

## HABERMAS Y LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

«Los métodos de interpretación se enfrentan, pues, en el pensamiento moderno, a las técnicas de formalización: los primeros con la pretensión de hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo y lo más cerca posible de lo que se dice en él, sin él; las segundas, con la pretensión de controlar todo lenguaje eventual y de dominarlo por la ley de lo que es posible decir. Interpretar y formalizar se han convertido en las dos formas de análisis de nuestra época: a decir verdad, no conocemos otras».

(M. Foucault: *Las palabras y las cosas*)

Habermas acepta el hecho de la crisis (léase pérdida de hegemonía) de la ciencia tal como el mismo fuera expresado por Horkheimer (uno de sus maestros) en su obra clave *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. «En cuanto pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general. El proceso histórico ha traído consigo un esclarecimiento de la ciencia como fuerza productiva, que repercute en todas sus partes, respecto del contenido y la forma, de la materia del método. Además, la ciencia, en su calidad de medio de producción, no es empleada como corresponde. Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en cuanto función social, refleja las contradicciones de la sociedad»<sup>1</sup>. Pero aceptado este hecho, Habermas no se detiene en la «negatividad»<sup>2</sup> característica de sus maestros de la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse), sino que intenta la reconstrucción<sup>3</sup> de un programa de investigación que responda a las nuevas

1 Horkheimer, M., *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. L. Luis (Ammortortu, Buenos Aires 1974) 21.

2 La mayoría de los que aquí denomino «filósofos de la crisis» integran la «negatividad» como un elemento fundamental de su programa de investigación. La obra que quizás refleje mejor lo que yo quiero decir aquí es la de Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, trad. J. M. Ripalda (Taurus, Madrid 1975). En la introducción a dicha obra (pp. 11-62 de la edición española) Adorno traza con una extraordinaria maestría el núcleo indiscutible del programa de investigación de los filósofos de la crisis. Núcleo que se concreta en una pregunta: ¿es aún posible la filosofía?

3 Esta expresión no es causal, sino que indica la actitud de Habermas ante la tradición en general concretada en este caso en el materialismo histórico. No se trata de adoptar una actitud «restauradora» o de «renacimiento», sino de reconstrucción en el sentido de plantear bajo una nueva forma el objetivo que dicha tradición se había propuesto y de esta manera alcanzar dicho objetivo más adecuadamente. Si como he indicado en la nota anterior la «negatividad» es un elemento

exigencias de la situación social. La gran empresa de Habermas olvida el viejo tópico de la muerte de la filosofía que es característico de los distintos programas de investigación de los filósofos de la crisis y se pone manos a la obra con vistas a construir una filosofía que logre captar adecuadamente «lo presente y lo real» tal como Hegel escribiera en el *Prefacio* a sus *Principios de la filosofía del Derecho*.

Para llevar adecuadamente a cabo su tarea va a acudir Habermas a una atenta «lectura» de una serie de tradiciones filosóficas con vistas a obtener de ellas los materiales que necesita para su propia reconstrucción de la filosofía. Esta mirada retrospectiva hacia la tradición es una especie de peregrinaje a las fuentes para poder peritarse convenientemente y cumplir el trabajo proyectado. Por una parte vuelve a Aristóteles para recuperar una noción de ciencia que no sea entendida meramente como poder. Esta vuelta a Aristóteles lleva aparejada una crítica de dos programas de investigación que son hegemónicos a lo largo de todos los contextos de la sociedad burguesa: el de Maquiavelo y el de Hobbes. En uno y otro el poder se entiende como dominación y la ciencia queda subordinada al poder. Como muy bien expresara Bacon la ciencia deja de ser «contemplación» en el sentido griego del término y va a ser entendida como «poder» (fuerza productiva). Esto trae consigo de alguna manera la subordinación de la ciencia a la técnica en tanto en cuanto que la técnica es la expresión material del poder de la ciencia. Para desentrañar bien todo el complejo de problemas implícito en este planteamiento va a emprender una serie de estudios de teoría social (*Teoría y praxis*) y de epistemología (*Conocimiento e interés*). Este conjunto de estudios nos conducen al núcleo de su programa de investigación que habría que centrar en las relaciones teoría-práctica. Estas relaciones pueden ser consideradas desde tres aspectos: «1) el aspecto empírico de las relaciones entre la ciencia, la política y la opinión pública en los sistemas sociales neo-capitalistas; 2) en el aspecto epistemológico de los lazos existentes entre el conocimiento y el interés; 3) y en fin el aspecto metodológico de una teoría social apta para asumir el papel de la crítica»<sup>4</sup>.

Para proteger dicho núcleo Habermas va a construir una teoría de la ciencia que explique la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción no en un sentido determinista haciendo depender con carácter de necesidad las segundas de las primeras, sino en un sentido contingente. Para explicar esto va a acudir al concepto de interés y a su relación con el conocimiento. En lugar de reducir todos los intereses del conocimiento al interés técnico o instrumental como

fundamental del programa de investigación de los filósofos de la crisis; la «reconstrucción» es su correspondiente simétrico con respecto al programa de investigación de la más moderna filosofía. La más moderna filosofía no se dedica a «memorizar» la tradición con la cual se encuentra ligada, sino que la «recrea». No se trata de ir hacia la tradición en busca de un «poder» desde el cual excomulgar a los demás (aquí encajaría toda la problemática de los reformismos, revisionismos, ortodoxias y heterodoxias), sino de venir de la tradición para iluminar nuestro presente. Puede consultarse a este respecto: Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp, Frankfurt 1976).

<sup>4</sup> Habermas, J., *Theorie und Praxis* (Suhrkamp, Frankfurt 1978), Introducción a la edición de 1971, 11.

ha hecho la epistemología positivista hegemónica en el siglo pasado, él va a distinguir tres tipos de intereses. El técnico o instrumental anteriormente aludido que busca a través del conocimiento el control de los procesos objetivos. Es el característico de las que él llama ciencias empírico-analíticas y constituye el paradigma de la racionalidad (saber científico) dentro de la sociedad burguesa. En segundo lugar habla del interés práctico o comunicativo de las ciencias histórico hermenéuticas. Para dicha tradición científica el interés del conocimiento no se orienta hacia el control de los procesos objetivos, sino a la comprensión del sentido a través del canal de los mensajes cambiados en el lenguaje ordinario. En tercer lugar va a hablar del interés por la emancipación que fundaría las que él llama ciencias sociales críticas, que se anulan en torno al eje de lo que él denomina autorreflexión. Término éste que sirve para caracterizar la peculiar metodología habermasiana de reconstrucción de la filosofía como conquista de una nueva caracterización de la ciencia que guarda sus distancias con respecto al programa de investigación de Popper (análisis) y de Gadamer (hermenéutica), «Si la ciencia se deja comprender 'nominalísticamente' como un proceso de conocimiento que depende de que sobreponga a la realidad un esquema explicativo convencional de modo tal que la naturaleza sólo pueda ser captada como una naturaleza que se aparece bajo el punto de vista de su eventual disponibilidad técnica, entonces las experiencias que el sujeto específico realiza con sus propias producciones y proyectos poéticos en intercambio con la facticidad de la naturaleza son sustraídas a la irracionalidad: el proceso de configuración que nuestra especie recorre bajo las sollicitaciones de la, por así decirlo, exteriormente racionalizada naturaleza, tiene una estructura que nosotros no hemos inventado, sino por la que más bien, estamos constituidos. Una reconstrucción de aquel proceso de configuración no puede, por tanto, proceder nominalísticamente: es más bien en el sentido de la experiencia fenomenológica de Hegel, reflexión, recuerdo que abre desde dentro el texto del propio pasado ante cuya fuerza crítica se disuelven las objetivaciones opacas de la intuición»<sup>5</sup>.

Un comentario de este texto exige que nos extendamos ampliamente en un detenido estudio del programa de investigación habermasiano.

El concepto de ciencia es dependiente del de sistema en los positivistas y del de totalidad en Habermas. Un sistema es un entramado preciso de elementos interdependientes en sus funciones. Todo sistema, como ámbito delimitado que es, exige la selección de unos supuestos básicos que permitan llevar a cabo derivaciones legales. En el ámbito de un sistema pueden darse una o varias teorías que son reelaboraciones teóricas de las derivaciones legales obtenidas a partir de los supuestos básicos. De aquí que las teorías sean «esquemas ordenadores que construimos arbitrariamente en un marco sintácticamente coherente»<sup>6</sup>. La validez de las mismas depende de la adecuación a la pluralidad real fá-

<sup>5</sup> Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, trad. G. García y S. Cerra, (R. Teorema, Valencia 1977) 44-45.

<sup>6</sup> Habermas, J., 'Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik', recogido en *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Suhrkamp, Frankfurt 1977) 11.

tica. En tanto en cuanto la pluralidad real fáctica no falsea las mismas, ellas conservan su validez (fuerza explicativa). Esta interpretación de la teoría debe ser mirada con ciertas reservas si no queremos sacrificar la estructura del objeto en aras de una metodología universal, que es lo que ha ocurrido muchas veces en la epistemología positivista.

La postura habermasiana intenta superar este escollo partiendo de la totalidad social. «La totalidad social no lleva una vida autónoma por encima de lo que ella misma abarca y en lo cual ella misma consiste. Va produciendo y reproduciéndose a lo largo de cada uno de sus momentos... Y así como este *todo* no puede en ningún caso ser desligado de la vida, la cooperación y el antagonismo de sus elementos, tampoco un elemento puede ser comprendido en su mero funcionamiento y al margen del todo, cuya esencia radica en el movimiento del individuo. Sistema e individualidad son conceptos recíprocos y que sólo pueden concebirse en su reciprocidad»<sup>7</sup>. A partir de estas palabras de Adorno intenta Habermas concretar el concepto de totalidad social. En primer lugar hay que dejar muy claro que no se trata de una hipostatización. Es algo histórico y como tal está sometido a un proceso constante de producción y reproducción. El ciclo de una y otra tiene como resultado una serie de concreciones verificables que pueden considerarse como momentos de esa totalidad social. En cada momento de la totalidad social podemos captar una estructura peculiar que la individualiza con respecto a otros momentos, aunque esa individualidad exige la totalidad social como infraestructura posibilitante. La captación de esta totalidad social se lleva a cabo mediante una explicación hermenéutica del sentido. Al utilizar este lenguaje no hay por qué pensar en algo misterioso, ni místico; se trata sencillamente de no reducir la razón a su tarea analítica en el sentido etimológico del término, sino tener siempre en cuenta el dinamismo, cooperación o antagonismo entre los elementos y no atenerse únicamente a su funcionamiento. La función de un elemento es muy importante, pero no agota la estructura del objeto. En el proceso analítico nunca puede ponerse entre paréntesis el nexo entre los elementos, ya que el mismo es un elemento más que si se ignora, aunque sólo sea metodológicamente, desfigura la estructura del objeto<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>8</sup> Entre las tradiciones a las que vuelve Habermas en busca de materiales con el fin de reconstruir su programa de investigación se encuentra también el pragmatismo. Opino que el acudir a esta tradición tiene una gran importancia porque es en diálogo con ella como Habermas va a elaborar su teoría del lenguaje, la cual es fundamental para el establecimiento de su programa de investigación. Es en el joven Hegel donde Habermas va a descubrir que el lenguaje es juntamente con el trabajo y la moralidad un constitutivo fundamental del hombre. La distinción de estos tres constitutivos que él encuentra en la filosofía juvenil de Hegel van a integrar el núcleo de su programa de investigación. El hombre entra en relación con los otros hombres a través de estos tres «medios»: lenguaje, trabajo y moralidad. Y es en ellos precisamente donde se constituye como hombre. La clave fundamental del programa de investigación habermasiano reside precisamente en el hecho de potenciar equilibradamente los tres medios mencionados. Su crítica de la sociedad burguesa reside precisamente en haber primado el trabajo como técnica sobre los otros dos medios; y haber reducido el lenguaje y la moralidad a su mera dimensión técnica (mero signo en el caso del lenguaje y desnuda estrategia en el caso de la mora-

La interpretación positivista de la teoría tiene también mucho que ver con un concepto peculiar de experiencia. Esta es el control del saber científico, tanto en el caso de las ciencias naturales como en el de las históricas, aunque éstas presentan alguna mayor dificultad en cuanto al sometimiento al control de la experiencia. Tanto es así que Popper llega a la conclusión de que «la verificación de las hipótesis legales no corresponde a la misión de las ciencias históricas»<sup>9</sup>.

La teoría para Habermas tiene un sentido más abarcador, lo cual no quiere decir que deba ser menos rigurosa y precisa. La experiencia no puede ser reducida a «experiencia de laboratorio», delimitada dentro de un ámbito muy preciso y siempre reproducible; ya que este concepto abstracto de experiencia, lleva consigo, sin pretenderlo, la totalidad social en cuyo contexto se da. De aquí que la «experiencia» no sea un concepto límite, sino que hace referencia a un fondo de experiencia precientíficamente acumulada y que debe ser tenida en cuenta a la hora de la verificación de la teoría. Esta experiencia precientífica acumulada no es un elemento introducido gratuitamente en la interpretación del saber, sino que se trata de un hecho social que no puede ser eludido sin deformar la teoría misma. La sociedad como proceso de socialización se va conformando mediante la acumulación de experiencias en el sentido originario del término. Esta experiencia acumulada y socializada que se concreta en lo que unos han llamado cultura, otros mentalidad, etc., da cuerpo a lo que podemos calificar de sujeto colectivo, que determina la teoría cualquiera que ella sea<sup>10</sup>. De aquí que Haber-

lidad). De ahí su intento de reconstruir el lenguaje y la moralidad como «medios» integradores de la vida social humana.

Fijando, pues, mi atención en el lenguaje quiero destacar el hecho de que Habermas va a centrar su análisis del mismo no en el aspecto concreto de que sea un signo (cosa que no pone en duda), sino en la competencia comunicativa del mismo. «Así pues, el lenguaje es la primera categoría bajo la cual el espíritu es pensado no como algo interior sino como un medio, que no es ni dentro ni fuera. En dicho medio el espíritu es el Logos de un mundo y no la reflexión de una autoconciencia solitaria» (Habermas, J., *Tecnik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt 1978, 25). Habermas se sitúa, pues, en el conjunto de esa tradición que va a considerar el lenguaje desde la perspectiva del acto y no tanto desde la perspectiva del signo. Una u otra consideración es decisiva dado que implica una consideración muy diferente del lenguaje. Un análisis más detenido de esto rebasaría los límites de esta nota. Por el momento considero suficiente dejar así planteada la cuestión y me limito a citar las obras de Habermas en las que pueden encontrarse ideas sobre las cuestiones aquí apuntadas. Además de *Técnica y ciencia como Ideología*, ya citada; Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp, Frankfurt 1968); *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ya citada; Habermas, J. y Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Suhrkamp, Frankfurt 1971).

<sup>9</sup> Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 16.

La epistemología positivista hegemónica durante el siglo pasado tendía a asimilar las ciencias humanas a las naturales. De ahí las dudas sobre el carácter científico de la historia. Por eso Stegmüller denomina a la historia «boceto de explicación». Esta reducción de las ciencias humanas a las naturales hoy es muy criticada y Habermas insiste mucho en esa no reductibilidad al distinguir distintos «intereses» de conocimiento en el caso de unas y otras.

<sup>10</sup> La realidad que se conoce con el nombre de experiencia precientífica o antepredicativa y el papel de la misma en la elaboración del conocimiento científico ha comenzado a ser tenida en cuenta a partir de los planteamientos de Husserl en *Juicio y experiencia* así como en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*. Pienso que puede encontrarse una relación con dichos planteamientos en la

mas insista en el caso de las ciencias de la naturaleza en que la validez de la teoría ha de manifestarse en el curso de la explicación, sin pasar por alto las consecuencias sociales de la misma; y que cuando se trata de las ciencias de la historia se preocupe tanto por buscar el nexo objetivo que determina los acontecimientos. Teniendo en cuenta que este nexo objetivo no puede identificarse con las normativas dinámicas, desarrolladas en patrones terminales; ya que «la universalidad de las leyes sociológicas no es la de un marco conceptual en el que encuadren sin resquicios las piezas aisladas, sino que se refiere constante y esencialmente a la relación entre general y particular en su concreción histórica»<sup>11</sup>. Las normatividades históricas lo que designan son los movimientos que se imponen tendencialmente por medio de la conciencia de los sujetos agentes, y un nexo vital histórico con sentido objetivo.

Podemos concretar la caracterización del concepto habermasiano de teoría en tres puntos: a) implica un comportamiento hermenéutico por parte del investigador; b) extrae las categorías con que se entreteje de la conciencia de la situación de los propios individuos agentes y c) no pone entre paréntesis el nexo objetivo del mundo social en cuanto estrato infraestructural posibilitante y determinante.

Todo esto presenta un peligro manifiesto de ideologización ante el que no es inconsciente Habermas y cuyo camino de solución está en que «la teoría ha de sustituir los conceptos que aporta desde fuera por aquellos que la cosa contiene en sí misma, por aquello que la cosa desearía por sí misma ser, y ha de confrontarlos con lo que ésta es. Ha de liquidar la rigidez del objeto fijado al aquí y al ahora dentro de un campo de tensión de lo posible y lo real ...pero por esto mismo no acaba de adecuársele las hipótesis derivadas de ella, las predicciones de lo que según las reglas es de esperar»<sup>12</sup>. El concepto de «medio» como entorno de todo objeto es clave dentro de la concepción habermasiana. El permite romper la tiranía de lo dado sin caer en el dudoso terreno de lo especulativo en el sentido originario del término. La teoría en el ámbito de las ciencias históricas tiene que abrirse al futuro sin eludir por otra parte el rigor científico. En este punto tenemos que hacer alusión a dos cuestiones que habría que elaborar para una correcta interpretación de esa apertura al futuro. Tendríamos en primer lugar la discusión de la planificación efectiva de la realización práctica de las tendencias; y en segundo lugar, a un nivel teórico, el que la nueva ordenación social fuera el elemento hipotético para la elaboración de la teoría.

Es muy de destacar el sentido crítico de la teoría para Habermas. Entendiendo el concepto de crítico como una corrección permanente de la teoría que incide siempre en un campo traspasado por la tensión en-

teoría de Popper del mundo 3. Los estudios más destacados desde una perspectiva filosófica, siguiendo y desarrollando los planteamientos de Husserl son Heidegger, M., 'El concepto hegeliano de la experiencia', en *Sendas perdidas*, trad. J. Rovira (Losada, Buenos Aires 1960). También el análisis sobre la experiencia de Gadamer en *Verdad y Método*. Es también interesante el segundo estudio de Adorno en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. V. S. de Zavala (Taurus, Madrid 1969).

11 Adorno, Th. W., *Der Positivismusstreit*, 91.

12 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 16.

tre lo posible y lo real, y que tiene como hipótesis sobre la que se asienta una nueva ordenación social, un deber ser aún no cuajado en facticidad.

Es patente la relación entre teoría y praxis; tanto en el caso de la naturaleza como en el caso de la historia la ciencia permite hacer una serie de pronósticos condicionados que pueden ser traducidos a recomendaciones técnicas<sup>13</sup>. En este sentido cabe enfocar, por ejemplo, la llamada ingeniería social como auxiliar de un gobierno o administración racional. Esta relación exige tener en cuenta la totalidad social ya que no hay que olvidar que los sistemas sociales existen dentro de contextos históricos. Este hecho no es olvidado por los mismos positivistas a la hora de realizar los pronósticos condicionados. Pensamos, como ejemplo, en el hecho de las planificaciones.

Ahora bien, la relación teoría-praxis no se reduce a lo anteriormente indicado y además trae consigo hondas implicaciones. La problemática gnoseológica de la ciencia se corta en este punto con su problemática política. Este es un hecho ineludible a la hora de enfrentar la temática del conocimiento científico. En la estructura del mismo no sólo hay hechos, sino también unas decisiones o intenciones prácticas que repercuten en la interpretación misma de los hechos. De aquí que no pueda eludirse el problema de la racionalidad de las decisiones o de la irracionalidad de las mismas. «Sólo en la medida en que puedan ser desprendidas de la mera arbitrariedad las intenciones prácticas de nuestro análisis global, es decir, las perspectivas directoras de esa «interpretación universal» tan generosamente concedida por Popper, sólo en esa medida podremos esperar una orientación científica en la actuación práctica»<sup>14</sup>. El concepto de racionalidad no puede ser reducido a los límites del formalismo, sino que ha de extenderse al ámbito de la praxis humana; de aquí que la teoría tenga siempre que tener en cuenta las motivaciones para dilucidar si las mismas no trascienden el ámbito de la cotidianidad personal, o si por el contrario llegan a ser inmanentes

13 En su obra *Erkenntnis und Interesse* desarrolla Habermas esta relación de una forma precisa y amplia. La pretendida neutralidad del conocimiento científico no es tal. En el fondo todo conocimiento está en función de unos intereses. En su intento de esclarecer la tesis de la relación entre conocimiento e intereses Habermas desempolva toda una tradición a lo largo del pensamiento occidental que va desde Aristóteles pasando por Santo Tomás que en su *In de coelo et mundo*, I, 22, ed. Leonina, T. III, 91, escribe que la tarea de la filosofía no ha de limitarse «ad hoc quod sciatur quid homines senserit, sed qualiter se habeat veritas rerum», hasta la tradición marxista que es quien de una forma más directa ha sacado a luz esa relación entre «conocimiento e intereses» tal como Habermas la desarrolla. Son muy ilustrativas a este respecto las palabras de Marx en *La Sagrada Familia* a propósito de la interpretación que Edgar Bauer daba de Proudhon: «Proudhon escribe en interés de los proletarios». No escribe en interés de la Crítica que se basta a sí misma, partiendo de un interés abstracto y forjado por sí mismo, sino de un interés de masa, real, histórico, de un interés que conducirá a algo más que a la crítica, es decir, a la crisis. Proudhon no sólo escribe en interés de los proletarios; él mismo es proletario, ouvrier. Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y encierra, por tanto, una significación literaria completamente distinta de la que puede tener el amañó literario de cualquier crítico». K. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, trad. W. Roces (México 1962) 106.

14 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaft*, 21.

a la ciencia como conocimiento humano tipificado y general y entonces desbordan el ámbito de lo particular.

La distinción entre hechos y decisiones lleva a una diferenciación de las leyes científicas en dos grandes tipos. El tipo de las regularidades empíricas en el ámbito de los fenómenos tanto naturales como históricos, y el tipo de las normatividades sociales. Estas «sólo son válidas por la conciencia y el reconocimiento de los sujetos que orientan su acción según ellas»<sup>15</sup>. Este tema de la conciencia y del reconocimiento plantea nuevas dificultades en el ámbito de las ciencias socio-históricas. La conciencia y el reconocimiento como consecuencia de la misma son elementos nuevos en el caso de las ciencias socio-históricas, que indudablemente tienen que repercutir en la estructura global del saber a la hora de preguntarnos por su estatuto epistemológico. Ni la naturaleza ni la historia tienen un sentido predeterminado, pero nosotros, por la fuerza de la decisión, podemos estatuir un sentido y realizarlo en la práctica con ayuda de técnicas sociales científicas. El tema de la conciencia y del reconocimiento no es nuevo en la historia del pensamiento. Está latente en todo el pensamiento moderno aunque no va a ser tratado explícitamente sino a partir de la filosofía kantiana. El pensamiento como conciencia es clave en el racionalismo; el empirismo va a fundamentar en la conciencia como razón toda su concepción social, en la que el tema del reconocimiento está implícito. La igualitaria sociedad liberal se fundamenta sobre el reconocimiento de los derechos naturales; y el estado como guardián vigila la praxis de ese reconocimiento teórico y originario.

La teoría del reconocimiento social no implica una conciencia colectiva que se situaría más allá de la conciencia individual, sino un conjunto de relaciones entre mi yo y los otros en la medida en que éstos no son objeto de pensamiento, deseo o acción sino que forman parte del sujeto en vistas a la elaboración de una toma de conciencia o a la realización de una acción común. Este sería el tipo de sujeto característico de la creación científica (cultural) con validez general. La generalidad es la conexión interna y reconocida de los hechos, que patentiza la jerarquización de la realidad según los grados de complejidad de las diferentes estructuras y según las frecuencias de movimiento de la realidad. Esta perspectiva pienso que evita el doble extremo del ontologismo metafísico que podemos calificar de dogmático y del formalismo matemático instrumental y abre el camino para la posibilidad de superación de ese dualismo que surge por todas partes y de diversas formas.

El tema del dualismo o de la superación del mismo en cuanto a las regularidades empíricas y a las normatividades sociales es también viejo y viene a constituir uno de los problemas de primer plano a partir del pensamiento moderno<sup>16</sup>. Aquí son varias las distinciones que cabe

<sup>15</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>16</sup> Este tema ha sido tratado en extenso por Habermas en esa especie de tratado titulado *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. «El permanente dualismo al que en la práctica de la investigación aceptamos como natural, ha dejado de ser discutido en el marco de la Lógica de la investigación. Pero no ha sido excluido del campo de la teoría de la ciencia; encuentra, sencillamente, su expresión en la yuxtaposición



hacer girando todas ellas en torno a este mismo problema. Podemos hablar de dos tipos de juicios unos de los cuales versarían sobre los hechos —ámbito del conocimiento empírico— y otros sobre las decisiones —ámbito de la voluntad—. A esta tipología de juicios corresponde un lenguaje en consonancia: lenguaje descriptivo para el primero de los casos y lenguaje prescriptivo para el segundo. Estamos, pues, ante una doble esfera la del conocer y la del valorar. Planteamiento nuevo de un viejo problema aún no resuelto: intelectualismo-voluntarismo. A este respecto hay que dejar muy en claro que el tema positivista de la demarcación no resuelve el problema, sino que lo elude. «La frontera positivista depurada entre conocer y valorar designa evidentemente menos un resultado que un problema»<sup>17</sup>. Hay que tener en cuenta que en el ámbito del saber ocurre con los problemas lo mismo que con los instintos en el ámbito síquico. La decisión de ignorarlos —censura— puede dar lugar a complejos posteriores de más difícil solución. En esta dirección es en la que habría que interpretar esas palabras de Wittgenstein ya clásicas: «Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta»<sup>18</sup>. La demarcación positivista supone una decisión de base que lleva consigo una fe en la razón entendida de un modo peculiar: como caudal de recepción correcta de reglas lógico-formales y metodológicas. «Esto es, que primero hay que adoptar una actitud racionalista (mediante una decisión), y que sólo entonces servirán para algo argumentos y experiencias. De lo cual se deduce que la mencionada actitud no puede ser fundada sobre argumentos y experiencias»<sup>19</sup>. Estamos ante un problema de base que se plantea incluso en el análisis lógico-científico de la posible verificación empírica de las teorías; lo que Popper califica de problema de base y en cuya discusión es conveniente que nos detengamos.

La fundamentación de la teoría radica en último término para Popper en el consensus convencional y provisional de los sujetos investigadores. Este simple hecho está exigiendo ya una explicación hermenéutica que nos patentice el proceso investigador real y sus funciones sociales<sup>20</sup>.

de dos sistemas de referencia. Siempre según el tipo de investigaciones de las que se encarga, ha adoptado la teoría científica la forma de una metodología general de las ciencias empíricas o de una hermenéutica general de las ciencias históricas y del espíritu» [71-72]. Dos ejemplos muy ilustrativos al respecto son K. R. Popper por una parte y H. G. Gadamer por otra.

17 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaft*, 24-25.

18 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. E. Tierno (Alianza, Madrid 1973) 6.52.

19 Habermas, J., *Zur Logik Sozialwissenschaften*, 25.

20 «Pero en cuanto el suceso es comprendido como consecuencia de una acción intencional, tiene que ser aclarado el motivo del autor para poder llegar a «comprender» el asesinato (se refiere al asesinato de Kennedy que es puesto por Popper como ejemplo de aclaración histórico C. F.)... Tal es la confusión de los autores de historias detectivescas: los motivos son "obvios" y no están como tales en discusión». Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 109-10.

El suelo sobre el que se apoyan los enunciados básicos no es problemático; ya que está configurado por una serie de prefiguraciones pragmáticas comprobadas que nos proporcionan convicciones latentes. En este caso concreto de la investigación nos topamos con el criterio de una especie de éxito en la actuación que se ha ejercitado en el contexto desde el principio intersubjetivo de los grupos de trabajo. La experiencia precientífica y pragmática del trabajo social nos proporciona la convicción de poder dominar en concreto sobre la naturaleza. «El proceso de investigación ligado a prescripciones analítico-empíricas no puede aislarse de esta referencia vital: pues se trata de un presupuesto hermenéutico»<sup>21</sup>.

Las interpretaciones de los modelos trascienden siempre su propio campo semántico y plantean cuestiones filosóficas ideológicas, dialécticas o como quiera llamárselas. El fenómeno de las interpretaciones no puede ser eludido nunca si no queremos correr el riesgo de simplificar el conocimiento científico y de hipostasiarlo en cierta manera<sup>22</sup>. Desde el ángulo de la dialéctica y de la filosofía lo que se cuestiona no es la validez operacional de la ciencia sino sus límites. La epistemología dialéctica pone en cuestión el objeto mismo específico del discurso científico y no tanto su significado en cuanto conjunto de denotaciones, sino sus referencias al ámbito de la totalidad. De aquí que el significado de la dialéctica no deba buscarse en algo extraño y oculto. «Dialéctica significa aquí el intento de comprender el análisis en cada momento como una parte del proceso social analizado y como su propia posible autoconciencia crítica»<sup>23</sup>.

Podemos concluir este apartado haciendo una alusión a la crítica a que Habermas somete la neutralidad axiológica del conocimiento científico-positivo. No existe la tal neutralidad axiológica. «La neutralidad axiológica no tiene nada que ver con la actitud teórica en sentido clásico. Por el contrario, corresponde a una objetividad de la validez de enunciados que se posibilita —y se adquiere— mediante la limitación a un interés de conocimiento técnico»<sup>24</sup>. El conocimiento puro es una quimera ya que en ningún caso podemos eludir los intereses; y si esto es así ellos deberán ser tenidos en cuenta en el contexto de la estructura del conocimiento científico. «Si los intereses que dirigen el conocimiento pueden ser formalizados pero no suspendidos, entonces habrá que poner éstos bajo control, y criticarlos o legitimarlos como

<sup>21</sup> Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 33.

<sup>22</sup> Es muy esclarecedor al respecto el actual debate abierto a propósito de las llamadas ciencias humanas y del papel de los modelos en las mismas. Dentro de esta actual polémica nos encontramos con una dirección de pensamiento sociológico que considera la estructura (social, cultural, familiar, etc.), como un esquema general que permite dar cuenta de un gran número de fenómenos particulares y que viene a ser una abstracción cómoda. Puede verse a este propósito: Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*.

Otros pensadores, en cambio, siguiendo la dirección de Bachelard mantienen que el modelo debe entenderse según la utilización matemática del mismo: como la realización en un dominio particular de fenómenos de una estructura elaborada por la teoría a partir de un dominio inicial, siendo él mismo uno de los posibles modelos de la estructura: Granger, G. G., *Pensée formelle et science de l'homme* (Paris 1962).

<sup>23</sup> Habermas, J., *Zur Logik Sozialwissenschaften*, 37.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 37.

intereses objetivos del nexo social como totalidad; si no es que se quiere hacer callar la racionalización en la frontera de los procedimientos analítico-empíricos»<sup>25</sup>. El concepto habermasiano de interés ha de ser interpretado no tanto en un sentido kantiano —«interés trascendental»— como piensa N. Lobkowitz cuando escribe que «lo que Habermas llama «interés», no es experimentable subjetivamente como tal; se trata de un interés que nadie está interesado en demostrar empíricamente —un interés trascendental, una «orientación fundamental», que en el «conjunto orgánico» «fundamenta las condiciones básicas de la posible reproducción y autoconstitución» de la especie humana. Si, por tanto, la afirmación de que el conocimiento científico está dirigido por intereses, debe ser más que una quizá ingeniosa, pero muy sumaria exposición sin compromiso, habría que entender los «intereses» de Habermas solamente como una condición del tipo perenne de ciencia»<sup>26</sup>; cuanto en el sentido marxista de intereses sociales. Ahora bien, el problema estriba en que mientras que en las actuales sociedades establecidas el conocimiento está dirigido por intereses de grupo habría que llegar —mediante la transformación de las actuales sociedades— a un tipo de sociedad en el que el conocimiento no estuviera al servicio de intereses de grupo, sino al servicio de las auténticas necesidades sociales de todas las personas integrantes de la comunidad social. Se trata de que no sea un grupo quien fije los objetivos sociales en su propio beneficio, sino que los mismos estén fijados atendiendo al conjunto de las necesidades de todos los miembros integrantes de la comunidad social. En una palabra, se trata de plantear el hecho de que el conocimiento científico deje de estar al servicio del «poder» como «dominación» y se ponga al servicio de la construcción de una auténtica comunidad humana según las posibilidades del nivel total (comunitariamente general) alcanzado en la satisfacción de las necesidades. Se trataría, en último término, de un planteamiento «humanista» del conocimiento científico, aunque entendiendo el término «humanista» no en su sentido hoy generalizado, sino tal como el mismo es descrito por Horkheimer en su artículo sobre Montaigne y la función del escepticismo: «El humanismo del pasado consistía en la crítica del sistema feudal y de su jerarquía, que se había convertido en obstáculo para el desarrollo del hombre. El humanismo actual consiste tanto en la crítica de las formas de vida bajo las cuales parece la humanidad, como en el esfuerzo de transformarlas bajo una orientación racional»<sup>27</sup>.

Ese planteamiento «humanista» del conocimiento científico le conduce a Habermas a la teoría de la verdad como «consensus racional». Para explicitar dicha teoría de la verdad establece una serie de distinciones: distingue entre «hechos» y «objetos», entre «objetividad» y «verdad» y entre «acciones» y «discursos», vinculando la verdad al espacio del discurso. «Las cuestiones sobre la verdad se plantean por ello no tanto en relación a los correlatos intramundanos de un conocimiento orientado a la acción, sino más bien en relación a hechos que están

25 *Ibid.*, 37.

26 Lobkowitz, N., 'Interesse und Objektivität', *Philosophische Rundschau*, 3/4 (1969).

27 Horkheimer, M., *Teoría crítica*, trad. J. J. Solar (Barralt, Barcelona 1971) 71.

subordinados a discursos independientes de la experiencia y liberados de la acción»<sup>28</sup>. Por eso en el ámbito de la verdad las cuestiones que interesan no son las de génesis, sino las de validez. «La objetividad de una experiencia significa que cada uno puede contar con el éxito o con el fracaso de determinadas acciones; la verdad de una proposición afirmada en discursos significa que cada uno puede ser movido con razones a reconocer como legítima la pretensión de validez de la afirmación»<sup>29</sup>.

CIRILO FLOREZ MIGUEL

28 Habermas, J., 'Wahrheitstheorien', en *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen 1973) 218.

29 Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, 389, postfacio a la edición de 1973.