bien en el título de su obra fundamental: *la construcción significativa del mundo social*. Una descripción fenomenológica muestra que ya siempre uno ha presupuesto “que otros hombres existen en este mundo mío y, en verdad, no sólo de manera corporal y entre otros objetos, sino más bien dotados de una conciencia que es esencialmente igual a la mía. Así, desde el comienzo, mi mundo cotidiano no es mi

¹⁹⁸ A. Schütz, *El problema de la realidad social*, (1962), Primera parte. “Sobre la metodología de las ciencias sociales”, Capítulo 1. “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana” Sección I. “Introducción. Contenido de la experiencia y objetos de pensamiento”, 1. “Las construcciones del sentido común y del pensamiento científico”, p. 36.

¹⁹⁹ M. Weber, (1919), *opere citato*, “La ciencia como vocación”, p. 209.

mundo privado, sino más bien un mundo intersubjetivo; *la estructura fundamental de su realidad consiste en que es compartido por otros.*"²⁰⁰

En el mundo de la vida se desenvuelve el conjunto de interacciones llevadas a cabo en el seno de las agrupaciones sociales. Resulta verdaderamente fantástico el hecho de que las personas actuemos o nos conduzcamos ya siempre con base en la presuposición no explícita de su relevancia, de su efectividad. Lo cierto es que tal saber constituye la condición misma de posibilidad para nuestros actos (ya sea en la vida diaria o en ámbitos finitos de sentido, como una comunidad de investigadores bien especializada) e, inclusive, para nuestra propia existencia. Así, por ejemplo, al enfatizar el papel de la *situación biográfica* Schütz afirma que en "cualquier momento de su vida diaria el hombre se encuentra [...] en un medio físico y sociocultural que él *define* y dentro del cual ocupa una posición, no sólo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su *status* y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica."²⁰¹ La situación social de los individuos resulta estar condicionada por factores biográficos que influyen en su interpretación del mundo: ésta se transfigura en las interpretaciones de cada uno de los actores con base en su específica, única y particular biografía. *Y todo esto no afecta, como veremos, su concepción sobre la objetividad científica en la sociología.* El objetivo de ésta, y con base en el trasfondo filosófico de la fenomenología es, por tanto, la indagación de los presupuestos de tal carácter interpersonal propio del sentido común mediante un análisis descriptivo de las tipificaciones. Pues todas "las experiencias y todos los actos se fundan en las estructuras [que proporcionan significación.] Toda decisión introduce más o menos explícitamente, además del actor, una serie de [presupuestos que le otorgan sentido.]"²⁰²

Este basamento significativo que presente y exponga en sus detalles el conjunto de informes empíricos del sociólogo tampoco nos está ya "dado" sino que son los mismos investigadores quienes lo sacan a la luz al seleccionar las observaciones que se realizan durante los análisis descriptivos. Ahora bien, en las ciencias naturales los datos empíricos poseen sentido *sólo dentro del dominio propio de esa* vertiente de la ciencia. Digámoslo así: para sus objetos de estudio, esto es, las moléculas, los átomos las galaxias o lo que sea, *dicho ámbito de estudio no significa nada en absoluto.* Pero en la sociología sucede algo distinto. Para el científico social...

"...su campo de observación [...] no está esencialmente inestructurado. [Más bien] tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Éstos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él. *Los objetos de pensamiento construidos por los expertos en ciencias sociales se refieren a los*

²⁰⁰ A. Schütz y T. Luckmann. *Las estructuras del mundo de la vida.* (1973), Capítulo 1. "El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural". Sección (A) "El mundo de la vida como fundamento inquestionado de la concepción natural del mundo", p. 26. Añadí las cursivas.

²⁰¹ A. Schütz. (1962). *opere citato*. Primera parte. Capítulo 1. Sección II. "Construcciones de objetos de pensamiento propias del sentido común". 1. "El conocimiento de sentido común que tiene del mundo el individuo es un sistema de construcciones de su tipicidad". p. 40 y ss. Dicho sea al paso: el autor alude a la manera como sea definida una situación con base en el teorema de W.I. Thomas. Añadí las cursivas.

²⁰² A. Schütz y T. Luckmann. (1973). *opere citato*. Capítulo 3 "El conocimiento del mundo de la vida". Sección (B) "La significatividad". 1. "El conocimiento, la significatividad y el ejemplo de Carnéades", p. 183.

objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basa en estos objetos."

Se trata de conocimiento seleccionado con anterioridad por generaciones pasadas. las cuales han elaborado *tipificaciones e idealizaciones* que ahora le son imprescindibles a cualquiera como orientaciones que guían su conducta junto con la de sus coetáneos. Así, por ejemplo, hay una *reciprocidad de perspectivas* que posibilita las interacciones. Con este argumento, Schütz coloca al discurso del sociólogo en una dimensión de sentido distinta al del mundo de la vida, pero no completamente ajeno a éste. La argumentación sociológica es equiparable a una red de significados que se proponen aprehender el plexo de tipificaciones que dan cauce a las acciones sociales en la vida cotidiana. Los sociólogos pueden basar sus ideas y estudios en una serie de conceptos y categorías reflexivo, especializado, que sólo los expertos pueden utilizar. Pero sus puntos de vista publicados y discutidos no se refieren en el fondo más que a otro tipo de idealizaciones que son en cambio tácitas, de las que ni siquiera se advierte su efectividad en el transcurso de la vida diaria; por tanto las...

"...construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, *construcciones de segundo grado*, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia."

Pero ¿qué tipo de idea sobre la objetividad científica se desprende de esta situación? ¿cuál es la forma como el científico social debe proceder tomando en cuenta lo planteado? ¿cómo es posible que el sociólogo pueda aprehender tales presuposiciones? ¿en dónde radica la objetividad de la investigación sociológica que le permite ser conciente de dicho trasfondo? El autor por desgracia responde a estas preguntas bajo el amparo de las reflexiones metodológicas de la sociología comprensiva. Persiste la férrea separación entre la ciencia y la ética —amén de que se mantiene la suposición según la cual, por una parte, hay investigadores y, por otra, objetos por analizar. En el trabajo de Schütz el método sociológico por desgracia se arrincona en una concepción ingenua, angelical, acerca de la validez o legitimidad de los estudios y análisis emprendidos, en la que se acentúa el papel de un observador aislado, contemplativo, *al margen* de los social. Ya que la...

"...actitud del especialista en ciencias sociales es la de un mero observador neutral del mundo social. No toma parte en la situación observada, que no tiene para él interés práctico, sino solamente cognoscitivo. Aquella no es el teatro de sus actividades, sino sólo el objeto de su contemplación: no actúa dentro de ella, vitalmente interesado en el resultado de sus acciones, con esperanza o temor frente a sus consecuencias, *sino que la contempla con la misma distante ecuanimidad con que el especialista en ciencias naturales observa los sucesos de su laboratorio* [...] Al resolverse a adoptar la actitud neutral de un observador científico [...] el especialista en ciencias sociales *se separa de su situación biográfica dentro del mundo social*. Lo que se presupone en la situación biográfica de la vida cotidiana *puede hacerse discutible para el científico, y viceversa*: lo que en un nivel puede parecer muy significativo puede no serlo en absoluto en el otro. El centro de orientación cambia radicalmente, y con él la jerarquía de planes y proyectos."²⁰³

²⁰³ A. Schütz, (1962), *opere citato*, Primera parte, Capítulo 1, Sección I, 2. "Estructura particular de las construcciones de las ciencias sociales", p. 37-38 y Sección IV "las construcciones de objetos de pensamiento en las ciencias sociales", 2. "El especialista en ciencias sociales como observador neutral" p. 62 (respectivamente) —añadí las cursivas.

Así, la estructura de significados del científico es ajena y distante a la del mundo de la vida —pues éste constituye en cambio el objeto de su indagación. El sociólogo debería poner entre paréntesis su acervo intelectual, su especialización, al interactuar en la vida diaria —al menos cuando no se propone investigar su “objeto” de estudio, pues su labor como experto exigiría adentrarse en las relaciones de la vida diaria pero orientado por un sistema “totalmente distinto” de significados. Su afán “desinteresado” por la verdad es incompatible con su respectiva y particular situación biográfica. Para él ésta no debe interferir en su tarea como científico. Cabe agregar en este mismo lugar que la reflexión fenomenológica puede precisamente entenderse como la búsqueda de la piedra de toque en nuestra forma de adquirir conocimiento: gracias a ella la imparcialidad en la selección de los hallazgos y análisis emprendidos estaría garantizada. Mas ya ha quedado claro en el ámbito de la filosofía de la ciencia que no es posible justificar, ni siquiera recurriendo a la intuición fenomenológica (reducción trascendental, reducción eidética), nuestros barruntos gracias a los cuales vislumbramos lo real. Asimismo, la fenomenología afirma que las percepciones abocadas a la esencia son nuestras principales herramientas para entrever la realidad; llevadas a cabo en y desde la conciencia, en la que ocurre ‘la identidad entre apariencia y ser’. Pero esta manera de proceder es a nivel individual, por lo que es opuesto a la posición esgrimida arriba en cuanto al carácter interpersonal de la tarea científica.

En fin. *Las breves consideraciones de este excursus muestran que tomar en cuenta o tan sólo ser concientes del ineludible papel del doble marco de sentido inherente a las ciencias sociales es únicamente una condición necesaria mas insuficiente para construir una idea sobre la objetividad sociológica con mayor alcance.* Pues tampoco basta, claro está, aceptar que los “hechos” presuponen ya siempre marcos teóricos y valorativos que les brindan inteligibilidad si no se acepta asimismo que ello otorga a su vez sentido a las distintas situaciones en la vida cotidiana al definirse de tal o cual manera dicho ejercicio (lo que trae consigo la relevancia política de la sociología). Tanto el análisis funcional-estructural como la sociología comprensiva mantuvieron la distinción entre la política y la ciencia, entre los “hechos” y los valores. Durkheim sostuvo que la ciencia ciertamente podía iluminar la conducta: sus resultados deberían ser puestos en práctica mediante reformas políticas. Weber, a su vez, mantuvo que la ciencia podía ayudar a comparar posibles soluciones políticas concretas, que podía arrojar elementos de juicio con el fin de extender el horizonte de alternativas de acción institucional y, sin embargo, enfatizó siempre la tesis sobre la ‘perpetua lucha de los dioses’, arrojando por la borda cualquier decisión racional (es decir, alcanzada mediante argumentos en un proceso de crítica interpersonal) al elegir normas y valores y abrazando un subjetivismo irracional, extremo, completamente asocial y ajeno a la historia.

CONCLUSIONES

A continuación examino, a manera de conclusión, el problema del vínculo o nexo entre la meditación filosófica, el ejercicio del historiador y la investigación sociológica abocada al ámbito científico; lo hago brevemente poniendo énfasis en el intento de anular la distinción entre el contexto social e histórico de la génesis y el terreno del examen sobre la validez entre distintas y opuestas tentativas teóricas. Considero que el mayor homenaje que podemos rendir a nuestros maestros estriba en criticar sus ideas. Por ello las objeciones que planteo a la obra de T.-S. Kuhn de ningún modo tienen un carácter destructivo. Presupongo que la toma de conciencia histórica constituye un logro del que sencillamente no podemos prescindir. Empero sugiero una interpretación alternativa acerca de las reflexiones de este pensador: mirar con otros ojos algunos aspectos de su obra y aprender de sus ideas de forma tal que sea posible mantener o resguardar la brecha que separa a la génesis de la validez. Así, cabe formular esta pregunta: *¿es posible mantener tal distinción sin caer de nuevo en la concepción heredada del positivismo lógico?* El camino trazado por Kuhn no es algo a lo que resulte posible renunciar, mas sí creo pertinente el contemplar sus hallazgos como una aguda meditación acerca de las condiciones sociales e históricas de posibilidad para el cabal desempeño de la crítica interpersonal.

Al intentar disolver la distinción entre el problema de la validez del saber científico y el de su génesis social e histórica se deja de tomar en cuenta precisamente el problema de la objetividad en la ciencia: ¿por qué dicho saber tendría que resultar válido no sólo para mí sino para quiensea? Se descuida, por ende, el problema de la verdad —entendida ésta como el *posible* consenso último universal alcanzado con base en la anticipación contrafáctica de una comunidad ilimitada de interpretación lingüística.⁹⁸ Decimos que un juicio es *objetivo* si resulta posible justificarlo examinando su legitimidad, lo cual significa que de ninguna manera puede identificarse con una creencia personal (o con un acuerdo alcanzado en una situación bien acotada históricamente) sino que, por el contrario, se refiere a lo que *todos* tendríamos que aceptar —de modo tal que logremos aludir a la *imparcialidad* de tal aserto. Desde luego, la noción de verdad a que aludo constituye una idea regulativa que, por su propia definición, resulta ciertamente inalcanzable. Su relevancia radica en proporcionar orden y coherencia *sin* confundir empero unidad con identidad.

Como una genial tentativa de otorgar una clara y definitiva respuesta a la pregunta formulada, en *La crítica de la razón pura* se establece que hay un marco categorial

⁹⁸ No se trata de que lo racional deba identificarse con un consenso alcanzado *aquí y ahora*. Podemos diferir en nuestros puntos de vista y además puede afirmarse que el desacuerdo ciertamente será racional *siempre y cuando* nos hayamos cuestionado antes acerca de lo que nos *une*. La base de tal unidad radica en que, por un lado, nuestras respectivas ideas (que se cristalizan en propuestas teóricas, programas de investigación científica, paradigmas, interpretaciones de la realidad, etc.) son siempre *fallibles* y, por otro, en que es gracias a la crítica en pos de la verdad como podemos dar cuenta del avance en la ciencia —*sin recurrir con ello a la racionalidad algorítmica*.

Debe notarse que al *aceptar* lo que se plantea en la pregunta formulada hemos ya *convenido* tácitamente en distinguir la génesis de la validez, ya que ésta se refiere no a lo que conozcamos *aquí y ahora*, sino a un consenso último inalcanzable; en cambio, un acuerdo particular siempre puede ser erróneo y susceptible de mejora. La reserva falibilista siempre viene acompañada de un meliorismo.

intrínseco al ser humano que posibilita la "marcha segura de la ciencia"; con el fin de contrarrestar el escepticismo su autor plantea que inclusive el principio de causalidad es inherente y consustancial al entendimiento del hombre: es atemporal, ahistórico, ajeno a cualquier circunstancia social específica.⁹⁹ Forma parte de la "unidad original sintética de la apercepción." Por ello se propuso *probar* la existencia del mundo externo como remedio frente al idealismo subjetivo —que amenazaba, en su opinión, con destruir la ciencia, es decir, su validez racional, su objetividad. En contra tanto de la teoría de la verdad en la que se plantea la adecuación entre los juicios y los hechos, como a un empirismo desmesurado (que atenta contra sí mismo), mostró que el marco categorial que permite la investigación de los objetos de la experiencia posible (deslindándose así de la metafísica dogmática en la que predomina una relación objeto-objeto, y sustituyéndola por una filosofía crítica de la conciencia en la que se expone un vínculo entre un sujeto y el objeto que se pretende estudiar) es también lo que posibilita a su vez la objetividad de la experiencia. O en otros términos: aquél marco categorial es la condición de posibilidad de la tarea científica cuando ésta investiga los objetos de la experiencia posible (pues si se intentara rebasar estos límites se incurriría en antinomias) y, asimismo, garantiza la validez misma de sus resultados. De ahí que Kant identifique la ciencia con los llamados juicios sintéticos *a priori*, que si bien forman parte de la experiencia al mismo tiempo se sustraen a ella. Paradójicamente esta metafísica depurada que se presenta como una meditación sobre el fundamento del saber científico no sólo mantuvo un papel estrictamente regulador sino que también fue *constitutiva*, retornando con ello al dogmatismo (esto se expresa como una franca contradicción entre el aserto sobre el carácter incognoscible de la "cosa en sí" y la supuesta "certeza" alcanzada por la ciencia de su tiempo merced a su entramado de categorías no contingente que la posibilita y le proporciona *prima facie* validez universal, apodíctica); y el motivo de esto consistió en que el pensador identificó la objetividad con la exigencia de justificar *por qué se debiera elegir una tentativa teórica frente a otras*.

Ya tanto para el racionalismo cartesiano como para el empirismo de Bacon el filósofo, como garante de la racionalidad científica, tendría que indicar pautas, reglas o criterios metodológicos con el propósito de que los científicos pudieran seleccionar sin ambigüedad tal o cual propuesta teórica y, así, rechazar las demás como inadecuadas. El filósofo tendría que establecer *cómo* y *cuándo* se tendrían que elegir las teorías garantizando el avance de la ciencia y, sobre todo, la certeza de sus resultados. El idealismo trascendental no se pudo sustraer a esta misión normativa tradicional de la epistemología pues aún supuso que la validez de los éxitos alcanzados por la ciencia de su tiempo dependía de que la relación causal estuviera sustentada gracias a la estructura de categorías inmutable que permitía el estudio de los objetos de la experiencia posible porque de lo contrario la ciencia misma sucumbiría frente a las objeciones del escéptico, esto es, frente al pertinaz idealismo subjetivo que reducía la necesidad causal intrínseca a los entramados teóricos al simple hábito y a la frágil costumbre, o sea, al abismo de la contingencia. Con todo, se ha argumentado —desde la década de los años treinta— que si bien hay siempre un marco teórico *a priori* como condición de posibilidad para la recopilación y estudio de los informes empíricos, ello no significa sin embargo que no pueda ser erróneo. Se puede así

⁹⁹ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, (1781), II. Metodología trascendental, Sección primera: La disciplina de la razón pura, Capítulo II: La disciplina de la razón pura respecto de su uso polémico —De la imposibilidad de calmar con el escepticismo la razón pura en desacuerdo consigo misma, p. 723 y ss.

aceptar la objeción de Hume al principio de causalidad y, con todo, salvaguardar la principal preocupación del filósofo de Königsberg si se abandona *no la pregunta -y, por tanto, tampoco la separación a que me refiero en el título del presente trabajo- sino su inaceptable respuesta al problema de la validez en la ciencia y se identifica tal legitimación con la crítica interpersonal en pos de la verdad. Con ello se supera al paso el viejo dualismo sujeto-objeto (teoría-observación) al tiempo que se identifica la racionalidad con los procesos públicos de examen sobre la validez *sin suponer que algún conjunto de reglas logre asegurar la selección entre distintas e incompatibles interpretaciones de la realidad.*¹⁰⁰ La reflexión filosófica puede así dar cuenta del avance científico sin permanecer enclaustrada en la vieja tradición normativa propia de la epistemología. Con todo, la lógica de la investigación suscitó airadas objeciones desde el principio y *con toda razón*; algunas acaso disparatadas, otras en cambio del todo pertinentes. No es posible profundizar en ellas en este momento; aquí más bien me concentraré en lo que me parece es la principal reticencia cristalizada en el intento de abolir la distinción entre el llamado contexto de justificación y la multifactorial y explosiva historia externa. Pues al tratar de hacer esto los defensores de esta tendencia se proponen replantear la noción misma de *racionalidad... mas ¿lo consiguen?**

No considero que la llamada filosofía de la ciencia orientada históricamente logre dar cuenta de la objetividad durante el trajín científico anulando aquella distinción porque al referirse a esto no consigue más que anteponer la creativa y audaz exploración heurística de todas las potencialidades de la matriz disciplinaria en que se esté trabajando (con el propósito de cosechar éxitos o hallazgos empíricos), suscitando una discusión interpersonal en la que se realiza un aprendizaje receptivo, al examen crítico sobre la legitimidad entre distintos y opuestos programas de investigación científica. Es evidente que al proceder así no se hace justicia a la pregunta de Kant arriba mencionada: el núcleo deontológico (entendido éste como el presupuesto normativo regulador del comprender válido: *¿qué es la verdad no sólo para mí sino para todos?*) inherente a ella se suprime anteponiendo en cambio la contextualización en lo que respecta inclusive al problema de la validez misma del saber. Hay tres aspectos de esta tendencia en los que me ocuparé brevemente en lo que sigue.

a) Se afirmó que en el transcurso de una revolución científica el estudioso "puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mismo mundo cambia con ellos."¹⁰¹ Las cosas permanecen igual y, sin embargo, tras un cambio revolucionario los investigadores viven en un mundo diferente. Ocurre algo semejante a un "*switch gestalt*"; con esto el historiador afirma que si aceptamos la tesis acerca de la inconmensurabilidad entonces deberá también resultar claro que la comunicación entre investigadores cuyas respectivas interpretaciones de la realidad no puedan traducirse entre sí (debido a que la estructura taxonómica mediante la que recortan el mundo es en cada caso distinta) no podrá más que ser parcial. De ahí por cierto que se enfatice el papel de la *persuasión* más que el del examen público sobre la validez.¹⁰² Empero pronto se criticó esta tesis señalando que si

¹⁰⁰ Cfr. K.-R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, (1934), Primera Parte: Introducción a la lógica de la ciencia, Capítulo I.-Panorama de algunos problemas fundamentales, Sección 8: Objetividad científica y convicción subjetiva, p. 43 y ss.

¹⁰¹ T.-S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, (1962), Capítulo X. Las revoluciones como cambios del concepto del mundo, p. 176 y ss.

¹⁰² T.-S. Kuhn, (1962), *opere citato*, "Posdata: 1969", 5: "Ejemplares, inconmensurabilidad y revoluciones", p. 302 y ss.

un programa teórico de investigación fuera inconmensurable no sólo sería distinto, sino que también sería ininteligible.¹⁰³ Sería tan significativo como un ruido. A lo cual se respondió que traducir no significa comprender: si bien se presentan serias dificultades al querer traducir los presupuestos ontológicos de una matriz disciplinaria a los términos de otras propuestas teóricas alternativas (como si hubiese un lenguaje de observación neutral, puro, independiente de nuestras cavilaciones) no obstante es posible *comprender* sus respectivas maneras de afrontar o encarar los problemas peculiares que intentan solucionar. De no ser así tampoco se podría explicar la tarea del especialista en historia de la ciencia. Al plantear esto Kuhn se ha comprometido con lo que la Doctora Pérez Ransanz ha denominado un "principio de inteligibilidad universal".¹⁰⁴ El problema se presenta a mi parecer tan pronto nos preguntamos *cuál* pueda ser el *status* de dicho principio.

La vertiente hermenéutica en el trabajo del representante más prestigioso del giro histórico-lingüístico en la filosofía de la ciencia se expresa muy bien cuando Kuhn mismo nos narra un suceso fundamental durante su labor. Al estudiar con calma los escritos de Aristóteles sobre física se percató de que habían dos opciones: *i*) o suponer que el gran pensador vivía en el error y considerar sin más que como científico había fracasado, pues desde tal perspectiva, a saber, la de un lector que no toma en cuenta su propia situación histórica y que pretende saber más del otro de lo que *ese otro* sabía de sí mismo en su propia circunstancia, en su peculiar contexto histórico, las ideas y reflexiones del estagirita únicamente podían contener tonterías y desvaríos; *ii*) o aceptar que hay otro camino -mucho más fructífero para el historiador- en el que la cuestión principal se sintetizaba de la siguiente manera: *¿por qué una persona tan inteligente y capaz llegó a esgrimir y tomar en serio estos puntos de vista?* Dicha pregunta lo condujo rápidamente a la noción de *inconmensurabilidad*. Se presentan así términos utilizados por los antiguos para los que no hay referentes en la actualidad.¹⁰⁵ No es posible emprender un diálogo suponiendo que el interlocutor está equivocado: hay por ende que someter a examen nuestros propios y soterrados prejuicios antes de pretender que el otro vive en el error. Para dialogar se requiere advertir nuestros propios límites. El historiador puede atribuir sentido a visiones del mundo pasadas contextualizando la forma como los términos en éstas eran utilizados, atendiendo con ello a las razones que motivaron a sus autores a considerarlas con seriedad

¹⁰³Cfr. Donald Davidson, *De la verdad y de la Interpretación*, (1984), Lenguaje y realidad, Capítulo 13: "De la idea misma de un esquema conceptual", (1974), p. 189 y ss.

¹⁰⁴Cfr. A.-R. Pérez Ransanz, "Cambio científico e inconmensurabilidad", (1997), p. 71; en especial consúltese la Sección 4: "Inconmensurabilidad y comprensión", p. 84. Este trabajo apareció en la compilación de A. Velasco titulada *Racionalidad y cambio científico*. También debe cotejarse ciertamente esto con el ensayo de T.-S. Kuhn: Capítulo 2. "Commensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", (1983), que aparece en una recopilación de 1989: *¿Qué son las revoluciones científicas?*, p. 95 y ss.

¹⁰⁵Nuestro cielo es distinto al de la Grecia antigua porque nuestras respectivas estructuras taxonómicas, con base en las que ordenamos y brindamos significado a los conceptos (patrones de semejanza y diferencia), varían: son inconmensurables. Así, para "los griegos los objetos celestes se dividían en tres categorías: estrellas, planetas y meteoros. Nosotros tenemos categorías con esos nombres, pero lo que ellos ponían dentro de esas categorías era muy diferente de lo que nosotros incluimos en ellas. El Sol y la Luna se encontraban en la misma categoría que Júpiter, Marte, Mercurio, Saturno y Venus. Para ellos, estos cuerpos eran iguales los unos a los otros y diferentes de los miembros de las categorías de estrella y meteoro. Por otro lado, ellos colocaban a la Vía Láctea, que para nosotros está poblada de estrellas, en la misma categoría que el arco-iris, los anillos que circundan la Luna, las estrellas fugaces y otros meteoros." Este pasaje se encuentra en el trabajo de T.-S. Kuhn titulado "Las ciencias naturales y las humanas", que apareció traducido por Fernando Castañeda en el número 19 de *Acta Sociológica*, p. 14.

en un periodo histórico específico. Y esta actividad no viene acompañada de la traducción sino de un proceso hermenéutico de aprendizaje.

Lo que me importa argumentar es que la comprensión (tanto en lo que se refiere a la tarea del historiador como al aprendizaje de los investigadores en relación a sus tentativas teóricas) constituye tan sólo un momento del ejercicio de la ciencia. Es indispensable aprender, mediante un ejercicio interpretativo, la manera como otros dan cuenta de lo real, pero afirmo que esto se haya supeditado a -y depende en todo caso del- proceso social de examen sobre la *legitimidad* de tales imágenes del mundo. La comprensión es un requisito previo *necesario* -mas *no suficiente*. Pero dudo que Kuhn hubiera podido suscribir esto. Por tal motivo considero que a partir del antes mencionado principio de inteligibilidad universal se requiere extraer una reserva falibilista (cuya índole sería normativa) para asumirlo como una condición de posibilidad del comprender válido, justificado (y no sólo del comprender siempre de modo diferente); con ello se podría ya aludir al problema de la verdad -y en consecuencia al posible progreso en la comprensión.

b) Al contrastar sus puntos de vista con los de la llamada lógica de la investigación el historiador modificó sus ideas en lo que respecta al cambio revolucionario. Por una parte se planteaba una especie de conversión religiosa y, por otra, se afirmaba que el cambio radical se realizaba mediante la crítica interpersonal en pos de la verdad. Kuhn se deslindó de lo primero pero le reprochó al racionalismo crítico el seguir suponiendo ingenuamente que hay una brecha nítida entre la teoría y la observación al pretender que pudieran haber experimentos cruciales inequívocos, pues eso indicaba con claridad que para el filósofo vienés en aquella descansaba la objetividad del saber, esto es, el trasunto del progreso o avance científico. Para el historiador es también a partir de tales supuestos de donde se puede deducir la insistencia (filosófica) en separar y distinguir el contexto de justificación, por un lado, y el área social e histórica del origen de las tentativas teóricas, por otro - además de que con ello la lógica de la investigación continuara también defendiendo la bondad y exactitud metodológica que un criterio formal de verosimilitud (refractario al tiempo) aportaría para asegurar así la selección entre distintas propuestas teóricas. En suma, se le objeta el que permanezca aferrada a la vieja tradición normativa en epistemología. Por el contrario, el historiador alude claramente a lo anterior cuando renuncia a una noción algorítmica acerca de la racionalidad en la ciencia. Ahora bien: ¿cuál es entonces la posición de Kuhn?

Plantea que hay valores o parámetros cuya repercusión es necesaria e ineludible en lo que concierne a la manera como los investigadores consideren adecuado proseguir con su labor, ya sea buscando la innovación o explorando con tenacidad el potencial de su sistema teórico -no entendiendo tales decisiones como si las tomara "la comunidad" en su conjunto, creyendo que exista algo así como un sujeto colectivo, sino aceptando que la interpretación misma de esos valores involucrados en las decisiones puede variar.¹⁰⁶ De esto se deriva la importancia que tiene la distribución de riesgos entre quienes se dedican a la investigación (pues si no fuera así la ciencia se petrificaría), por una parte, y la relevancia que tienen incluso factores externos sociales e históricos en la ponderación de las virtudes o defectos de un entramado teórico, por otra. El juicio de los científicos se lleva a cabo en una circunstancia (política, pasional, afectiva, religiosa, sexual, económica) concreta y las reglas en modo alguno se encuentran separadas de sus aplicaciones. De ello se infiere la

¹⁰⁶ Del mismo autor, consúltese de *La tensión esencial*, (1977), en la Segunda Parte: Estudios metahistóricos, el Capítulo XIII: "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías", p. 345 y ss.

importancia de un juicio prudencial, sensible a la contingencia intrínseca a una situación particular, específica, es decir, de una especie de tacto en sintonía con la complejidad inherente a un vasto caudal de aspectos imbricados en toda decisión y que vuelve ilusorio cualquier conjunto abstracto de normas que pretenda sustraerse al tiempo. Veamos.

Para solucionar el problema de la objetividad, habiendo abandonado el deslinde entre la génesis y la validez, Kuhn tiene que subrayar la efectividad de factores externos que en verdad condicionan las decisiones de cada científico, pero aquí el juicio prudencial carece de guía, de orientación, de sentido: todo parece desembocar en un conjunto de decisiones cuyo principal -o único- criterio estriba o descansa en la capacidad o eficacia técnica que logre desarrollar la matriz disciplinaria durante la resolución de rompecabezas (*puzzles*) al calor de la ciencia normal. Precisión, adecuación empírica (coherencia), simplicidad, alcance, fecundidad... todos estos valores no significan más que un elogio a la resolución técnica de problemas si no se advierte cuál es el papel de la verdad.¹⁰⁷ El juicio prudencial no garantiza en modo alguno que si se realizara tal o cual selección entre distintas opciones teóricas no se esté incurriendo en el error. Si se eligiera con el más fino tacto una propuesta teórica ello no significaría sin embargo que ésta sea verdadera; y ello implica a mi juicio que la crítica en pos de la verdad debe orientar al juicio prudencial. No tomar conciencia de esto significa poner las cosas al revés. De ahí que me sea indispensable subrayar de nuevo la cuestión acerca del objetivo de la ciencia.

c) Y en este orden de ideas tampoco se abandona el papel normativo en la tarea del historiador-filósofo. Kuhn puede plantear normas como las mencionadas antes pero sólo *después* de haber descrito cómo se conducen "realmente" los investigadores con base en los estudios históricos. De esto se desprende una teoría pluralista acerca de los objetivos de la actividad científica, pues éstos siempre dependerán de la circunstancia histórica particular a que nos aboquemos en la indagación. Aquí se presentan dos problemas. El primero de ellos proviene de la crítica, que Hempel planteó al historiador durante un debate, en relación a que con lo anterior no se puede explicar por qué los mecanismos de evaluación pasados tendrían que ser semejantes en el futuro -y tampoco se justificaría el que se considere cierto objetivo como el característico de la ciencia y no otro.¹⁰⁸ Kuhn responde a tales objeciones que los *desiderata* están justificados (o sea, no son contingentes sino *necesarios* en un aspecto relativo al lenguaje) porque sin ellos se tendría que modificar no sólo nuestra imagen de la ciencia históricamente descrita -en sus aspectos "esenciales"- sino todos los ámbitos a su alrededor, pues lo que conocemos como 'ciencia' es algo inseparable de lo que

¹⁰⁷ A mi juicio la cláusula que exige evitar la proliferación excesiva de hipótesis *ad hoc*, al menos que sean independientemente contrastables e incrementen con ello el contenido informativo, *explica* la autonomía de la ciencia frente a la técnica -aunque no sea empero *suficiente*. Pues si aceptamos que la probabilidad de una hipótesis universal es siempre igual a cero, entonces a partir de tal presupuesto podemos inferir que, tanto mayor sea la probabilidad de un programa de investigación, tanto menor será al mismo tiempo su contenido informativo.

Ahora bien, si la exploración creativa y audaz del potencial heurístico es ciertamente incompatible con la eficacia técnica, pero al mismo tiempo se deslinda del problema de la validez, entonces tarde o temprano se intentará sustentar la pertinencia de la actividad científica en la funcionalidad técnica. Y hay al menos un sentido en el que no resultan del todo antagónicos, pues el aprendizaje receptivo tiene límites; se realiza sin la garantía de que siempre habrán éxitos empíricos. Y, mientras tanto, al calor de la ciencia normal, con la tenacidad y paciencia puestas en la matriz disciplinaria, la estabilidad recursiva se *engarza* perfectamente con la muy probable eficacia técnica. No se trata de que se elija ésta frente a la ciencia normal, sino de que una y otra se vuelven hasta cierto punto interdependientes.

¹⁰⁸ T.-S. Kuhn, (1989), *opere citato*, Capítulo 3. "Racionalidad y elección de teorías", (1983), p. 137 y ss.

son el 'arte', la 'filosofía' o la 'política'. Lo que conocemos como 'ciencia' es un concepto *relacional*: su identidad depende del contraste con lo que no pertenece a su ámbito. Su identidad, como la de cualquier otra orientación cultural, es producto de la diferencia. Empero a esto se puede responder sencillamente de la siguiente forma: si supiéramos qué es la realidad entonces no sólo no habría ciencia, sino que tampoco habría arte ni filosofía.

Ahora, ¿qué justifica la noción actual de ciencia, o sea, las reglas del juego del lenguaje disciplinario relevante? El historiador responde: el éxito, la funcionalidad. El problema con esta respuesta es que su autor no parece percatarse de que puede haber estabilidad funcional en el error. Junto con lo esbozado en el inciso anterior, se da por sentado que el especialista en historia se dedica de lleno a *describir* cómo se lleva a cabo "realmente" el ejercicio de la ciencia con el firme y loable propósito de que *después* especifique normas atendiendo al éxito en la resolución de *puzzles*.¹⁰⁹ El problema a mi juicio es de nuevo el que sigue: dado que siempre puede ocurrir que haya estabilidad y eficacia técnica en el error, lo racional *no* puede identificarse con lo exitoso *hic et nunc*. Me parece que se comete una petición de principio en lo que respecta a la tarea del sociólogo: se asume de antemano lo que tendría que ser el motivo de la investigación, además de que se yerra al no advertir el doble marco de sentido inherente a la tarea propia tanto de la historia como de la sociología de la ciencia. Los problemas teóricos (metodológicos o filosóficos) son *constitutivos* a los resultados de la indagación histórica: éstos reciben su impronta como si de una huella digital se tratara.

Por otra parte, tomando en cuenta ahora el segundo llo (que por cierto se desprende del que antes abordé), si la ciencia tuviera que estar acompañada de la crítica, entonces ¿qué presuponemos al argumentar? Al responder a esta cuestión se vuelve posible sustentar un núcleo de universalidad que, al menos por ahora, se sustraiga a un contexto histórico determinado con base en la prueba pragmático-formal sobre los presupuestos necesarios de la argumentación plena de sentido. Quien argumenta *lleva a cabo* pretensiones de validez cuya índole es universal: al debatir se intenta convencer a *cualquier* interlocutor —y negar esto sólo ocasionaría incurrir en una auto-contradicción performativa, un tipo de disonancia entre lo que se *dice* y lo que se *hace*.¹¹⁰ Así, queda claro que la discusión misma en torno de los distintos criterios planteados para decidir cuál es el fin de la ciencia presupone la noción de verdad como idea regulativa. Recurriendo a esta reflexión se perfecciona la teoría pluralista porque se vuelve posible dar cuenta del objetivo de la ciencia en tanto que búsqueda de la verdad como a una situación para la que, por el momento, no tenemos otra alternativa (desde luego se puede *elegir* como objetivo el afán por la eficacia técnica, pero con ello se asume que éste no puede aceptarse sino tras un proceso discursivo en el que se decida optar por sus beneficios y méritos).

Cabe enseguida abordar los problemas señalados durante los párrafos anteriores si examinamos otro efecto que la disolución de la frontera entre la génesis y la validez trae

¹⁰⁹ Cfr. T.-S. Kuhn, (1962), *opere citato*, "Posdata: 1969", 7: "La naturaleza de la ciencia", p. 315 y ss.

¹¹⁰ Sobre esto consúltese de K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (1991), "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", (1987), p. 37 —especialmente véase la sección V: "Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido", p. 111 y ss. Debo aquí aclarar que Habermas ha considerado (con toda razón, a mi juicio) que los presupuestos formales de la argumentación plena de sentido deben identificarse con un programa de investigación entendido como una ciencia reconstructiva y no con un fundamento último de la ética alcanzado gracias a una filosofía primera.

consigo. Me refiero a la suposición de que la historia y la filosofía de la ciencia son ámbitos entre los cuales se realiza de continuo una mutua, fecunda y enriquecedora interacción pero que, sin embargo, mantienen objetivos diferentes. Ambas áreas difieren en sus respectivos propósitos según esta posición porque la tarea del historiador es descriptiva y por tanto se encarga de mostrar cuál es la "esencia" de la faena científica. Mi tesis en contra de esta perspectiva estriba en afirmar que es precisamente el mismo propósito el que mancomuna ambos terrenos de estudio si advertimos e identificamos antes cuál es el objetivo que tiene la sociología de la ciencia. Sostengo que éste consiste en investigar cuáles son los factores históricos que dan cauce a los procesos interpersonales de crítica en pos de la verdad.

En mi opinión es posible mantener una postura normativa que sea *procedimental* distinguiendo el contexto de la génesis de los programas de investigación científica y el del examen intersubjetivo acerca de los mismos *sin* proseguir con la vieja tradición en la teoría del conocimiento que intentaba garantizar la racionalidad recurriendo a la postulación de un conjunto de reglas fijas, refractarias al tiempo, encontradas merced al talento del filósofo, mediante las que cada científico pudiera saber con certeza *cómo* y *cuándo* seleccionar el mejor sistema teórico sin ambigüedad de por medio —por ejemplo, con base en las que nadie llegara a tener alguna duda acerca de cuál tentativa resulte más "cercana a la verdad" (pues esto último se consideraba posible independientemente de un contexto particular). Afirmando en suma que es posible esto tan pronto como identifiquemos la objetividad en la ciencia con los procesos públicos e institucionales de crítica. Así, el proceso deliberativo a través del que se elija cuál opción teórica es mejor en relación a sus competidoras seguirá siendo algo que en todo momento *dependa* de una circunstancia bien acotada histórica y socialmente. Ni el sociólogo ni el historiador ni el filósofo pueden arrogarse el derecho de establecer *qué* decisión es la correcta prescribiendo a los científicos lo que deberían hacer si desean ser racionales. Presento dos argumentos para mantener la separación entre el terreno de la validez y el de la génesis:

1.- Aceptando sin ambages que el saber es una construcción histórica no por ello se debe suponer sin embargo que el mismo sea socialmente válido *a priori*. Esto conduce a replantear el problema de la objetividad en la ciencia: el problema de la posible legitimidad, siempre tentativa, hipotética, de las interpretaciones de lo real —no sólo distintas sino también incompatibles unas con otras. Por tal motivo es erróneo abolir la distinción entre el origen de los entramados teóricos y el proceso crítico, interpersonal, de examen sobre la validez a que necesariamente *aspiran*, siempre y cuando se responda a la pregunta acerca de lo que los *une* o *reconcilia* atendiendo al papel que la investigación en el terreno de la sociología de la ciencia tiene al respecto; denomino por ello *contexto social de examen sobre la validez* al principal foco de atención en su labor.

2.- Tal clasificación comporta una relevancia eminentemente *regulativa*, puesto que con ella no se pretende en ningún momento brindar un espejo diáfano de lo que "realmente ocurre" sino que se trata más bien de proporcionar un punto de referencia heurístico cuyo principal propósito estriba en orientar la tarea científica e impedir así que se presenten implicaciones irracionalistas en la práctica. Únicamente podemos aprender de la historia de la ciencia si no creemos que al hacerlo tan sólo describimos "los hechos" tal y como se suscitan para concluir quizá que "así son las cosas." Detrás de los análisis descriptivos más concienzudos hay en todo momento, como telón de fondo, un conjunto más o menos claro de presupuestos filosóficos (no al margen de un contenido normativo) que les brindan y otorgan una orientación bien específica, cuya importancia es a la larga de índole político. Cuando enfatizo el papel de las atribuciones interpersonales de sentido que se esconden en

los presupuestos filosóficos que guían la actividad científica al definir la situación de una cierta manera entre quienes investigan, planteo a su vez que se deben rechazar las que traen aparejado un trasfondo relativista. Esto lo hago solamente con una implicación negativa: la de impedir el monólogo irresponsable o la agresión sutil o descarada. De cualquier modo, lo que se refiere a la influencia o eficacia de las ideas sobre las acciones o procesos sociales es un aspecto que para mí depende de la tarea del sociólogo de la ciencia tal y como la he propuesto.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- ALBERT, H. *Razón práctica y crítica social*, (2002), Barcelona: Paidós, (traducido por Rafael Sevilla), 2002:
- "Crítico y naturalismo: la superación del modelo clásico de racionalidad y el problema de la transición", Capítulo I. "La idea de la praxis racional del conocimiento y el nuevo crítico", (1971), p. 39 y ss.
- ALPERT, H. *Durkheim*, (1939), México: FCE (traducido por José Medina Echavarría), 1945.
- APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía*, (1972, 1973; I y II), Madrid: Taurus, (traducido por Adela Cortina, Jesús Conill y Joaquín Chamorro), 1985:
- "Introducción: La transformación de la filosofía", Tomo I, p. 9-71.
 - "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", Tomo II, p. 341 y ss.
 - "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental", Tomo II p. 297 y ss.
- *Semiótica trascendental y filosofía primera*, (2002), Madrid: Síntesis, (traducido por Guillermo Lapiedra), 2002:
- Capítulo 1. "¿Es posible actualmente un paradigma de filosofía primera?" p. 21-49.
 - Capítulo 4. "¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido", p. 133-167.
- *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (1991), Barcelona: Paidós, (traducido por Norberto Smilg), 1991:
- "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", (1987), p. 37 y ss.
 - "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje -ensayo de una metacrítica al racionalismo crítico", (1975); escrito publicado en *Dianoia*, (traducido por Bernabé Navarro), 1975, p. 140 y ss.
- BACON, F. *Novum Organum Scientiarum*, (1620) -varias ediciones.
- BORDIEU, P. *Los usos sociales de la ciencia*, (2000), Buenos Aires: Nueva Visión, (traducido por Alfonso Buch), 2000:
- Capítulo I. "El campo científico", (1997), p. 11 y ss.
- BUNGE, M. *La relación entre la filosofía y la sociología*, (1999), Madrid: EDAF, (traducido por Ma. Dolores González Rodríguez), 2000:
- "Prefacio", p. 21 y ss.
- COMTE, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*, (1844), Madrid: Alianza Editorial, (traducido y prologado por Julián Marías), 1980.
- DAVIDSON, D. *De la verdad y de la interpretación*, (1984), Barcelona: Gedisa (traducido por Guido Filippi), 1990:
- Lenguaje y realidad, Capítulo 13: "De la idea misma de un esquema conceptual", (1974), p. 189 y ss.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*, (1637), -varias ediciones.
- DURKHEIM, E. *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, (1892), Madrid: Tecnos (traducido por Miguel Ángel Ruiz de Azúa), 2000.
- *La división del trabajo social*, (1893; dos tomos), Barcelona: Planeta-Agostini (traducido por Carlos G. Posada), 1982.
- *Las reglas del método sociológico*, (1894), Madrid: Alianza Editorial, (traducido por Santiago González Noriega), 1988.
- *Sociología y filosofía*, (2000), Buenos Aires / Madrid: Miño y Dávila editores (no se especifica quién tradujo estos escritos, pero la edición estuvo a cargo de Ricardo Sidicaro), 2000:
- Capítulo Primero: "Representaciones individuales y representaciones colectivas" (1898).

- Capítulo Segundo: "Determinación del hecho moral" (1906).
- Capítulo Tercero: "Respuestas a las objeciones" (1906).
- *Las formas elementales de la vida religiosa*, (1912), Madrid: Alianza Editorial (traducido por Ana Martínez Arancón), 1993:
- "Objeto de la investigación: *sociología religiosa y teoría del conocimiento.*"
- ELIAS, N. *Conocimiento y poder*, (1994), Madrid: La Piqueta, (traducido por Julia Varela), 1994:
- Capítulo 3. "Teoría de la ciencia e historia de la ciencia", p. 167 y ss.
- FEYERABEND, P. *La ciencia en una sociedad libre*, (1978), México: Siglo XXI, (traducido por Alberto Elena), 1982.
- Tratado contra el método, Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, (1975), Madrid: Tecnos (traducido por Diego Ribes), 1992:
- Capítulo 14. "Los resultados hasta aquí obtenidos aconsejan abolir la distinción entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación..." p. 152 y ss.
- GADAMER, H.-G. *El problema de la conciencia histórica*, (1957), Madrid: Tecnos, (traducido por Agustín Domingo Moratalla), 1993.
- Verdad y método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (1960), Salamanca: Sígueme, (traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito), 1977.
- Antología*, (1997), Salamanca: Sígueme, 2001, -editada por Jean Grondin.
- Verdad y método II*, (1986), Salamanca: Sígueme, (traducido por Manuel Olasagasti), 1992:
- Capítulo 19. "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", (1971).
- GIDDENS, A. *Política y sociología en Max Weber*, (1972), Madrid: Alianza Editorial (traducido por Andrés Linares), 1976.
- La constitución de la sociedad, Bases para la teoría de la estructuración*, (1984), Buenos Aires: Amorrortu, (traducido por José Luis Etcheverry), 1995:
- Capítulo 6. "Teoría de la estructuración, investigación empírica y crítica social", p. 307 y ss.
- Las nuevas reglas del método sociológico, Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, (1976, 1993), Buenos Aires: Amorrortu, (traducido por Salomón Merener), 1987.
- GOULDNER, A. *La sociología actual: renovación y crítica*, (1973), Madrid: Alianza Editorial (traducido por Néstor Míguez), 1979:
- Capítulo 1: "El antiminaturo: el mito de una sociología libre de valores."
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "Ideología"*, (1968), Madrid: Tecnos (traducido por Manuel Jiménez Redondo), 1984:
- "Conocimiento e interés."
- La lógica de las ciencias sociales*, (1982), Madrid: Tecnos (traducido por Manuel Jiménez Redondo), 2001:
- I Disputa sobre el positivismo, Capítulo 3: "Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad."
- II "Hermenéutica", Capítulo 5. "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", (1970), p. 277 y ss.
- Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, (1984), Madrid: Cátedra, (tr. M.Jiménez Redondo), 2001:
- IV, Capítulo 8. "¿Qué significa pragmática trascendental?", (1976), p. 299 y ss.
- Escritos sobre moralidad y eticidad*, (1991), Barcelona: Paidós, (tr. M.Jiménez Redondo), 1991:
- "¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?", (1986), p. 97 y ss.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*, (1739, 1740), -varias ediciones.
- KANT, E. *Crítica de la razón pura*, (1781), -varias ediciones.
- KUHN, T.-S. *La tensión esencial, Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, (1977), México: FCE, (traducido por Roberto Helier), 1982:

- Capítulo I. "Las relaciones entre la historia y la filosofía de la ciencia", (1976), p. 27 y ss.
- Capítulo XI. "¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?", (1970), p. 290 y ss.
- Capítulo XIII. "Objetividad, juicios de valor y elección de teorías", (1973), p. 344 y ss.
- *La estructura de las revoluciones científicas*, (1962, 1970 -esta edición incluye la "Posdata: 1969"), México: F.C.E. (traducido por Agustín Contín), 1971:
- Capítulo X: "Las revoluciones como cambios del concepto del mundo", p. 176 y ss.
- Posdata: 1969, Sección 5: "Ejemplares, inconmensurabilidad y revoluciones", p. 302 y ss.
- Posdata: 1969, Sección 7: "La naturaleza de la ciencia", p. 315 y ss.
- *¿Qué son las revoluciones científicas? -y otros ensayos*, (se trata de una recopilación de algunos de sus escritos), Barcelona: Paidós, (traducidos por José Romo Feito), 1989:
- Capítulo 2: "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", (1983), p. 95 y ss.
- Capítulo 3: "Racionalidad y elección de teorías", (1983), p. 137 y ss.
- "Las ciencias naturales y humanas", (1989); este trabajo apareció traducido por Fernando Castañeda en *Acta Sociológica*, Número 19, enero-abril en el año de 1997, F.C.P. y S. - UNAM - Coordinación de sociología.
- LAKATOS, I. *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*, (1978), Madrid: Alianza Editorial, (traducido por Juan Carlos Zapatero), 1982:
- Capítulo 3. "Popper y los problemas de demarcación e inducción", p. 180 y ss.
- *Escritos filosóficos 2. Matemáticas, ciencia y epistemología*, (1978), Madrid: Alianza Editorial, (traducido por Diego Ribes), 1981:
- Capítulo 6. "El problema de la evaluación de las teorías científicas: tres planteamientos", (1973), p. 147 y ss.
- MERTON, R.-K. *Teoría y estructuras sociales*, (1949), México: FCE, (traducido por Florentino M. Torner y Rufina Borques), 1964:
- Capítulo XIII. "La profecía que se cumple a sí misma", p. 505 y ss.
- OLIVÉ, L. (comp.) *Racionalidad -Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, (1988), México: S. XXI editores, 1988:
- "En torno del concepto de racionalidad de Max Weber" por Luis F. Aguilar Villanueva.
- (comp.) *Racionalidad epistémica*, Volumen número 9 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, (1995), Madrid: Trotta-CSIC.
- PÉREZ RANSANZ, A.-R. "Cambio científico e inconmensurabilidad", (1997); este escrito apareció en A. Velasco (1997), p. 71 y ss.
- "Racionalidad y desarrollo científico", (1995); este trabajo apareció en L. Olivé (comp.), (1995), p. 171 y ss.
- POPPER, K.-R. *La lógica de la investigación científica*, (1934), Madrid: Tecnos, (traducido por Víctor Sánchez de Zavala), 1962. Se trata de la versión castellana del libro que originalmente se publicó en Viena: *Logik der Forschung*. Desde luego, apareció antes en inglés (1959): *Logic of scientific discovery*. Science Editions, New York., 1961.
- *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica -Vol. I. Realismo y el objetivo de la ciencia*, (1956,1983), Madrid: Tecnos, (traducido por Marta Sansigre Vidal), 1983:
- "Introducción de 1982", p. 23 y ss.
- "El enfoque crítico", Capítulo I. "La inducción", Secciones IV y V, p. 67 a 70.
- *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, (1963), Barcelona: Paidós, (traducido por Néstor Míguez), 1967:
- Capítulo 9. "¿Por qué son aplicables a la realidad los cálculos de la lógica y de la aritmética?", p.248 y ss.
- Capítulo 10. "La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico", p. 264 y ss.
- junto con Adorno, Dahrendorf y Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, (1978), México: Grijalbo, (traducido por Jacobo Muñoz) [Este libro apareció en alemán titulado originalmente como *La querrela del positivismo en la sociología alemana*, (1969)], 1978:

- “La lógica de las ciencias sociales”, (1969), p. 9 y ss.
- El mito del marco común, En defensa de la ciencia y la racionalidad*, (1994), Barcelona: Paidós, (traducido por Marco Aurelio Galmarini), 1997:
- Capítulo 8. “Modelos, instrumentos y verdad”, p. 153 y ss.
- Escritos selectos –D. Miller, comp.* (1985), México: FCE, (traducido por Sergio R. Madero Báez), 1995:
- Capítulo 2. “En defensa del racionalismo”, (1945), p. 32 y ss.
- SCHÜTZ, A. *El problema de la realidad social*, (1962), Buenos Aires: Amorrortu (traducido por Néstor Míguez), 1974.
- *Las estructuras el mundo de la vida*, (1973), Buenos Aires: Amorrortu (traducido por Néstor Míguez), 1977.
- TUGENDHAT, E. *Ser-Verdad-Acción, (ensayos filosóficos)*, (1992), Barcelona: Gedisa, (traducido por Rosa Helena Santos-Ihlau), 1998:
- Capítulo 9. “La fusión de los horizontes: un comentario sobre H.-G. Gadamer”, (1978), p. 189 y ss.
- VELASCO, A. *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*, (2000), México: Siglo XXI-UNAM, 2000:
- “Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y las humanidades”, p. 222 y ss.
- Racionalidad y cambio científico, (comp.)*, (1997), México: Paidós-UNAM, 1997:
- Capítulo 7. “El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica”, p.157 y ss.
- en *Hermenéutica, estética e historia –Memoria. Cuarta Jornada de Hermenéutica*; Mauricio Beuchot y Carlos Pereda coordinadores, (2000; 12 de julio), México: UNAM-IFF, 2001:
- “La racionalidad de la hermenéutica”, p. 31 y ss.
- “Fundamentación hermenéutica de la ciencia en Karl R. Popper”, (1998), México; este trabajo apareció en *Intersticios* en diciembre de 1998, p. 81 y ss.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (1901), Barcelona: Edit. Península (traducido por Luis Legaz Lacambra), 1969.
- *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, (1969), Barcelona: Planeta-Agostini, (traducido por Michael Faber-Kaiser), 1993:
- “la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” (1904).
- “El sentido de la ‘libertad de valoración’ en las ciencias sociológicas y económicas” (1917).
- *Economía y sociedad*, (1922), México: FCE (traductor: José Medina Echavarría, *et alia*), 1997:
- Primera Parte, Capítulo 1: “Conceptos sociológicos fundamentales.”
- Segunda Parte, Capítulo IX, Sección III: “Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática.”
- *El político y el científico*, (1919), Madrid: Alianza Editorial (traductor: Francisco Rubio Llorente), 1967:
- “La ciencia como vocación.”
- *Teoría sociológica clásica –Antología*, (1998), Guillermo G. Valero, Gilberto Silva Ruiz (compiladores), México: UNAM-FCPS, 1998:
- “Ciencia cultural y ciencia natural” por H. Rickert (1899).
- *La teoría sociológica de Max Weber –Ensayos y textos*, (2001), Laura Páez Díaz de León (editora), México: UNAM-ENEP Acatlán:
- Segunda Parte: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1913).