

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Sobre la Lógica y los Fundamentos Filosóficos de las Ciencias
Sociales: conocimiento y crítica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Apostolos Papaioannou

DIRIGIDA POR

Fernando José García Selgas

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Sobre la Lógica y los Fundamentos Filosóficos de las Ciencias Sociales: Conocimiento y crítica

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Apostolos Papaioannou

DIRECTOR

Fernando José García Selgas

“Sobre la Lógica y los Fundamentos Filosóficos de las Ciencias Sociales: Conocimiento y Crítica”



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Apostolos Papaioannou

Dir.: Fernando José García Selgas
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Departamento de Sociología: Metodología y Teoría

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	6
RESUMEN	7
ABSTRACT	8
INTRODUCCIÓN: Argumentos y estructura de la tesis.....	10
Superando los extremos y la posición intermedia en la filosofía de las ciencias sociales.....	10
Positivistas y pospositivistas como antirrealistas: una alternativa ontológica	13
El escepticismo de Hume, el dualismo de Kant y la lógica problemática de las ciencias sociales.....	17
CAPÍTULO 1. El positivismo y las ciencias sociales	24
El desarrollo del positivismo en el siglo XIX: Comte, Mill, Spencer y Durkheim.....	26
Auguste Comte: El pionero de la ciencia positiva y la sociología en el siglo XIX	26
La ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias.....	28
La enciclopedia de las ciencias.....	29
La física social	32
El positivismo utilitarista de John Stuart Mill	34
La ciencia de la naturaleza humana y la etología	35
El positivismo evolucionista de Herbert Spencer.....	38
La sociología y la ética.....	40
El positivismo naturalista de Emile Durkheim	41
El holismo positivista de Durkheim contra la metafísica y el voluntarismo.....	43
Los hechos sociales y la explicación causal en la obra de Durkheim.....	46
¿Fue Durkheim un realista científico?	48
El desarrollo y desintegración del neopositivismo en el siglo XX: De Viena a Popper y Kuhn	51
El círculo de Viena.....	51
El modelo nomológico-deductivo de Hempel	54
Algunas objeciones al modelo de Hempel: Una crítica realista	57
La desintegración del positivismo: Karl Popper y Thomas Kuhn.....	60
Popper y la lógica de la investigación científica	61
Popper contra el Círculo de Viena: Una crítica a través de Adorno y Bhaskar	64
El relativismo y los paradigmas de Thomas Kuhn	70
Conclusión: después del positivismo, ¿qué?.....	74
CAPÍTULO 2. Interpretación y comprensión en la filosofía de las ciencias sociales	77
Introducción	77
Del comprender hermenéutico a la sociología comprendente: Schleiermacher, Dilthey, Rickert y Weber	80
Fundamentos históricos de la hermenéutica	80

La epistemología hermenéutica de W. Dilthey y la trascendencia del historicismo romántico	82
El carácter individualizante de las ciencias humanas	84
La experiencia vivida y la comprensión histórica	85
Una evaluación crítica de la epistemología de Dilthey	88
De Dilthey a Windelband y Rickert: el problema de la clasificación y los valores	90
Max Weber: De la metodología científica a la sociología comprendente	92
Explicación y comprensión en Weber: una crítica a su fusión neokantiana	94
Tipos ideales y epistemología	96
Acción social y la sociología comprendente	100
De los tipos ideales al empirismo interpretativo	103
Interpretación y el enfoque lingüístico: Wittgenstein y Winch	105
Wittgenstein: Del lenguaje ideal a los juegos lingüísticos	105
Peter Winch y el seguimiento de las reglas en la comprensión interpretativa	110
Una crítica realista a la perspectiva lingüística de Wittgenstein y Winch	112
Wittgenstein y sus problemas ontológicos	112
Winch y la lingüistificación de lo social: Conceptos y reglas vs. causas y razones	114
Una breve crítica al enfoque fenomenológico: Schutz, Cicourel y Garfinkel	120
La perspectiva hermenéutica de Gadamer	122
Una evaluación realista de la hermenéutica gadameriana	128
Una evaluación realista general del enfoque hermenéutico	132
CAPÍTULO 3. Marxismo, conocimiento y crítica en la filosofía de las ciencias sociales	137
Introducción	137
De la dialéctica y el idealismo de Hegel al protorrealismo de Marx	138
Kant, Hegel y Marx: de la epistemología crítica a la dialéctica como método científico social	138
La dialéctica hegeliana y la crítica de Marx	140
El nacimiento de la dialéctica marxista como método científico	143
Del idealismo de Hegel a las ideas de Marx sobre el trabajo y la alienación	144
La dialéctica y la alienación en la teoría del conocimiento de Marx	148
El Protorrealismo epistemológico de Marx: La crítica de la economía política	149
Reflexiones finales sobre el realismo de Marx y su teoría de la verdad	152
La teoría del conocimiento en el pensamiento posmarxista: De Engels y Lenin a Gramsci, Lukacs, Korsch y Della Volpe	155
La teoría crítica y la escuela de Frankfurt	158
Introducción	158
Teoría tradicional y positivismo	160
Husserl y Marx en la teoría crítica	163
Hecho, valor y racionalidad.	164

Una crítica al estado, capitalismo y marxismo clásico.....	165
Lukács, el marxismo ortodoxo y la reificación.....	168
Weber y la razón instrumental.....	171
Teoría crítica: Una contribución definitiva pero incompleta	173
Conocimiento, crítica y emancipación: Jürgen Habermas	175
Introducción	175
Sobre la lógica de las ciencias sociales	178
Conocimiento e Interés: La reflexión abandonada	180
De Kant a Hegel	180
De Marx al positivismo.....	181
Peirce y Dilthey	183
La teoría del conocimiento y los intereses cognoscitivos.	185
Una crítica total y realista a la epistemología habermasiana.....	190
CAPÍTULO 4. El discurso filosófico de las ciencias sociales: hacia la posmodernidad	199
De estructuralismo al posestructuralismo francés	200
Estructuralismo lingüístico: Ferdinand de Saussure.....	201
Lévi-Strauss: estructuras y oposiciones binarias	203
Jacques Lacan: De lo simbólico al psicoanálisis.....	209
Luis Althusser y su estructuralismo: una crítica realista.....	211
Nicos Poulantzas: la relativa autonomía del Estado	214
Antropología estructural.....	216
Estructuralismo genético: Piaget y Goldmann.....	217
Una crítica del estructuralismo: realismo y estratificación ontológica	219
El posestructuralismo francés: Jacques Derrida y Michel Foucault	223
Introducción	223
Jacques Derrida: De la semiología a la destrucción de la metafísica	225
Derrida y sus críticos	229
Marx, Derrida y la <i>hauntologie</i>	231
Una crítica realista al textualismo y la <i>hauntologie</i>	234
Después del marxismo: ¿Consenso liberal o una economía realista y emancipadora?	238
Michel Foucault y su crítica del conocimiento: un breve resumen	240
Poder, conocimiento y realidad: una crítica a Foucault	247
La falacia epistémica de Foucault.....	247
El método arqueológico: ¿Fue Foucault un “verdadero” posestructuralista?	249
Relativismo, simplificaciones y una ontología pobre	251
Del rechazo del Estado a la desintegración del sujeto: ¿Un funcionalismo encubierto?	255
Una alternativa realista al antiesencialismo de Foucault	260

De posestructuralismo al pensamiento posmoderno	261
Introducción: Algunas clarificaciones terminológicas.....	261
Jean-François Lyotard: las grandes narrativas.....	265
Jean Baudrillard: El mundo de la simulación.....	267
Una evaluación crítica y realista de la posmodernidad	271
Posmodernidad: ¿Una apología del conformismo y de la banalidad?	271
Los grandes relatos: El ataque al racionalismo y la filosofía moderna	275
Conocimiento y realidad posmoderna: totalidad versus diferencia	278
Olvidar la alienación: El descenso del sujeto	283
Los problemas de la posmodernidad: un resumen.....	287
Posestructuralismo, pensamiento posmoderno y realismo: puntos en común y diferencias	289
Ontología	290
Racionalismo	294
Normatividad	295
Más allá de la posmodernidad: ¿Hacia un realismo constructivista, crítico y emancipador?	296
CAPÍTULO 5. Constructivismo y realismo.....	302
Introducción: La disputa realista-constructivista.....	302
Conocimiento y Construcción social	305
Tres tipos de constructivismo social.....	306
Construccionismo social: Berger y Luckmann	307
Constructivismo Social y Científico: David Bloor, Barry Barnes y Bruno Latour.....	313
Escuela de Edimburgo: del relativismo a un convencionalismo pospositivista	318
El programa fuerte y sus problemas normativos, explicativos y metodológicos	322
Constructivismo en el laboratorio: Latour y Woolgar	324
Simetría y modernidad	329
Constructivismo radical: Niklas Luhmann	332
Problemas en el constructivismo de Luhmann: ciencia, humanos y complejidad	335
Más allá del constructivismo social: La teoría del actor-red	337
Los méritos y los problemas teóricos de la teoría actor-red	342
Realismo crítico	348
Una breve historia del realismo crítico	348
Del realismo trascendental al realismo crítico	350
La ontología del Realismo Crítico: Emergencia, sistemas abiertos y causalidad	353
Entidades sociales, necesidad y condiciones contingentes.....	354
Causalidad, mecanismos y ejercicio de poderes.....	356
El sistema abierto y los tres dominios de la realidad.....	360

Realismo crítico y relativismo epistemológico: a favor de un constructivismo débil.....	363
Práctica, falibilidad y dependencia conceptual del conocimiento	363
La reflexividad y la dependencia contextual del conocimiento.....	368
La metodología realista crítica: abstracción, retroducción y complejidad causal	371
Abstracción.....	371
Retroducción	372
Complejidad causal	374
CONCLUSIONES FINALES	378
La fragmentación, la ruptura y el problema de la autocomprensión de los científicos sociales	378
El realismo crítico como proposición ontológica y plataforma filosófica de las ciencias sociales.....	383
La lógica problemática de la filosofía de las ciencias sociales	383
La crítica histórica de las filosofías de las ciencias sociales y nuestra propuesta realista	386
El Realismo Crítico como puente y plataforma filosófica	389
BIBLIOGRAFÍA	392

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Fernando García Selgas, director de esta tesis, su ayuda y sus comentarios críticos, así como sus aportaciones convenientes. Sin su colaboración, es posible que esta tesis no hubiera sido terminada.

Asimismo, a Antonia Huerta Sánchez por su ayuda en la corrección y asesoramiento lingüístico. Mi agradecimiento se dirige además a los profesores de Filosofía, Angelos Mouzakitis y Alexandra Deligiorgi por sus valiosas conversaciones y el intercambio de opiniones sobre las cuestiones de esta tesis.

Gracias también a todo el personal del Programa de Doctorado Sociología y Antropología (coordinadores y personal administrativo).

Esta tesis doctoral está dedicada a la memoria de mi madre, Angeliki.

RESUMEN

Los científicos sociales y los filósofos han intentado, con poco éxito, durante mucho tiempo unificar e integrar las complejas y diferentes cuestiones ontológicas, epistemológicas y metodológicas de las ciencias sociales. En un extremo, los filósofos positivistas han sostenido que las ciencias sociales deben imitar a las ciencias naturales. En el otro extremo del eje, los filósofos pospositivistas han situado la crítica y la interpretación en el centro de su investigación social. Además, se han realizado varios esfuerzos para sintetizar elementos desde diferentes perspectivas, con el objetivo de mostrar una combinación de explicaciones e interpretaciones como característica definitoria de las ciencias sociales.

Sin embargo, esta tesis doctoral sugiere que la percepción actual de la filosofía de las ciencias sociales es errónea y que es hora de avanzar más allá de la discusión estática entre lados opuestos. También creemos que tratar de encontrar una posición intermedia no es una solución viable porque las dos perspectivas comparten características comunes. Adoptar una postura que sintetice varios aspectos problemáticos resulta en una posición igualmente problemática. Por lo tanto, en esta tesis pretendemos demostrar cómo tanto el positivismo como el pospositivismo están presentes y entrelazados en un discurso filosófico de antirrealismo que ha privilegiado las preocupaciones epistemológicas sobre las cuestiones y problemas ontológicos. Esta falta de ontología subyace a la mayoría de las filosofías positivistas, hermenéuticas, posmodernas y constructivistas de las ciencias sociales. Creemos que una filosofía realista ofrece posibles soluciones a este problema al rechazar fundamentalmente una larga tradición antirrealista incrustada en el empirismo de Hume y el idealismo trascendental de Kant.

Por lo tanto, pretendemos resolver este razonamiento defectuoso descomponiendo históricamente los principales paradigmas filosóficos de las ciencias sociales (positivismo, hermenéutica, marxismo, teoría crítica, postestructuralismo y constructivismo) en cinco capítulos diferentes y luego desarrollamos una muy breve reseña de nuestra alternativa propuesta que se llama Realismo Crítico. Al explicar los fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de la visión realista crítica, exploramos simultáneamente la forma en que una filosofía realista de la ciencia puede evitar falacias epistémicas o lingüísticas, resolver dualismos ontológicos y proporcionar una

mejor comprensión sobre la causalidad y la racionalidad crítica y el conocimiento práctico en las ciencias sociales. Al mismo tiempo, creemos que la conceptualización de emergencia, los sistemas abiertos y la necesidad de emancipación del Realismo Crítico puede ofrecer la plataforma donde otras teorías sociales críticas podrían cooperar y encontrar puntos comunes de convergencia ontológica, epistemológica y metodológica.

ABSTRACT

Social scientists and philosophers have attempted, with little success, for long time to unify and integrate the complex and different ontological, epistemological and methodological issues of the social sciences. At the one extreme, positivist philosophers have argued that the social sciences must imitate the natural ones. At the other extreme of the axis, postpositivist philosophers have situated critique, interpretation and meaning at the centre of their social research. Also, several efforts have been made to synthesize elements from different perspectives, aiming to showcase a combination of explanations and interpretations as the defining characteristic of the social sciences.

However, this doctoral thesis suggests that the current perception of the philosophy of the social sciences is misguided and it is time to progress beyond the static discussion between opposing sides. Also, we believe that trying to find a middle ground position is not a feasible solution because the two perspectives share common characteristics. Taking a stance that synthesizes various problematic aspects still results in a position that is equally problematic. Therefore, in this thesis, we aim to demonstrate how both positivism and postpositivism are present and intertwined in a philosophical discourse of antirealism which has privileged the epistemological concerns over the ontological issues and problems. This lack of ontology underlies the majority of the positivist, hermeneutic, postmodern and constructivist philosophies of the social sciences. We believe that a realist philosophy offers prospective solutions to this problem by fundamentally rejecting a long antirealist tradition embedded in Hume's empiricism and Kant's transcendental idealism.

Therefore, we aim to solve this flawed reasoning by historically decomposing the main philosophical paradigms of the social sciences (positivism, hermeneutics, Marxism, critical theory, poststructuralism and constructivism) in five different chapters and then we develop a very brief account of our proposed alternative which is called Critical Realism. Upon explaining the ontological, epistemological and methodological foundations of the critical realist view, we simultaneously

explore the way a realist philosophy of science can avoid epistemic or linguistic fallacies, resolve ontological dualisms and provide a better understanding about causality, judgemental rationality and practical knowledge in the social sciences. At the same time, we believe that Critical Realism's conceptualisation of emergence, open systems and the need for emancipation can offer the platform where other critical social theories could cooperate and find common points of ontological, epistemological and methodological convergence.

Palabras clave: Filosofía de las Ciencias Sociales, Realismo Crítico, Positivismo, Hermenéutica, Teoría Crítica, Posmodernidad, Postestructuralismo, Constructivismo

Keywords: Philosophy of the Social Sciences, Critical Realism, Positivism, Hermeneutics, Critical Theory, Postmodernity, Poststructuralism, Constructivism

INTRODUCCIÓN: Argumentos y estructura de la tesis

Superando los extremos y la posición intermedia en la filosofía de las ciencias sociales

La filosofía de las ciencias sociales es la rama de la filosofía que estudia los principios filosóficos, la lógica, el método, la ontología, las exigencias epistemológicas y las implicaciones de la ciencia misma como proyecto humano para comprender el mundo. Los elementos básicos de la filosofía de las ciencias sociales son: A) revelar los supuestos epistemológicos, metodológicos y ontológicos que guían la investigación científica de los fenómenos sociales, y (B) criticar las ciencias sociales con el objetivo de mejorar su capacidad para explicar y comprender el mundo social. Por tanto, la cuestión es cómo se debe entender esto. En los años 60 la filosofía de las ciencias sociales experimentó una transformación drástica y catalizadora. No sólo el positivismo (la filosofía dominante entonces) fue objeto de un desafío y ataque sostenido por parte de lo que se denomina, de diversas maneras, teorías reflexivistas o pospositivistas, sino, más esencialmente, también el concepto mismo de filosofía. El ataque se llevó a cabo sobre la base de ciertas tendencias revividas de la época, como el giro lingüístico en la fenomenología, una sociología del conocimiento revitalizada y el marxismo a través de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Estas tendencias comenzaron a formar un paradigma pospositivista coherente que desafiaría, para siempre, el estatus filosófico de las ciencias sociales.

Por un lado, para muchos postpositivistas, el positivismo no sólo era epistemológicamente y ontológicamente imperfecto, sino que también era responsable de muchas de las disfunciones metodológicas de las ciencias sociales modernas. Por otro lado, para muchos positivistas, los pospositivistas sólo defendían el subjetivismo, el relativismo irresponsable y la falta de estándares, que iban en contra de la investigación científica rigurosa, precisa y adecuada. Pensamos que, al menos en muchos casos, ambas opiniones pueden tener una justificación.

Sin embargo, la solución típica en este tipo de situación es tratar de encontrar una posición de compromiso que permita una síntesis constructiva de los puntos principales de ambas posiciones. De hecho, parece que en las últimas décadas el "constructivismo social", en diversas formas, está emergiendo rápidamente como una especie de nuevo terreno medio o una posición intermedia. Podríamos comprender mejor la situación actual y la autocomprensión dominante en la filosofía de las ciencias sociales, si pudiéramos trazar una línea horizontal (un eje epistemológico) donde en el lado izquierdo pudiera ubicarse el "límite del fundacionismo" (naturalismo, positivismo) y, en el otro lado opuesto, podría situarse el "límite del relativismo" (posmodernismo, deconstruccionismo). En medio de esta línea, existe una variación de paradigmas filosóficos que han intentado ocupar una

posición intermedia como la Teoría Crítica, el Pragmatismo y el Constructivismo. En la década de 1980, los principales movimientos parecían moverse hacia el "límite del relativismo", mientras que al mismo tiempo algunos filósofos intentaban salvar al marxismo como la tercera posición, en algún lugar en el medio.

Aunque la hegemonía del positivismo nunca llegó a ser dominante en la mayoría de los departamentos de ciencias sociales (especialmente Economía, Psicología, Política) y revistas académicas (especialmente, en Estados Unidos), el principal desafío que surgió en la década de 1980 fue el de la reflexión epistemológica radical (postpositivistas de todo tipo). También parece que algunos radicales (Baudrillard, Lyotard, Latour) excedieron los "límites del relativismo", mientras que otros eran demasiado positivistas (constructores de modelos matemáticos, teóricos de juegos) y excedieron los "límites del fundacionismo extremo". El término medio la posición intermedia que aparentemente ha evitado todos estos escollos y ha encontrado, hacia los años 1990, una posición en el medio de todo, es el constructivismo y el construccionismo junto con otras visiones convencionalistas pospositivistas (también podríamos incluir algunas versiones del neopragmatismo).

Este eje epistemológico, como diagrama heurístico, suena realmente bien para el constructivismo y todas las demás posiciones intermedias, particularmente si suponemos o esperamos la antipatía generalizada tanto contra el positivismo extremo de los economistas como contra el relativismo radical (ya sea políticamente o epistemológicamente) de los posmodernos. El problema es que, tal como está, esta categoría tan informal de "posición intermedia" no resuelve verdaderamente ninguno de los problemas subyacentes y fundamentales de las ciencias sociales. Sin embargo, la pregunta es dónde "ese terreno medio" puede ser una alternativa viable y sostenible a las posiciones extremas. En este punto, el atractivo de la posición intermedia para los teóricos y científicos sociales es una consecuencia directa de una comprensión particular de los extremos o límites, algo que designamos y planeamos desafiar.

Con los límites tal como fueron esquematizados en nuestro eje, el término medio parece atractivo para todos los teóricos que quieren estar al mismo tiempo a la moda, moderados y convencionales (para asegurarse fondos y proyectos). Aunque esta es una posición atractiva para muchos predecesores (véase nuestro análisis en el capítulo 2 sobre Max Weber), sin embargo, es un autoengaño afirmar que, a través de la síntesis de varios puntos de vista, podamos alcanzar las normas prácticas de la validez de la ciencia.

Por lo tanto, nuestro argumento es que el hecho de que dos posiciones sean extremas, no significa que se deban mover todos los teóricos e investigadores a la posición intermedia con el objetivo de ser vistos más de moda o menos sectarios y más objetivos. Sin embargo, nos preocupa

que esta sea la posición que la mayoría de los teóricos sociales quieren ocupar hoy. Creemos que este tipo de pensamiento sintético, que se basa en dos sistemas filosóficos problemáticos, no produce una posición filosófica mejorada. Pero ¿cómo podemos ir más allá de este sistema axial de extremos y puntos medios sintéticos? ¿Cómo podemos ir más allá de un debate agotador en el que, un lado acusa al otro por su idea ingenua de un mundo objetivo "allá afuera" (posmodernos contra positivistas), mientras que el otro lado critica su imagen especular por hacer que el mundo subjetivo esté "todo dentro, en la mente/lenguaje" (positivistas contra subjetivistas). Luego, viene una tercera posición que reclama legitimidad en términos de su "posición intermedia" al argumentar que "la ciencia hace el mundo" (constructivistas).

Dado que toda la discusión parece ser principalmente epistemológica, tal vez un punto focal más ontológico podría ayudarnos a avanzar. Esto no quiere decir que las filosofías de la ciencia antes mencionadas carezcan de base ontológica, sino que, a pesar de que su base ontológica haya jugado cierto papel, su base reside en pensamientos epistemológicos – término empleado en esta tesis-, o lo que es lo mismo, se ha cometido una "falacia epistémica". En este sentido, queremos darle un giro a esta doctrina metateórica de larga historia que ha privilegiado las cuestiones epistemológicas sobre las cuestiones ontológicas. De hecho, creemos que cuando la comprensión de las ciencias sociales se considera desde una perspectiva ontológica, esta comprensión tomará un camino completamente diferente.

Cualquier filosofía de la ciencia que intente ubicarse en el centro de los debates epistemológicos actuales, sin considerar los problemas ontológicos, replica lo peor de ambos extremos. Sin embargo, aquí no nos referimos sólo a la ontología social (si las estructuras son más importantes que los agentes), sino que lo que tenemos en mente es también una ontología filosófica que explora e investiga lo que es lógicamente anterior al desarrollo de cualquier ontología científica y social.

Es aquí donde pensamos que la filosofía conocida como Realismo Crítico (véase el capítulo 5) puede ser beneficiosa para todos los científicos sociales. Por lo tanto, en esta tesis, proponemos la idea de que el Realismo Crítico puede integrar muchas de las mejoras epistemológicas modernas y, al mismo tiempo, puede hacer avanzar la investigación científica debido a su concentración en cuestiones ontológicas. El Realismo Crítico saca a relucir las condiciones de posibilidad para una resolución de muchos de los *impasses* o túneles teóricos y metodológicos en los que se encuentra la filosofía de la ciencia. Desde una posición realista crítica "las fronteras del fundacionismo y relativismo " no son antitéticas ni conflictivas, pero comparten muchas cosas en común, como imágenes especulares.

Aunque hoy en día casi todos los científicos sociales prefieren hacer concesiones ocupando la posición intermedia, esta tesis insiste en que debemos abordar y desafiar los extremos que constituyen las condiciones de posibilidad para una comprensión específica del término medio. Podríamos decir que los márgenes o las fronteras son quienes han construido el término medio. Este desafío o vuelco sólo puede lograrse mediante un examen de los "límites del fundacionismo y relativismo", o mejor, "la lógica problemática" dentro de la que se constituyen. En esta tesis, deseamos emprender una investigación metateórica con la esperanza de iluminar algunos de los problemas más importantes.

Esta iluminación comienza aquí con nuestra introducción y concluye en el capítulo final con cuatro movimientos de un análisis histórico-crítico o genealógico de la filosofía de las ciencias sociales. Primero, detectamos una estructura común tanto en el "límite del fundacionismo" como en el "límite del relativismo", que está incrustada en un discurso de antirrealismo filosófico. En segundo lugar, intentaremos mostrar brevemente (aquí en la introducción) a través de las filosofías de David Hume e Immanuel Kant, cómo este antirrealismo constituyó lo que llamamos "la lógica problemática" de la filosofía de las ciencias sociales, una "lógica problemática" que sirve para construir una comprensión particular de las ciencias sociales caracterizada por la restricción de sus propias posibilidades. En tercer lugar, analizamos históricamente y genealógicamente "la lógica problemática" de los principales paradigmas filosóficos (positivismo, hermenéutica, marxismo, teoría crítica, posestructuralismo y constructivismo) en cinco capítulos diferentes, para desarrollar más adelante la exposición de nuestra propuesta alternativa que se denomina Realismo Crítico. Y, en cuarto lugar, a lo largo de toda la tesis, intentaremos mostrar la diferencia que el realismo crítico podría suponer para una filosofía de las ciencias sociales más ajustada o afinada ontológicamente.

Positivistas y pospositivistas como antirrealistas: una alternativa ontológica

Existe una opinión o estereotipo generalizado acerca de que el positivismo y el pospositivismo son opuestos diametralmente o binarios. Por eso, tal vez, nuestra afirmación de que estas dos perspectivas presentan similitudes y aspectos comunes, pueda parecerles a muchos científicos algo inusual o extraño. Sin embargo, dentro de la filosofía de la ciencia tal afirmación no parecería en absoluto controvertida. Larry Laudan, por ejemplo, investigó la estructura común de los supuestos que comparten en su libro *Más allá del positivismo y el relativismo*. Además, en los capítulos 4 y 5 de nuestra tesis, hacemos comentarios sobre el empirismo de Michel Foucault y Bruno Latour. Al mismo tiempo, también se comenta en los dos primeros capítulos el hecho de que los positivistas lógicos más radicales (incluido Wittgenstein) intentaron reducir la filosofía al análisis sistemático del lenguaje (en forma de enunciados lógicos).

Además, el ataque al sujeto cartesiano que fue tan dinámicamente producido por los filósofos posmodernos, fue llevado a cabo de manera similar y de manera igualmente fuerte por los positivistas con el fin de purificar la subjetividad de su epistemología (Kolakowski 1969). Incluso en la relación entre hechos y valores se puede encontrar evidencia de una estructura común, y muchos de aquellos que están más allá de los límites del relativismo (véase nuestro cuarto capítulo sobre Baudrillard y Lyotard) repiten la proscripción positivista de que no podemos pasar de los hechos a los valores. Sin embargo, más allá de las similitudes antes mencionadas, parece que hay un tópico o tema más central que une estas posiciones, aparentemente opuestas o diametrales: se trata de su antirrealismo declarado o implícito.

Una crítica pospositivista común al positivismo es su creencia en un "mundo exterior" (lo que también podríamos llamar "realismo empírico"). Sin embargo, la paradoja del pospositivismo es que ve con demasiada claridad que el positivismo, como posición filosófica, es antirrealista. Especialmente, según los posmodernos, no existe ningún fundamento lógico para la afirmación de que el conocimiento de la realidad se conozca instantáneamente desde un mundo "ahí fuera". Por el contrario, Martin Hollis (1996) ha sostenido de manera similar que las teorías empiristas del conocimiento son antirrealistas en sí mismas. ¿No es extraño que este tema del antirrealismo (tanto del positivismo como del pospositivismo) nunca haya sido planteado de manera reflexiva o detallada? La tesis que presentamos pretende investigar este problema y sacar algunas conclusiones, porque dado el antirrealismo implícito del positivismo es paradójico que la posmodernidad o el constructivismo radical tengan la misma posición.

Según la mayoría de los posmodernos, interpretativistas radicales (Derrida) y constructivistas radicales (Latour) que pertenecen al "límite del relativismo", los objetos y los sujetos de la realidad "están contruidos sociolingüísticamente". Esta posición es muy similar a la posición de los empiristas que piensan en la realidad como mera experiencia. Para los empiristas, la realidad surge de su recopilación empírica de datos y de la organización de los hechos que están disponibles en el mundo "ahí fuera". Por tanto, detectamos que, desde una posición ontológicamente orientada, tanto los positivistas como los pospositivistas tienen la misma estructura metafísica. Para los positivistas la realidad se define en términos de la experiencia y para muchos pospositivistas la realidad se define en términos de lenguaje o discurso. Entonces, podríamos cambiar el nombre de nuestros límites como "el límite de la experiencia y el límite del discurso".

Sin embargo, lo que tanto positivistas como pospositivistas piensan como realidad siempre tiene el signo, el sello o la intervención de una construcción humana. Podríamos llamar a esta realidad: "antropocéntrica" (Bhaskar 1994: 48). Sostenemos que este antropocentrismo es discutible y problemático porque conecta unidimensionalmente al sujeto humano y su sociedad con sus

experiencias, escritos, discursos e imaginaciones. Pero, ¿no son la sociedad, los humanos y las colectividades (la humanidad entera) algo más que experiencia, escritos (Derrida), construcciones o comunicación (Habermas)?

Parece que ninguna filosofía de la ciencia pretende analizar el mundo anterior al surgimiento de la humanidad. Pensamos que es muy importante iluminar cómo un surgimiento previo o precedente es una condición de posibilidad para la condición humana. Incluso el término construcción, empleado por todos los constructivistas (véase nuestro capítulo 5) implica un conjunto de materiales (sociales y naturales) a partir de los cuales se construye nuestra realidad y que deben existir antes de la construcción. Además, como explicamos en los capítulos 4 y 5, mientras los posmodernos y constructivistas niegan los objetos que construyen sus discursos, al mismo tiempo son incapaces de diferenciar entre exigencias o afirmaciones de verdad en competencia.

Si los discursos construyen los objetos a los que se refieren, entonces el discurso mismo nunca puede ser incorrecto acerca de la existencia de sus objetos. De manera similar, a nivel ontológico, los discursos que construyen sus propios objetos no pueden describir qué construyó los discursos mismos. Del mismo modo, dado que los objetos de un discurso determinado existen, entonces este discurso no puede criticar otro discurso. En otras palabras, cualquier confirmación externa de las afirmaciones lógicas de un discurso parece imposible. Lo que inferimos de este tipo de relativismo extremo es que la epistemología y la ontología están unidas por una serie de falacias.

Aunque muchos podrían decir que este tipo de antirrealismo relativista es inofensivo, nadie puede explicarnos por qué muchos pospositivistas radicales afirman que "no hay nada fuera del texto, de los signos o del discurso" al continuar, al mismo tiempo, refiriéndose a "una cierta realidad" (véase nuestro cuarto capítulo sobre Derrida y Baudrillard). De manera similar, los positivistas, si bien rechazan cualquier afirmación sobre la realidad como metafísica, al mismo tiempo construyen teorías que tratan a las entidades no observables "como si" existieran. En otras palabras, las entidades teóricas no observables son tratadas instrumentalmente. Aquí nuevamente detectamos que la epistemología y la ontología están unidas creando una falacia epistémica (lo que existe es lo que se puede experimentar y observar). Entonces, los positivistas trabajan con datos y percepciones empíricos, pero estos no pueden considerarse reales.

De esta manera, concluimos que la mayoría de los filósofos y teóricos sociales rechazan la realidad refiriéndose a ella (los relativistas) o no saben qué tipo de realistas quieren ser (los empiristas). Por lo tanto, pensamos, que una respuesta a este dilema o paradoja no puede venir a través de la epistemología, sino que sólo puede responderse a través de un compromiso explícito con el pensamiento ontológico.

Hay dos razones principales por las que una aprobación más literal de la ontología (o del pensamiento ontológico) es valiosa e importante. Esto se debe a que el compromiso con la ontología es una condición de posibilidad para la ciencia, así como una condición de posibilidad para la sociedad misma. Parece que todos los paradigmas filosóficos aceptan como realidad su propia realidad: para los positivistas, la experiencia es real y para los pospositivistas, los discursos o la construcción también son reales. Sin embargo, "la pregunta no es si alguien es realista, sino qué tipo de realista es: empírico, conceptual, intuicional, voluntarista o trascendental" (Bhaskar 1994: 48). El realismo profundo u ontológico que defendemos aquí, en esta tesis, juega un papel crucial en la defensa de la esencia del conocimiento científico y de la investigación misma.

Para los posmodernos y constructivistas, si los objetos se construyen en los discursos entonces no hay nada más que aprender o descubrir. La ciencia, al menos tal como se practica actualmente, debería llegar a su fin. Por lo tanto, hubo muchos teóricos como Baudrillard que pensaron que en nuestro mundo posmoderno de simulaciones la búsqueda de profundidad y causas es inútil. Lo mismo creen todos aquellos que fetichistamente (en el sentido marxista) creen en la fluidez, la liquidez y la movilidad donde hay un mundo contingente de "superficies cambiantes" (sin orígenes ni estructuras) que crean sólo narrativas que construyen "cuentos" a partir de sus objetos (ver: Baumann 2000, Urry 2003, Castells 2009, Doogan 2009, Latour 2005).

Del mismo modo, para los positivistas y empiristas, si el conocimiento científico se basa en supuestos y modelos hipotéticos, entonces no hay necesidad de que la ciencia vaya más allá de las apariencias e investigue la naturaleza y las causas de las cosas. Sin embargo, esta opinión empirista no es nada nueva. El creador del empirismo escéptico, David Hume, sostiene exactamente lo mismo cuando escribe que "todavía es cierto que no podemos ir más allá de la experiencia y cualquier hipótesis, que pretenda descubrir las cualidades originales últimas de la naturaleza humana, debería ser rechazado como presuntuoso y quimérico" (Hume 1739/2020: 4).

Por otro lado, el realismo ontológico que proponemos desafía ambas posiciones. Sostenemos que parte de la lógica científica es el esfuerzo por saber si las cosas son realmente como se informan o contabilizan, y qué es lo que hace que aparezcan de esa manera. Por tanto, en este sentido, la ciencia nunca termina porque la ciencia no es ni una doctrina ni una actividad indiscutible o acrítica. Pero antes de pasar al texto principal de nuestra tesis, ofreceremos un breve esbozo de cómo la filosofía y las ciencias sociales se encuentran en el eje epistemológico de los dos límites y la forma en que su antirrealismo implícito ayuda a la construcción de su propia comprensión como un discurso.

El escepticismo de Hume, el dualismo de Kant y la lógica problemática de las ciencias sociales

En estos últimos párrafos de la introducción, intentaremos mostrar que la respuesta pospositivista y la crítica al positivismo están incrustadas dentro de la misma superficie subterránea o discurso subyacente y también se derivan de una larga tradición filosófica de antirrealismo y escepticismo. Aunque no sostenemos que el antirrealismo sea la causa principal de la "lógica problemática" de todas las filosofías de las ciencias sociales, sí creemos que una presentación y defensa más explícita (y reflexiva) del realismo es una condición indispensable para ir más allá de los dos extremos, dado que el antirrealismo es común a ambas.

Pero ¿qué queremos decir con el concepto "la lógica problemática"? Aquí no conectamos directamente nuestro concepto con la lógica tradicional (como rama filosófica), sino que lo que queremos decir es el "conjunto problemático de presuposiciones" de una teoría, visión o sistema filosófico. Esto está relacionado con nuestro argumento subyacente e implícito a lo largo de toda la tesis que indica que todas las filosofías de las ciencias sociales que constituyen nuestro eje epistemológico, comparten la misma "lógica problemática" a pesar de sus conflictos aparentes o superficiales.

Aunque muchos filósofos modernos (Descartes, Hobbes, Locke) fueron importantes para construir la tradición filosófica y nuestras ideas modernas sobre la ciencia, la sociedad, la política y la moral, fue el filósofo escéptico, empirista y secular, David Hume quien más desarrolló claramente las bases de la metafísica antirrealista actual. La importancia de Hume para la "lógica problemática" es central, pero dadas las limitaciones de espacio, nos centraremos en su influyente perspectiva de la causalidad, que es aceptada por casi todos los filósofos de la ciencia, y que, decisivamente, se deriva de su profundo escepticismo y antirrealismo. Hume era muy escéptico acerca de la existencia de la realidad fuera de la mente y las percepciones humanas. Para Hume, sólo existen percepciones basadas en "Impresiones e Ideas" que, si están justificadas, sólo pueden ser válidas sobre la base de la experiencia. Como no podemos saber si existe una realidad externa, entonces la única realidad válida a la que podemos referirnos es aquella que se puede experimentar. El escepticismo de Hume constituyó la base sobre la que se fundaron las teorías empiristas del conocimiento. Como escribe Hume "la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las otras ciencias, por lo que el único fundamento sólido que podemos darle a esta ciencia debe estar basado en la experiencia y la observación" (Hume 1739/2020: 4).

Como podemos comprender fácilmente, Hume derivó argumentos ontológicos a partir de supuestos epistemológicos. Sin embargo, a pesar de su renuncia a la realidad, Hume, en la práctica, sigue una forma de realismo empírico. De manera similar, la teoría de la causalidad de Hume sigue la misma lógica: señaló que una comprensión de la causalidad en el sentido común implica la noción de "una conexión necesaria" a través de la cual la causa produce de alguna manera el efecto. Pero, debido a su escepticismo, Hume argumentó que, dado que no se puede experimentar empíricamente ninguna conexión necesaria, esa comprensión del sentido común es errónea. Lo único que experimentamos, argumentó, es la constante conjunción de acontecimientos. El escepticismo de Hume también jugó un papel en la formación de su pensamiento social, donde nada puede cambiar jamás y los agentes sociales son impulsados por sus pasiones, no por el pensamiento racional o las limitaciones del mundo externo.

Aunque Hume tuvo una influencia original en la construcción de la "lógica problemática", fue Kant quien finalmente dio la forma conocida a las ciencias sociales. Kant ensambló sistemáticamente las piezas y trató de refutar el escepticismo de Hume sobre una realidad externa postulando dos mundos: fenómenos y noumenos. En el nivel de los fenómenos, el mundo es eventualmente humeano pero, como idealista trascendental, Kant introdujo su propio mundo noumenal de razón y moralidad. Pero ¿qué pasa con la realidad? Según Kant, la única realidad de la que podíamos hablar significativamente era el mundo fenoménico. Si existe un conocimiento científico incuestionable/objetivo de este mundo fenoménico, entonces éste proviene de las categorías universales de comprensión (tiempo, espacio, causalidad, forma, contenido). Sin embargo, en los fenómenos de Kant, la naturaleza está ausente porque el mundo es más o menos categorías de la mente. Sin embargo, nuevamente, al igual que Hume, Kant da prioridad a la cuestión epistemológica de "qué podemos saber" sobre la cuestión ontológica de "qué hay ahí fuera" que saber. Además, el mundo de Kant es dualista donde los noumenos no tienen ningún impacto causal sobre los fenómenos, por lo tanto, las razones no pueden ser causas que puedan cambiar el mundo. De esta manera, el mundo noumenal quedó separado/dividido del mundo determinista de los fenómenos causales. Aunque la ciencia puede comprender el mundo fenoménico (debido a su orden causal), el mundo nouménico de la razón no puede justificarse causalmente (Kant 1970: 257).

La siguiente figura clave en el desarrollo de la "lógica problemática" es Hegel. Aunque analizaremos a Hegel en profundidad en nuestro tercer capítulo, aquí haremos algunos breves comentarios. Para Hegel, el esquema de Kant tiene debilidades ya que busca soluciones trascendentales en niveles metafísicos. Por eso Hegel quería demostrar, uniendo los dos mundos de Kant, que la realidad existente ya es racional a través del Espíritu (Geist) y la presencia del Estado (lo Divino en la tierra). Llegados a este punto es innecesario explicar: (A) la forma en que Hegel

eliminó cualquier tipo de pensamiento realista de los debates filosóficos y (B) el grado en que su idealismo extremo y subjetivismo influyeron en toda una generación de filósofos europeos (ver el capítulo 3). La visión de Hegel no sólo solidificó la lógica problemática, sino que creó reacciones adicionales (hegelianos de izquierda y derecha) que llevaron la teoría del conocimiento y la metafísica a un camino totalmente antirrealista.

Acercándonos a la formación integral de la "lógica problemática", cabe resaltar que las tres figuras clave antes mencionadas (Hume, Kant, Hegel) constituyeron las tres filosofías distintas de las ciencias sociales que comparten la misma "lógica problemática" entre 1840 y 1914. (A) El primer paradigma es humeano y tomó la forma del positivismo clásico (Comte, Mill, Durkheim; véase nuestro primer capítulo). (B) El segundo paradigma es hegeliano (o postkantiano), que surgió de la Ilustración y del idealismo alemán y fue presentado por Marx [si bien se matizará en el tercer capítulo que Marx fue un protorrealista, a pesar de que el idealismo posmarxista posterior y el estructuralismo marxista tomaran una ruta antirrealista hegeliana]. (C) El tercer paradigma es puramente kantiano, con influencias hegelianas, que siguió una perspectiva histórico-cultural (Schleiermacher, Dilthey, Windelband, Rickert – véase el capítulo 2) al centrarse en el problema de la comprensión y la interpretación. Otra figura clave en el desarrollo de esta "lógica problemática" fue Max Weber (véase igualmente el capítulo 2), un pensador sintético que ocupó la "posición intermedia" de su época al combinar ideas de Hume, Kant, Hegel, Nietzsche y los positivistas. Weber fue el primero en apoyarse exclusivamente en la "lógica problemática de Hume y Kant", tratando de equilibrar los dos mundos de la explicación y la comprensión. Fue el primer ocupante del término medio en las ciencias sociales. En su pensamiento sociopolítico, que también es problemático, Weber era un partidario escéptico de la modernización y la secularización como progreso y su escepticismo por la emancipación comenzaba donde terminaba la lucha casi nietzscheana por el poder (del líder carismático).

De manera similar, Nietzsche también fue un seguidor de la misma lógica, ya que estuvo muy influenciado tanto por la descripción de Hume del mundo fenoménico al "reescribir" su escepticismo en términos de un naturalismo voluntarista (Kail 2014), como por la metafísica de Kant que se basaba en su lectura de Kuno Fischer (Kevin Hill 2003). Esta línea genealógica nos lleva a los debates y discusiones contemporáneas sobre la modernidad y la posmodernidad donde la misma "lógica" se repite en los neonietzscheanos posmodernos como Foucault y Deleuze (directamente influenciados por el empirismo de Hume) junto con el escepticismo deconstructivo de Derrida (Culler 1983: 87).

Lo que queremos decir es que muchos de estos pensadores escépticos y antimodernistas (incluiríamos aquí a Latour) dan por sentado el dualismo kantiano entre el mundo fenoménico de la causalidad humeana y el mundo noumenal de la razón y la comprensión. Por tanto, el debate actual en las ciencias sociales entre positivismo y pospositivismo se encuadra dentro de una misma "lógica

problemática". Muchos filósofos, como los positivistas, los deconstruccionistas nietzscheanos, los constructivistas, los teóricos críticos y los interpretativistas, se basan en esta dicotomía kantiana de razones y fenómenos. Kant, como argumentamos, articuló "la lógica problemática de las ciencias sociales" y se basó en una ontología humeana (la ontología de los fenómenos de Kant es esencialmente la de Hume). La existencia de otro mundo (los noumenos de Kant) podría superar o trascender el empirismo de Hume, pero Kant cerró esta puerta aislando el mundo de la razón del de la causalidad. Finalmente, lo que típicamente se descuida, como mostramos anteriormente, es el papel desempeñado por el discurso del escepticismo y el antirrealismo en la construcción de estos debates.

Por lo tanto, los filósofos de la ciencia que trabajan dentro de esta "lógica problemática" enfrentan dos soluciones alternativas: o aceptan el individualismo atomista y determinista de Hume, o se basan únicamente en la razón sin tener en cuenta la causalidad física. Este dilema ha dado forma a todos los debates entre fundacionismo versus relativismo, explicación versus comprensión, racionalismo versus irracionalismo y, lo más importante, positivismo versus pospositivismo. Todos ellos están inmersos en la misma "lógica problemática". En esta tesis (véase capítulo 5) sostenemos que un replanteamiento de esta "lógica problemática" requiere una comprensión sustancialmente diferente de la problemática ontológica, una nueva perspectiva que revierta la antigua priorización de las cuestiones epistemológicas sobre las cuestiones ontológicas. Sostenemos que el realismo crítico sugiere posibles soluciones a estos problemas, debido a su ruptura radical tanto con el escepticismo humeano como con el idealismo trascendental kantiano. El realismo crítico proporciona una solución alternativa que integra lo social dentro de lo material sin reducir uno a lo otro.

Para cumplir nuestro propósito, se ha trazado una estructura basada en cinco capítulos, en los que se desarrolla de forma histórico-crítica la lógica problemática, referida supra. De esta manera, se procede al final de nuestra investigación a defender la propuesta de un Realismo Crítico. A este respecto, como colofón, se expondrán los puntos que fundamentan su valor como una alternativa en el entorno de la filosofía de las ciencias sociales.

El primer capítulo de esta tesis se centrará en el análisis del positivismo y de sus debilidades para la sustentación de una filosofía de las ciencias sociales. Objeto de indagación serán también las formas de compromiso político derivadas del reformismo de J.S.Mill y Herbert Spencer o el radicalismo antimetafísico del Círculo de Viena. Por otro lado, y en el contexto del examen del positivismo, se confrontará esta tendencia con una crítica realista inspirada en la Escuela de Frankfurt (Adorno). Será a partir de esa mirada crítica realista como se interrogará sobre los principios del positivismo clásico y del postempirismo de Popper, Kuhn y Feyerabend.

A lo largo del segundo capítulo se analizará la relación entre ciencias sociales y diversas tendencias de la filosofía interpretativa o hermenéutica, desde la escuela neokantiana (Dilthey, Max Weber, Heinrich Rickert) a la filosofía del lenguaje (Wittgenstein) y su evolución en una ciencia social interpretativa (Peter Winch o Hans Georg Gadamer). El propósito es llegar a entrever cómo existen ciertos aspectos útiles en esa confrontación entre el realismo y la hermenéutica, elementos que permiten un progreso en los entresijos filosóficos del realismo crítico. También se puntualizará la forma en que la tradición hermenéutica se ha integrado como opuesta al positivismo, examinando la epistemología interpretativa que constituye una superación de la epistemología positivista unilateral.

El tercer capítulo se centrará en la exploración del marxismo, partiendo de la concepción de un protorrealismo en Karl Marx, de manera que se introduzca una tercera dimensión en el análisis más allá de los estudios naturales y humanísticos de los capítulos precedentes. En este sentido, el capítulo tercero sitúa como punto de interés la crítica que supone, en definitiva, considerar que la separación entre el científico, el intelectual y el profesional es artificiosa y que el conocimiento debe ir a la par de la participación política y del proyecto de emancipación. Teoría y práctica se unen. Se analizará, además, la influencia de la dialéctica hegeliana en la conformación de las herramientas para el análisis de la sociedad y se adelantará cómo la escuela de Frankfurt se ocupó del desarrollo de la crítica marxista desde una "crítica de la economía política" a una crítica de la ideología, el positivismo y la racionalización instrumental.

En cuanto al cuarto capítulo, nos adentraremos en el terreno de la posmodernidad con un esbozo inicial de las corrientes estructuralistas y su deriva en el posestructuralismo. Respecto a los pensadores posestructuralistas y posmodernos, el análisis se centrará en Michel Foucault, Jacques Derrida, François Lyotard y Jean Baudrillard. Se verá que el posestructuralismo revierte el determinismo estructuralista, emanado de la reducción de lo necesario a lo real, y que realismo y posestructuralismo se oponen a la rigidez de la estructura, que presenta una forma de fundacionalismo ontológico y epistemológico. De hecho, se analizará cómo el realismo mantiene la regla de la causalidad sin reducir lo real (y lo causal) a lo necesario. Es así que el realismo pone énfasis en el equilibrio lógico, epistemológico y ontológico entre lo posible, lo necesario (natural, estructural) y lo actual (acción). Por otro lado, se aclararán los conceptos de posestructuralismo y posmodernismo, que tienden a considerarse equivalentes en cuanto a la destrucción del significado racional y la verdad. Por lo que respecta a Jacques Derrida, se referirá con especial atención su libro *Los espectros de Marx* argumentándose que no es conveniente rechazar la teoría de la escritura, o lo que es lo mismo, la hermenéutica radical a priori, si bien se tratará de situar el concepto de *fantasmología* (hauntologie) de Derrida dentro de una ontología realista más amplia, algo que significa que tenemos que concebir la producción de la espectralidad de Derrida en procesos económicos y materiales reales, aunque sin

reducirlos estructuralmente a ellos. En la segunda parte de este capítulo, se pasará al análisis de la obra de Michel Foucault. Se valorarán las limitaciones de la obra foucaultiana en su reemplazo de las jerarquías de las instituciones por otros conceptos como el de micropoderes y se propondrá una revitalización del papel de la agencia, ausente en la teorización de Foucault. En cuanto a François Lyotard, se mostrará cómo en su visión de las nuevas narrativas se condensa el influjo de la primacía del poder no estatal, el discurso neopositivista y el sentido neoheideggeriano sobre el papel del lenguaje. Tras la explicación del mundo de la simulación baudrillardiano, será el momento de realizar una evaluación crítica y realista de la posmodernidad, estableciendo cuáles son sus problemas y, por otro lado, qué aspectos pueden rescatarse en común de estas tres formas de acercamiento y teorización, puntos en común y diferencias del posestructuralismo, posmodernismo y realismo.

En cuanto al quinto capítulo, su centro de interés será la exploración, desde estancos separados, de las posiciones construccionista, constructivista y realista. El objetivo es mostrar que las diferencias entre estas escuelas se resuelven en una reconciliación y acuerdo interno donde el realismo acepta y defiende principios epistemológicos similares, como, por ejemplo, la reflexividad científica, el valor práctico de la investigación científica y, finalmente, el carácter conceptual y dependencia contextual del conocimiento. Por otro lado, se intentarán desentrañar algunos de los problemas del constructivismo; el hecho de que tanto el construccionismo de Berger-Luckmann como el constructivismo científico del "programa fuerte" parezcan funcionar como una especie de "compromiso intermedio" entre el positivismo y el pospositivismo. En un intento de evitar las trampas tanto del empirismo como de la posmodernidad radical, estos pensadores dejan sin resolver cualquiera de los problemas ontológicos que enfrenta la filosofía social hoy. En concreto, el modelo construccionista de Berger promueve tanto un idealismo voluntarista en lo que se refiere a nuestra comprensión de las estructuras sociales, como un determinismo mecanicista en cuanto a nuestra comprensión de los seres humanos. En definitiva, parece que la escuela construccionista intenta evitar los errores de la ontología weberiana y durkheimiana y, sin embargo, el resultado es una combinación de éstos.

También, a lo largo de ese penúltimo capítulo, se analizarán las propuestas de la escuela de Edimburgo con su enfoque relativista y antiepistemológico, como una extensión del convencionalismo pospositivista que reproduce un modelo convencional de epistemología. Del mismo modo, en el contexto del Programa Fuerte, se observará cómo la idea de la causalidad se estructura de acuerdo con el modelo empiricista de Hume, esto es, las causas son observadas como regularidades causales y conjunciones constantes. Asimismo, se comprobará cómo ni Bloor ni Barnes analizan en profundidad los mecanismos o estructuras causales que determinan socialmente el conocimiento científico. Por último, en el capítulo quinto nos adentraremos en la teoría del

constructivismo radical, explorando algunas propuestas como las de Bruno Latour o Niklas Luhmann. En concreto, se explorará el relativismo extremo de la posmodernidad en Latour y la teoría de Luhmann, aparentemente dentro de la radicalidad, pero con un modelo que resulta, a veces, conservador y transigente. Dar prioridad al sistema, como sucede en Luhmann, antes que a los actores sociales conduce, como se explicará en dicho capítulo, a negar la relevancia de la comprensión humana y de su intersubjetividad. Esta concepción, como se intentará exponer, produce la identificación del sistema con el holismo, lo que en términos sociales presupone un reduccionismo pues se engloba en esa idea de totalidad todas las otras relaciones con el sistema (entornos, ecología o comunicación).

Expuestos los problemas que plantean tanto los construccionistas como los constructivistas, como sección final dentro del capítulo quinto, se desarrollará el enfoque del Realismo Crítico, una propuesta alternativa a la idea constructivista de la realidad. Se trazará un breve recorrido por sus orígenes como escuela de pensamiento y se profundizará en la evolución de su artífice, Roy Bhaskar, desde el realismo trascendental al denominado “realismo crítico”. Nos interesa, en especial, el comentario y análisis de la ontología del realismo crítico, una ontología estratificada, relacional y transformacional. En ese contexto, se explicará de forma ordenada, la relación entre entidades sociales, necesidad y condiciones contingentes, así como la noción de causalidad, mecanicismo y ejercicio de poderes, el sistema abierto y los tres dominios de la sociedad. En la confluencia entre el relativismo epistemológico y el realismo crítico, se expondrá la posibilidad de un constructivismo “débil”. Por último, se desarrollará un análisis de la metodología del realismo crítico, definiendo y explicando conceptos como abstracción, retroducción o complejidad causal. Todo esto nos permitirá realizar un último capítulo con las conclusiones derivadas de nuestro estudio.

CAPÍTULO 1. El positivismo y las ciencias sociales

Durante muchos años, la mayor parte de los debates filosóficos sobre la lógica, la naturaleza y la metodología de todas las ciencias han sido desarrollados y formados por las disputas y debates positivistas. Por tanto, el primer capítulo de esta tesis está dedicado a una exploración genealógica e histórica del positivismo con el fin de analizar su impacto en las ciencias sociales y exponer críticamente sus deficiencias o defectos como una filosofía de las ciencias sociales parcialmente útil pero inadecuada. Si quisiéramos recapitular o hacer una sinopsis del positivismo en unas pocas líneas, entonces comprensiblemente podría presentarse como una filosofía que defiende la aplicación de la metodología de las ciencias naturales a las ciencias sociales y, en consecuencia, aprueba la idea de la unidad de las ciencias. Epistemológicamente, el positivismo concibe la realidad como algo objetivamente comprensible, observable y directamente accesible a todos los científicos y, al mismo tiempo, cuantificable por sus herramientas metodológicas, comunes a todas las ciencias (matemática estadística, experimentos, recopilación de datos, etc.).

Como veremos a lo largo del desarrollo de esta tesis, el positivismo fue siempre el objetivo principal de todos los ataques epistemológicos durante el siglo XX desde distintas y diversas posturas filosóficas. Sin embargo, este capítulo contrasta el positivismo con una ciencia social crítica realista y de inspiración marxista (Escuela de Frankfurt). Además, analizaremos cómo el programa positivista de la ciencia también fue socavado y cuestionado por los desarrollos dentro de las propias ciencias naturales. Así, siguiendo una perspectiva realista crítica, vamos a cuestionar tanto los principios del positivismo clásico y moderno como su relación con los intentos posempiristas de Popper, Kuhn y Feyerabend.

Llegados a este punto, conviene explicar las posiciones, creencias y premisas básicas del positivismo que nos servirán de guía y punto de partida para nuestra crítica y exposición histórica de este movimiento filosófico. En primer lugar, el positivismo defiende la opinión de que la verdad y el conocimiento científico deben ser verificables positivamente en contraste con la especulación, la teología y la metafísica. El conocimiento es positivo cuando es riguroso y se asienta sobre fundamentos comprobables o datos contrastados. Esto es lo que los positivistas llamaron, bajo la influencia de Hume y Mach, "el principio de verificabilidad" o el principio de verificación. En otras palabras, algo tiene sentido "si y sólo si es verificable empíricamente (o lógicamente)" mediante la observación (a través de los sentidos). Cuando la realidad se vuelve significativa de esta manera positivista, entonces se construye cualquier tipo de base como parte del descubrimiento de leyes

naturales que son repetibles y estables. Más allá de este principio general de verificación, el positivismo se puede identificar por las siguientes seis características:

- 1) La unidad de la ciencia declara que no hay diferencia esencial entre los métodos de las ciencias naturales y sociales, pudiendo existir una unidad ontológica (en sustancia, esencia y función) que subyace al mundo natural y humano.
- 2) El fenomenalismo sugiere que las apariencias son reales, pero no son lo que parecen ser (son reales o posibles). Esta doctrina está directamente relacionada con la unidad ontológica (arriba) donde la realidad es externa a los científicos y puede ser estudiada objetivamente (neutralmente).
- 3) El fisicalismo denota que todas las proposiciones científicas pueden traducirse en proposiciones sobre objetos físicos y las mismas proposiciones pueden comunicarse o teorizarse en el lenguaje de las ciencias naturales.
- 4) El científicismo afirma que la ciencia es superior y autosuficiente en relación a cualquier otra forma de pensamiento (metafísico, ético), por lo que los debates filosóficos no requieren más que técnicas científicas para ser resueltos. Sólo la ciencia es capaz de analizar neutralmente la realidad.
- 5) La libertad de valores implica el hecho de que la ciencia no puede emitir juicios sobre sus objetos porque es una actividad neutra donde los hechos y los valores no están conectados. Por ello, el compromiso del positivismo es la búsqueda de verdades científicas neutras y universales que se acumulan independientemente de los valores éticos o normativos y de las creencias subjetivas.
- 6) El empirismo declara que la vara de medir de la ciencia es la observación a través de los sentidos y la experimentación que implica la verificación continua de los objetos observables. La ciencia requiere experimentos para descubrir leyes naturales, a partir de las cuales se puedan hacer hipótesis y usarse para predecir fenómenos futuros.

Sin embargo, debemos aclarar que todas las características anteriores no siempre estuvieron igualmente y diacrónicamente distribuidas en la agenda positivista, porque estas se fueron modificando a medida que el positivismo fue tomando diferentes formas. Por esta razón, en las próximas líneas nos centraremos histórica y temáticamente en los rostros y formas cambiantes que tomó el positivismo desde el surgimiento de las ciencias sociales modernas en el siglo XIX hasta sus defensores y críticos del siglo XX. Además, no debemos subestimar el hecho de que el positivismo tuvo un fuerte trasfondo de compromiso político que se expresó a través del reformismo de J.S. Mill y Herbert Spencer o el radicalismo antimetafísico del Círculo de Viena. A pesar de que muchos filósofos (Escuela de Frankfurt) han criticado el positivismo por ser un movimiento conservador, sin embargo, la verdad es que el positivismo fue más un movimiento liberal reformista contra varias

formas de autoritarismo (casi todos los positivistas emigraron a EE. UU. durante la II Guerra Mundial) y promovió el conocimiento instrumental del positivismo en el área de las políticas públicas y la administración.

Independientemente de las críticas, el positivismo tuvo un enorme impacto en las ciencias sociales afectando los programas de investigación, el funcionamiento de las empresas, las políticas públicas y económicas de las instituciones. Esta situación trajo la caída de teóricos, intelectuales e ideólogos provocando el surgimiento de los tecnócratas que se convirtieron en profesionales sistémicos y expertos en datos. El resultado afectó la producción de conocimiento y los procesos de formulación de políticas a través de la especialización y la fragmentación de la investigación social.

Sin embargo, cuando el positivismo se concibió por primera vez en la mente de Auguste Comte, no tenía este objetivo. La necesidad de una sociedad moderna y un sistema universitario liberal en la mente de los positivistas del siglo XIX creó nuevas posibilidades (durante esta época) para las ciencias sociales como una forma nueva, pero a la vez rigurosa y exacta, de conocimiento científico. Por supuesto, Comte no desarrolló sus ideas sobre este tipo de conocimiento de la nada, fue el epígono de una larga tradición empirista.

El desarrollo del positivismo en el siglo XIX: Comte, Mill, Spencer y Durkheim

El positivismo es básicamente una ideología científica posterior a la Ilustración del siglo XIX, pero sus raíces se encuentran profundamente arraigadas en la cultura europea del siglo XVII. El pensamiento filosófico que se desarrolló sobre la base del racionalismo cartesiano y el empirismo humeano fue el precursor y preludio de la tradición positivista, que Comte inauguró y desarrolló a mediados del siglo XIX. Comte, como principal representante de este movimiento fue el padrino de la palabra "sociología" que significaba, nada más y nada menos: la ciencia de la sociedad.

Auguste Comte: El pionero de la ciencia positiva y la sociología en el siglo XIX

En su libro *Cours de philosophie positive*, Comte expone las ideas básicas de la "ciencia positiva" como reacción y oposición a la "crítica negativa" de los intelectuales de la Ilustración. Más específicamente, la filosofía positiva que formuló fue una especie de mezcla del empirismo inglés con la Ilustración francesa, que recordaba la unificación del "racionalismo a priori" con el

racionalismo empírico desarrollado por Kant en la *Crítica de la razón pura* (de manera que Kant pudiera garantizarse la validez y legitimidad de la física newtoniana).

Sin embargo, la filosofía positiva formulada por Comte tenía otra dirección, más metodológica, y se basaba en un punto de vista epistemológico que parecía dominar, tras una larga consideración analítica del mecanicismo, en las primeras décadas del siglo XIX, y que él mismo adoptó en dos obras más (*Discours sur l'esprit positif* y *Sociologie*). Según esta visión, el pensamiento racional (conocer las leyes que rigen el funcionamiento de los fenómenos), se basa en el uso combinado de la observación empírica y el cálculo matemático. En medio de esta diversa ósmosis y coexistencia de ideas filosóficas, Comte aceptó la visión que parecía prevalecer a través de la tradición mecanicista, según la cual es imposible conocer con autoridad y precisión las causas, la naturaleza y la esencia de los fenómenos. El racionalismo nos ayuda a conocer solo los fenómenos y las relaciones constantes (deterministas) entre ellos, pero también necesitamos los sentidos para confirmar las funciones de los fenómenos y sus relaciones de sucesión o coexistencia (lo que Hume llamó, conjunciones constantes y regularidades empíricas).

El pensamiento filosófico de Comte fue la primera sistematización seria de las visiones epistemológicas que aparecieron desde finales del siglo XVI hasta el XIX. Comte es, sin embargo, el primer ejemplo característico de un filósofo que nos acerca a la imagen que tenemos hoy, respecto a cómo un filósofo teoriza (a nivel de metateoría) las teorías científicas, los modelos y los descubrimientos cotidianos de los científicos comunes que están cambiando nuestro mundo a nivel tecnológico. No es casualidad que el positivismo de Comte se identifique con la división actual entre el teórico (intelectual) y el "especialista" (experto), ya que fue el propio positivismo el que se consagró como el modo (fuente) absoluto y único del conocimiento basado en la especialización. Si bien las formas de especialización cambian con el tiempo, ya desde el siglo XVIII las Ciencias Sociales tenían como modelo las matemáticas (Condorcet), mientras que, en el siglo XIX, a través de Comte, parece dominar la física como modelo de investigación sociológica.

La explicación de un fenómeno para Comte se puede clarificar y explicar a través de la comprensión de las leyes que rigen su funcionamiento (es decir, su enfoque determinista). Sin embargo, la búsqueda de las primeras causas es una empresa metafísica y no es susceptible de ningún análisis científico. Este punto exacto ha dado lugar a muchas discusiones en torno a la crítica de Mill, pero también a los propios análisis que Comte realiza sobre la teoría del calor de Fourier en las páginas del *Cours de philosophie positive*, publicado entre 1830 y 1842. Aquí parece que Comte no se preocupa por la exploración de la naturaleza del calor, sino por sus leyes.

Comte creía que los filósofos y científicos no deberían investigar la realidad fuera del contexto de investigación (descubrimiento) de las leyes que rigen el funcionamiento de los fenómenos. Porque si, en cambio, salen de este contexto y buscan sus causas primeras o las causas de la génesis y formación de los fenómenos, entonces volverán de nuevo a un estadio metafísico del pensamiento. La búsqueda y el pensamiento metafísico, según Comte, suprime la ley de los tres estadios que rige el pensamiento humano en su conjunto y nos obliga a pensar con los datos de la época en que vivimos y actuamos. Comte argumentó que la concepción misma de la ley general de las tres etapas que rige el pensamiento es una trascendencia de la etapa metafísica, ya que esta ley explica la génesis y desarrollo del pensamiento a través del tiempo.

En la creación de este principio de Comte, jugó un papel decisivo el principio del determinismo global (o total) que encontró su formulación en la "inteligencia de Laplace" (Laplace 1814: 3 -4). Laplace corrigió los errores de la cosmología newtoniana y generalizó la validez de la ley de la gravedad según el principio del determinismo universal, que es la culminación del mecanicismo que dominó a partir del siglo XVII. De acuerdo con esta lógica, toda la naturaleza está gobernada por leyes especiales que son investigadas y analizadas por ciencias especiales, es decir, las ciencias básicas (obedeciendo al principio del determinismo general), investigan las leyes que rigen el funcionamiento de aquellos fenómenos que cada una estudia en su campo. La astronomía analiza las leyes que rigen los cuerpos celestes, la física las leyes que rigen la naturaleza y la sociología las leyes que rigen la sociedad.

La ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias

Una de las soluciones fundamentales que Comte ofreció a la investigación científica fue su ley de los tres estados. Según esta ley, cada una de las ramas científicas de la ciencia y del conocimiento pasa progresivamente por diferentes etapas teóricas: (1) el estado teológico, (2) el estado metafísico (o abstracto) y (3) el estado científico y positivo. Complementariamente, existen tres métodos y tres sistemas de pensamiento que son capaces de orientar la investigación científica.

El primer sistema representa el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el segundo sistema sirve de transición al tercero que es su estado-etapa fijo y definitivo.

(1) En el estado teológico, el espíritu humano dirige sus investigaciones hacia la naturaleza básica de los seres sobrenaturales y hacia las causas primeras y últimas del universo. Esto forma y representa el conocimiento absoluto de los fenómenos.

(2) En la etapa metafísica, que es sólo una modificación del primer estado, las entidades sobrenaturales son reemplazadas por las fuerzas abstractas que son inherentes a las diversas entidades

del mundo. El pensamiento metafísico es capaz de concebir estas fuerzas abstractas como capaces de generar todos los fenómenos observados.

(3) Finalmente, en estado positivo, el espíritu humano (reconociendo la imposibilidad de alcanzar nociones absolutas), renuncia a la búsqueda del origen y destino del universo. El estado positivo conoce las causas de los fenómenos y se aplica únicamente a descubrir (mediante el uso de la razón y la observación) sus leyes efectivas, es decir, las relaciones causales de sucesión y semejanza. Comte escribe que “la explicación de los hechos no es más que el vínculo que se establece entre los fenómenos particulares y los hechos universales generales de los cuales el progreso de la ciencia tiende a disminuir cada vez más” (Comte 1830: 10). Según Comte, el ejemplo más exitoso de explicación positivista es el de la ley de atracción universal de Newton. Todos los fenómenos generales del universo se explican por la ley de gravitación de Newton. Esto sucede porque esta ley nos permite considerar toda la inmensa variedad de hechos astronómicos como unidad (visto desde diferentes puntos de vista) y nos permite unificar los fenómenos físicos con este.

La enciclopedia de las ciencias

Sin embargo, Comte no se mostró muy optimista sobre la situación actual de la investigación social en relación con el desarrollo de la cultura humana. Aunque varias ramas del conocimiento humano han entrado en la fase positiva, la inteligencia humana y la organización social aún no han sido influenciadas por el espíritu positivo. En primer lugar, Comte observa que, junto a la física celeste, la física terrestre, la mecánica, la química y la biología, falta la física social, es decir, el estudio positivo de los fenómenos sociales. En segundo lugar, la falta de influencia de la cultura positivista en el conjunto de la cultura intelectual produce una especie (o estado) de anarquía intelectual y, por tanto, Comte detecta una crisis política y moral de su sociedad.

Es evidente que, si uno de los tres estados obtuviera o lograra una preponderancia, control o autoridad universal completa, habría un orden social diferente. Pero, si esas tres fases-estados opuestos continuaran coexistiendo, entonces, el cambio (progreso) científico y social u organizacional sería imposible. Por ello, Comte se propone seguir desarrollando las obras de Bacon, Descartes y Galileo. Esto pondría fin a la crisis revolucionaria que atormenta a los pueblos civilizados (ibid.: 43).

La clasificación de los estados, que tiene como principal componente la filosofía positiva, presupone una enciclopedia de las ciencias que debe basarse en una clasificación sistemática para ofrecer una perspectiva general de todo el conocimiento científico. Siguiendo la obra de la Enciclopedia de los filósofos franceses de la Ilustración, Comte llamó a su clasificación: Enciclopedia de los científicos. Sobre la base de esta enciclopedia, Comte organiza todo el conocimiento existente

y clasifica y categoriza las ciencias de su tiempo de acuerdo con un criterio histórico y lógico que fue elaborado sobre la base de sus observaciones sobre el desarrollo de las ciencias. Este es el criterio histórico y lógico del grado de 'generalidad' y 'simplicidad'.

Comte comienza por rechazar la consideración de todo tipo de conocimiento técnico (junto con las artes) y luego limita su perspectiva al conocimiento especulativo (acepta sólo el conocimiento general y abstracto rechazando al mismo tiempo el particular y el concreto). Dado este contexto, Comte establece su jerarquía enciclopédica de la ciencia en relación con la historia de la ciencia misma. Las ciencias se clasifican en función de su grado de sencillez o del grado de generalidad de los fenómenos que constituyen sus objetos.

Los fenómenos más simples son los más generales y, respectivamente, los fenómenos más generales son los más fáciles de observar. Por eso, la clasificación de las ciencias sobre la base de "simplicidad decreciente" o "generalidad decreciente" puede mostrarnos el camino (el orden de sucesión) con el que las ciencias han entrado en su fase o estado positivo. Siguiendo este criterio, se pueden distinguir, en primer lugar, los fenómenos de los cuerpos organizados y no organizados, como objetos de dos grandes grupos de ciencias. Los fenómenos de los cuerpos organizados son obviamente más complicados y más particulares que los demás. Según este criterio, la ciencia que estudia los fenómenos más simples, es decir, los menos complejos, es la que históricamente aparece primero y hace los mayores progresos. Con este sentido de jerarquía, de las matemáticas que ocupan el primer escalón de la escala, surge la astronomía. De la astronomía surgió la física, de la física la biología y de la biología la sociología. La sociología es la menos general.

Por tanto, la enciclopedia, según Comte, está compuesta por cinco ciencias fundamentales: astronomía, física, química, biología y sociología. La sucesión de estas ciencias está determinada por "una subordinación necesaria e invariable, fundada en la simple comparación en profundidad de los fenómenos correspondientes" (ibid.: 75). En un principio, la astronomía (con la perfección que presentó a partir del siglo XVI) fue el modelo para el desarrollo de la física. La física (con la perfección que presentó en el siglo XIX) se convirtió en el modelo para la formación de las ciencias que estudian al hombre. Esto sucede porque los fenómenos estudiados por las ciencias (que Comte clasifica según el criterio histórico y, a la vez, lógico de generalidad y simplicidad) están conectados entre sí.

Sin embargo, para Comte, las matemáticas y la psicología no forman parte de la jerarquía de las ciencias. Las razones de esta exclusión son diversas. Las ciencias matemáticas han sido excluidas por su importancia fundamental, ya que son la base de todas las demás ciencias. Pero la psicología debe ser totalmente rechazada porque no es una ciencia ni tiene posibilidades de llegar a serlo: la

llamada "observación interior", que se ha aplicado al estudio de los fenómenos intelectuales, es imposible. Los fenómenos intelectuales no pueden ser observados o verificados objetivamente. En este sentido, sólo la sociología puede equipararse a las ciencias naturales y formar parte de la filosofía positiva. Esto porque la investigación del espacio social presupone el conocimiento del mundo natural y orgánico que nos rodea.

Al mismo tiempo, el orden que prevalece en la sociedad se reduce al orden que prevalece en la naturaleza y el universo. En este sentido, para descubrir las leyes que rigen la sociedad, debemos seguir el modelo de enfoque desarrollado por la mecánica física y dividir la sociología en estática y dinámica. Esta distinción nos permite conocer sus relaciones estáticas y dinámicas. Desde el punto de vista estático, el estudio de los fenómenos sociales sólo puede basarse en la determinación de las condiciones orgánicas de las que dependen. Desde el punto de vista dinámico todo se reduce al estudio del proceso efectivo del espíritu humano a través del examen de los procesos que crean los fenómenos reales. Sin embargo, para Comte, este estudio solo puede ser dirigido y realizado por la sociología. Teniendo en cuenta este hecho, la sociología debe construirse a la manera o forma de las ciencias positivas para concebir todos los fenómenos sociales como dependientes de leyes naturales que hacen posible su predicción.

Pero, ¿cómo funcionan los conceptos de estático y dinámico en sociología? Para Comte, la sociología estática no se refiere a una sociedad en estado de movimiento sino en un estado de equilibrio. La balanza tiene la forma requerida para hacer posible el mantenimiento del sistema que estructura. La sociología dinámica, por el contrario, no examina la sociedad en un punto estático en el tiempo, sino en el camino histórico que recorre hasta llegar a la etapa positiva. Esta última etapa, para Comte, está ligada a la estabilización del sistema social y no a su transformación.

Comte parece estar continuamente y profundamente preocupado por el tema del orden y el desorden social, ya que este era similar al movimiento físico. Aunque no le preocupa demasiado el concepto de evolución (como Spencer), busca explicaciones relacionadas con la estabilidad y el cambio social. Fácilmente podemos adivinar la forma en que fue influenciado por las Revoluciones de 1830 (Luis XVII), la monarquía de Luis Felipe I y el derrocamiento de la monarquía francesa en 1848 (Segunda República). Todos estos acontecimientos sociopolíticos formaron el pensamiento científico y político de Comte. A pesar de que durante este tiempo hubo una ola de revolucionarios políticos, Comte era un liberal desconfiado que temía el desorden social y creía que el orden y la estabilidad social son las condiciones naturales de la sociedad. Aunque hoy su punto de vista nos parece conservador, sin embargo, el "pensamiento positivo" de Comte llegó como un antídoto contra el pensamiento manipulador y autoritario de la monarquía y la Iglesia.

La física social

Como sabemos, la priorización de las ciencias que intentó hacer Comte se hizo en relación no sólo a los objetos de conocimiento de las ciencias (objetos de estudio de las ciencias), sino también al grado de su desarrollo conceptual y metodológico (etapas). Según Comte, las ciencias, tanto en su desarrollo como en su estructura lógica y metodológica, siguen los principios de continuidad, estabilidad y homogeneidad que rigen el pensamiento racional y que son generales y uniformes.

Habiendo dividido la física en inorgánica y orgánica, Comte se basa en esta última en fisiología y sociología, a la que también llama física social. La física social estudia las leyes que rigen los fenómenos sociales. Estas leyes no son sólo sociales, sino también las leyes de la fisiología que gobiernan el organismo del individuo. Lo mismo se aplica a la fisiología donde las leyes que gobiernan el organismo no son solo las leyes que gobiernan los cuerpos orgánicos, sino también las que gobiernan los cuerpos inorgánicos. De esta forma, las ciencias pasaron de las más complejas y especializadas a las más antiguas, sencillas y generales.

El razonamiento sobre la base del que Comte logró asegurar un lugar especial para la sociología es este: todas las ciencias proceden de lo conocido a lo desconocido. Aquí se aplica el tercer axioma del método científico establecido por Descartes, según el cual: el pensamiento debe comenzar con los objetos más simples para ascender gradualmente, hasta el conocimiento de los conocimientos más complejos y especiales (Couloubaritsis: 412-422).

Descartes formuló esta regla de "sucesión de la lógica investigativa", inspirada en el método de deducción válido en matemáticas y que consideró aplicable a todas las ciencias. Para Descartes, el orden del mundo era tal que podíamos seguirlo a través de una secuencia deductiva de pensamientos. En su libro *El discurso del método*, escribe que "las largas cadenas de razones simples y fáciles, por medio de las cuales generalmente los geómetras llegan a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma y que, absteniéndose de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento que no podamos, finalmente, conocer ni tan ocultas que no podamos llegar a descubrir. No supuso para mí una gran dificultad el decidir por cuales era necesario iniciar el estudio: previamente sabía que debía ser por las más simples y las más fácilmente cognoscibles" (Descartes 2009: 94). Precisamente, esta comprensión cartesiana del enfoque deductivo que logra el pensamiento humano sigue existiendo y siendo válida en la base de la filosofía positivista de Comte.

Comte, aceptando el modo de pensar cartesiano anterior, notó que, para algunas ciencias, lo que se sabe tiene un carácter general y global, mientras que para otras ciencias tiene un carácter específico y especial. De esta forma podemos alinear el pensamiento de Comte y conectar: (1) la ley de los 3 estadios (2) la enciclopedia científica y (3) la física social a través de la lógica matemática de Descartes.

Por ejemplo, la física inorgánica trata de una serie infinita de fenómenos que son individuales y especiales. A partir del conocimiento de estas leyes individuales, la física inorgánica llega al conocimiento de las leyes generales (a través de la inducción) como por ejemplo lo hizo Newton con la ley de la gravedad. En la física orgánica, a la que Comte reduce la física social, observa que las cosas trabajan al revés. Es decir, la ciencia procede de lo general y progresa gradualmente hacia lo específico y lo particular (deducción).

Entonces, sobre la base de la "física social" de Comte podemos comprender y explicar las leyes específicas que gobiernan los fenómenos sociales de una era, habiendo formado previamente una comprensión teórica general de la forma de desarrollo de la propia especie humana y la civilización humana en su conjunto. Si invertimos esta lógica, también entendemos que esta ley que explica el desarrollo de la civilización humana es la base para comprender las leyes más específicas de los fenómenos sociales.

Por lo tanto, para sustentar su "física social", Comte se ve obligado por los hechos a recurrir a la ley de las tres etapas (que analizamos en los párrafos anteriores). De modo que el objetivo principal y la primera preocupación de la física social, según Comte, es descubrir precisamente la forma en que se desarrolló el pensamiento humano, para reconstruir la cadena de todos los cambios sucesivos por la que pasó el hombre para llegar a ser lo que es. En otras palabras, empezar por estudiar su pasado.

El estudio del pasado, en el contexto de la física social, es imperativo porque los fenómenos que observamos en su campo surgen de fenómenos anteriores. Su sucesión no se ve interrumpida por ninguna intervención porque el curso de la sociedad, según Comte, es tan estable como el curso de la naturaleza. En la sociología positivista de Comte, las leyes individuales se analizan con base en la ley universal de las tres etapas que explica el curso del pensamiento y la experiencia humana a lo largo del tiempo. La única diferencia que asegura a la sociología su carácter distintivo es que el pensamiento y la experiencia humana están escritos en el tiempo de la civilización humana: (1) desde la etapa teológica o mítica, (2) a la etapa metafísica o abstracta y finalmente (3) a la etapa positiva donde domina el pensamiento científico. Como escribe Alexandra Deligiorgi (2011: 67), la palabra "ley" en Comte tiene principalmente un carácter metonímico (funciona como una clasificación histórica) y no

puede sustentarse ni funcionar como una ley natural. En otras palabras, Comte atribuye metonímicamente el curso histórico del pensamiento, pero trata de legitimarlo a través de la filosofía positiva de la ciencia y de la lógica.

Recapitulando el positivismo social de Comte, podemos afirmar instantáneamente el importante hecho de que, gracias a las proposiciones de Comte, las ciencias sociales iniciaron un viaje muy importante (quizás sin retorno) hacia el descubrimiento y el conocimiento científico, denominándose a sí mismas: "la física social". En esta perspectiva comteana, como vimos, la ciencia positiva se convirtió en la expresión más importante del cientificismo, el fisicalismo y el objetivismo que proporcionarían las premisas para una reforma científica y política. La sociología se convirtió en una especie de imagen especular de las ciencias naturales al inaugurar la obra teatral de la modernidad en el gran teatro de la sociedad industrial. Comte abrió el camino para un saber que tarde o temprano se convertiría (en nuestros días) en el espiritualismo secular (objetivista) de nuestra sociedad global.

El positivismo utilitarista de John Stuart Mill

Al otro lado del Canal de la Mancha, el positivismo estuvo representado por los escritos de John Stuart Mill y Herbert Spencer. En este apartado analizaremos la obra de J.S. Mill ya que estuvo directamente influido por la filosofía de Comte. Un año después de la publicación del último volumen del *Cours de philosophie positive* de Comte, Mill publicó su obra seminal, *Un sistema de lógica* (1843). En el clima general de intenso interés por la fundación y organización de las ciencias que prevaleció a fines del siglo XIX, esta obra de Mill vio ocho ediciones, en los treinta años que siguieron a su primera edición.

Uno de los elementos más importantes que atrajo el pensamiento de Mill hacia el positivismo comteano fue, en primer lugar, la tradición empirista que se asemejaba a la ciencia inductiva de las leyes causales de David Hume y, en segundo lugar, su intención de corregir la ley de los tres estados de Comte. Aunque J.S. Mill parecía estar de acuerdo con los positivistas franceses en la cuestión de la superioridad de las ciencias naturales y la necesidad de una unidad de método, sin embargo (1) estaba en contra de la reducción de la sociología de Comte al progreso histórico (los estados) y (2) no apoyó su "política de la ciencia". Siguiendo la tradición británica del utilitarismo, Mill contribuyó más a la idea de "un conocimiento útil" que a las implicaciones políticas de una ciencia positiva. Los filósofos británicos estaban claramente influenciados por las ideas del período victoriano y estaban más interesados en la ética y las implicaciones morales de la ciencia en el contexto de la sociedad liberal que en su posible potencial de reforma política. Parece que Mill nunca se preocupó realmente por las reformas sistémicas o los cambios políticos, pero estaba más interesado en la idea de un

reformismo moral. A nivel epistemológico y metodológico, Mill pretendía "deshistorizar" la clasificación jerárquica de las ciencias de Comte para mantener el modelo monista, mecanicista y fisicalista de las ciencias naturales y humanas. Mill, especialmente en la última sección-parte (VI libro) de su libro titulado *La lógica de las ciencias morales*" (Mill 2010), apoya y defiende la visión poscomteana de que las ciencias morales pueden mejorar su imagen científica y estatus aplicando los métodos de las ciencias naturales. Desde este punto de vista, Mill quiere establecer la observación empírica junto con la lógica inductiva y deductiva como la ley metodológica unificada, universal y general.

La ciencia de la naturaleza humana y la etología

La investigación metodológica de Mill nunca fue un fin en sí misma, simplemente constituyó un objetivo intermedio y un canal del pensamiento para llegar a su destino final, que siempre fue el desarrollo de un método que actuara como guía en la investigación de la ciencia del hombre. Los cinco libros iniciales que componen el sistema de lógica del filósofo inglés preparan el campo para el desarrollo de la última parte del libro titulado *La lógica de las ciencias morales* (2010).

Aunque Mill no hace ninguna referencia directa a Descartes, su pensamiento, sin embargo, procede según la regla metodológica cartesiana que requiere primero lo simple y luego, lo más complejo. En este punto, Mill se une y está en absoluta armonía con Comte, creyendo también que detrás de todas las leyes del comportamiento humano están (se colocan) los teoremas de la ciencia. Como escribe Mill (refiriéndose a Comte) la ciencia del hombre "consiste en las verdades de la ciencia dispuestas en el orden más conveniente para la práctica. La ciencia agrupa y dispone sus verdades para permitirnos que con una sola mirada captemos en el mayor grado que sea posible el orden general del universo" (Mill 2010: 192).

Sin embargo, al contrario de Comte, Mill no cree que el progreso de las ciencias sociales dependa del progreso de la fisiología porque la psicología se interpone entre la fisiología y la sociología, una opinión que Comte, como explicamos en los párrafos anteriores, había rechazado sobre la base de que esta pertenecía a la fisiología.

Para Mill, cualquier forma de desarrollo y progreso en el campo de la psicología tiene consecuencias directas para el desarrollo de la sociología. Esto existe porque la psicología puede estudiar las leyes que rigen el funcionamiento del pensamiento, que a su vez determinan el comportamiento humano. La reducción de la sociología (no a la historia, como hizo Comte) sino a la psicología (que a su vez se reduce a la fisiología) vuelca y rechaza el punto de vista de Comte para predecir los fenómenos sociales sobre la base de la ley de las tres etapas.

Al igual que los "positivistas lógicos" de Viena (casi un siglo después), Mill abandonó la clasificación de las ciencias de Comte como metafísica porque se refería al desarrollo y no al funcionamiento del pensamiento. De esta manera, Mill hizo un doble desafío: por un lado, lógicamente, cuestionó la validez de la ley de Comte y, por otro, el valor cognoscitivo de la clasificación de las ciencias de Comte (pues, aunque la ley de los 3 estados nos ayuda a predecir el progreso de la naturaleza humana, sin embargo, no nos ayuda a determinar los términos y condiciones bajo los cuales se creó este progreso). En otras palabras, Comte no puede explicar, por ejemplo, las razones de la transición de la etapa metafísica a la positiva en términos de lógica (lógica abstracta versus lógica instrumental) y en términos de condiciones orgánicas (como la química del cerebro).

Esta diferencia en la lógica de los científicos es lo que Mill quiere resolver dirigiendo su atención a la psicología. Esta ciencia de la naturaleza humana estudia los pensamientos, sentimientos y acciones de los hombres, exactamente de la misma manera que la astronomía estudia el movimiento de los planetas. Por esta razón, la psicología y la sociología sólo alcanzarán la perfección alcanzada por la física y la astronomía cuando sean capaces de predecir las acciones de los seres humanos con la misma precisión con que el astrónomo predice los movimientos planetarios.

Pero, ¿es posible predecir el impredecible comportamiento humano? Según Mill esto parece casi imposible porque es inviable predecir las situaciones/circunstancias en las que se encontrará el humano, pues tampoco sabemos la forma en que 'pensaría, reaccionaría y actuaría. Sin embargo, esto no significa que los pensamientos, sentimientos y acciones no tengan su base y función en algún tipo de causa. Lo que esto significa es que las causas originales interactúan y se entrelazan con otras causas secundarias o posteriores con el resultado de que la forma, el tiempo y el espacio de los eventos cambian, haciendo imposible su predicción. Para poder predecir el comportamiento futuro de una persona debemos: 1) conocer las condiciones futuras en las que operará la persona y 2) conocer/comprender las leyes que rigen el comportamiento humano (motivos, intenciones).

Mill creía que las suposiciones antes mencionadas solo pueden hacerse en el contexto de una ciencia que estudia la formación de la naturaleza humana basada en las leyes primarias/iniciales de su funcionamiento. Esto permitiría una comprensión y predicción más rigurosa de este comportamiento y pensamiento humano. Pero, ¿quiénes son exactamente estas prefecturas? Estas son las leyes generales de la mente por las que las sensaciones causan ideas, mientras que, a su vez, las ideas están directamente e inseparablemente conectadas con las funciones sensoriales del cerebro. Es decir, existe su asociación mutua. Entendemos que Mill introduce y asienta oficialmente el "empirismo sensacionalista" y la psicología asociativa de sus antepasados británicos (David Hume, David Hartley, James Mill) en la filosofía positivista de la ciencia.

Sin embargo, debemos señalar que el uso del concepto "leyes generales" (Mill 2010: 158) tiene un significado y valor específico en la filosofía de Mill. Cuando el filósofo inglés analiza los fenómenos sociales en el sexto capítulo del quinto libro (ibid: 101), aconseja a los científicos sociales que no se ocupen de los fenómenos individuales, sino de los generales. Los fenómenos generales surgen de las mismas circunstancias/condiciones cada vez y de características que son comunes a todas las personas. Así que los científicos tendrán que aislar (a partir de un conjunto de características) aquellas que son comunes a todos los humanos. Basándonos en estas características, así como en condiciones muy generales, podemos saber cómo actúan grandes poblaciones de personas.

Pero, ¿de qué manera se relacionan las leyes generales con la particularidad de cada sistema nervioso humano? ¿Cómo se equilibra Mill entre los fenómenos sociales generales y el conocimiento especializado de la neurofisiología?

Mill consideró, por tanto, que la reducción de la ciencia de la naturaleza humana a una psicología humana podría prevenir el peligro de un conocimiento general, superficial e indistinguible. Esta psicología empírica estudia los fenómenos que se suceden asociativamente en la mente, de manera estable y continua, después, por supuesto, de repetidas observaciones empíricas. Estas relaciones estables de sucesión que la mente aprehende por asociación son el lugar de las leyes por las cuales se explica empíricamente el funcionamiento de los fenómenos. Así que las leyes que gobiernan la mente son las leyes de asociación de impresiones (por ejemplo, el invierno nos recuerda al frío). Por tanto, pensamos en las leyes asociativas al observar las asociaciones que la gente hace repetidamente en su experiencia diaria. De ahí que todas las leyes individuales aproximadas que gobiernan la naturaleza humana caigan bajo estas "leyes asociativas" generales.

Sobre el empiricismo, psicología asociativa y sus leyes se basa la etología, que analiza o examina las leyes de formación del carácter (del griego: *éthos*). Las leyes de este tipo vienen de las leyes generales de la psicología considerando lo que será, según las leyes psicológicas, la acción de las situaciones cotidianas en la formación del carácter humano. Como consecuencia, la etología es la ciencia que corresponde al acto de la educación como formación y desarrollo del carácter. Al lado de la ciencia del carácter individual, Mill sitúa en una posición prominente la psicología colectiva que es la sociología.

Por tanto, la sociología se reduce a: (1) la psicología que estudia las leyes generales que gobiernan la mente y (2) la etología que estudia las leyes especiales que gobiernan la naturaleza humana. La psicología y la etología se reducen (a su vez) a la fisiología, que a su vez se reduce a la física. En esta clasificación, Mill asegura mejor la reducción de las ciencias sociales a las ciencias naturales a través de la mediación de la psicología y la etología. Es claro, por tanto, que en Mill la

sociología no es tratada como una ciencia sistémica o estructural que analiza la sociedad con una “perspectiva holística” sino a partir de una ontología individual. Los seres humanos de Mill se comportan de acuerdo con las leyes que rigen la naturaleza humana individual y la sociedad es simplemente una suma de personas/individuos y no un conjunto orgánico. Y la sociedad también. Esto significa que los seres humanos como seres sociales cuando socializan o interactúan entre sí (y con la organización institucional más general de la sociedad), no desarrollan otras propiedades más allá de las que siempre han tenido (las leyes de la fisiología y la psicología). Mill sella así para siempre el individualismo sociológico seguido posteriormente por multitud de sociólogos y epistemólogos.

El positivismo evolucionista de Herbert Spencer

Aunque J.S.Mill era bien conocido por su lógica, psicología asociativa y filosofía política, aún más importante para el desarrollo de las ciencias sociales fue Herbert Spencer, quien estaba directamente interesado en la sociología y su relación con las ciencias naturales. Veinte años después de la publicación de *The System of Logic* de Mill, el filósofo británico H. Spencer revisó la clasificación de las ciencias (1864) en el contexto del positivismo. En esta nueva categorización, Spencer tiene en cuenta los nuevos desarrollos ocurridos en los campos social y científico.

Mientras que el modelo de Comte y Mill para la sociología era la física, Spencer eligió la biología y el darwinismo como su modelo adecuado para la explicación social. La publicación de *El origen de las especies* de Darwin (1859) provocó una gran repercusión (especialmente en los círculos religiosos) y preocupación por la forma de organización de las ciencias sociales en sí. El darwinismo cambió la forma en que los científicos conducían su investigación e introdujo una nueva perspectiva sobre la naturaleza humana que era algo más que los mecanismos psicológicos y psicológicos repetitivos del empirismo. Darwin dio un nuevo significado a los mecanismos de supervivencia, la adaptación humana y las condiciones ambientales.

En un artículo de Spencer sobre "el progreso, su ley y su causa" (1857), se puede ver claramente la profunda influencia del evolucionismo donde el progreso se entiende como algo universal y cósmico. Spencer escribe que, siempre en el fondo de todo progreso, hay la misma evolución que va de lo simple a lo complejo, a través de diferenciaciones sucesivas. Desde los más antiguos cambios cósmicos que subsisten hasta los últimos resultados de la civilización, veremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es la misma esencia del progreso.

Este progreso es igualmente común tanto en la sociedad como en el organismo humano. La sociedad y la organización son un conjunto de elementos diferenciados que cada uno por separado

tiene su propia función (que se realiza en armonía con las funciones de sus otros elementos/partes), como lo son todos los organismos vivos. Todos los conjuntos orgánicos (organismos o sociedades) que podemos analizar dentro de la naturaleza se caracterizan por una creciente diferenciación y adaptación. A este proceso de diferenciación e integración Spencer lo llamó evolución. La evolución es la ley general a la que están sujetas tales totalidades. Cuanto más diferenciadas están las partes de una totalidad, más integradas están en ella, lo que significa que son más dependientes del sistema en el que operan.

Spencer toma esta idea básica y transforma el evolucionismo de Darwin en un organicismo particular que trata de explicar la estructura y función tanto de la naturaleza como de la sociedad en términos de organismos naturales y su evolución orgánica. Por esta razón, Spencer, en sus libros de varios volúmenes *Los principios de la psicología* (1870-1872) y *Los principios de la sociología* (1876-1886), elaboró una ciencia social funcionalista darwinista que se basaba en la idea de que las estructuras sociales pueden analizarse a fondo, en términos de las funciones que realizan dentro del contexto de la adaptación y el cambio social.

Spencer fue el primer positivista en abandonar cualquier tipo de explicación psicológica, mental y cultural de los fenómenos sociales. Por el contrario, explica los mismos fenómenos sobre la base de su función y organización social. Igualmente, Spencer evita explicar la evolución de la sociedad sobre la base del progreso o avance intelectual porque la sociedad es un organismo independiente autorregulado que se adapta como todos los organismos naturales. Esto, para Spencer, tiene consecuencias en el orden social en relación con la evolución y la supervivencia del más apto dentro del contexto de una sociedad organizada.

En este contexto, Spencer sostiene que las ciencias no se desarrollan de una sola manera o una jerarquía vertical, como Comte y Mill creían, sino que funcionan bidireccionalmente influyendo una en otra sobre una base interactiva horizontal y orgánica. Las ciencias están interconectadas y funcionan como partes del mismo organismo influyéndose mutuamente. La idea básica detrás de la clasificación de las ciencias de Spencer es que las ciencias agrupadas obedecen al principio de coordinación de partes a la que todo organismo obedece. Aunque, Spencer evita la categorización vertical, él ciertamente continúa distinguiendo las ciencias en términos ontológicos como por ejemplo la física y la química que estudian fenómenos individuales/particulares, mientras que la biología, la psicología y la sociología estudian las totalidades orgánicas.

La sociología y la ética

La sociología pertenece al grupo de ciencias que estudian totalidades orgánicas porque la sociedad también es una totalidad orgánica. La sociedad es análoga al organismo humano que estudia la biología. Como dijimos más arriba, la sociedad es un conjunto de elementos diferenciados en el que cada uno, por separado, tiene su propia función (que se lleva a cabo en armonía con las funciones de sus otras partes) tal como lo hace un organismo vivo. Todos los todos (orgánicos o inorgánicos) que podemos ver en la naturaleza se caracterizan por una creciente diferenciación y una creciente integración (adaptación). Spencer llamó evolución a este proceso de diferenciación creciente y de integración creciente. Basado en la ley de la evolución, Spencer combinó ideas del organicismo y el evolucionismo y logró superar los problemas del pensamiento mecanicista para explicar los fenómenos sociales.

En este sentido, Spencer logró virar el objetivo de la sociología hacia las leyes de la evolución superorgánica, al considerar o analizar la sociedad como un organismo cuyos elementos son las familias y sus miembros. El organismo social no es lo mismo que el animal o los naturales, pero se distingue por el hecho de que la conciencia pertenece sólo a los elementos que lo componen. La sociedad no tiene un sensorio propio como todos los organismos animales porque vive sólo en los individuos que la componen.

Es claro aquí que Spencer transgrede y trasciende la física social o colectiva de Comte y otorga una clara primacía ontológica a la unidad (junto a sus funciones). Si bien Spencer estuvo inmerso y profundamente influenciado por la teorización y el uso de la sociología como disciplina científica de Comte, sin embargo, modificó y elaboró radicalmente su concepto. Como hemos explicado en los párrafos anteriores, para Comte la sociología es la disciplina que permite la predicción y organización de los hechos sociales como fenómenos científicamente explicados. Si bien, para Comte, esto acabará por conducirnos a la *sociocracia* (fase en la que el positivismo se habrá convertido en un régimen), sin embargo, por otro lado, para Spencer la sociología debe limitarse a una tarea claramente descriptiva sobre el desarrollo de la sociedad. Según Spencer, la sociología no está en posición de determinar los objetivos humanos ideales o establecer la misión del hombre ideal en una sociedad ideal. Para Spencer, la moralidad no es un subproducto o resultado de la sociología, sino que pertenece al ámbito individual y personal.

Esto tiene otra clara consecuencia que afecta a la sociología de Spencer a nivel de la moralidad. El individualismo de Spencer da espacio a las libertades individuales y apoya el papel de las ciencias sociales en la defensa de estas libertades. Uno de los temas principales que domina los libros de Spencer es la idea de que el desarrollo social debe dejarse al funcionamiento espontáneo de la

sociedad porque la intervención del Estado en los asuntos sociales perturbaría y bloquearía el desarrollo social. Aunque es natural que alguien critique la ausencia de Estado en Spencer, sin embargo, según Spencer, el Estado no es el único agente que podría eliminar o reducir la injusticia social. Cuantos más humanos se queden con derechos y libertades, más libertad y justicia se pueden lograr. Por tanto, la ética de Spencer tiene un carácter sustancialmente biológico que está íntimamente relacionado con el comportamiento humano y su adaptación a las condiciones de vida.

Si bien Spencer fue el pionero de la perspectiva biológica en las ciencias sociales y el heraldo/precursor del funcionalismo y el estructuralismo, al fin y al cabo, permaneció apegado al modelo positivista de investigación al creer en la predicción de los fenómenos sociales, la cuantificación de los datos sociales y su cálculo exacto.

El positivismo naturalista de Emile Durkheim

El desarrollo de la perspectiva positivista ayudó al perfeccionamiento de la sociología como ciencia descriptiva (tal como la visualizó Spencer) de las sociedades humanas en su progresiva evolución. Mientras que en los Estados Unidos de América la sociología de Spencer fue introducida por William Sumner, en Francia la sociología toma otro camino y dirección más innovadora. La sociología francesa encuentra su primera evolución y avance metodológico importante en la obra de Emile Durkheim (1858-1910).

Durkheim reconoció a Comte como el fundador de la sociología, pero tomó en serio las correcciones epistemológicas del positivismo presentadas por Mill, mientras estaba profundamente influenciado por el organicismo de Spencer. Sin embargo, la forma en que Durkheim trató de oponerse al individualismo de Mill y frenar la reducción de la sociología a la psicología trajo un nuevo tipo de pensamiento sociológico que trataba a las ciencias sociales como un campo de conocimiento autónomo con particularidades sistémicas que no está relacionado con la física, la psicología o la biología.

Lo que observamos es que la influencia filosófica y el pensamiento positivista de Comte se exportó primero a Inglaterra (Mill y Spencer) y luego se volvió a importar a Francia a través de Emile Durkheim, quien finalmente estableció la sociología empírica moderna y el pensamiento funcionalista tal y como lo conocemos hoy. Durkheim puso las bases de la sociología moderna en 1895 con su libro *Les règles de la méthode sociologique*, en el que defendía un modelo naturalista de las ciencias sociales descartando, al mismo tiempo, cualquier concepto de psicología humana o historicidad. Esto

no es casual, porque Durkheim se opuso directamente a cualquier tipo de individualismo o subjetivismo que explicara la sociedad sobre la base psicológica de la conciencia. Al hacerlo, Durkheim definió los tres criterios básicos que establecerían la autonomía científica de la sociología: (1) el análisis de los fenómenos sociales como hechos (*faits*, en francés), (2) la visión externa de la sociedad en lugar del individualismo (externalismo) y (3) el uso del método comparativo (colectivismo) en lugar de casos individuales. Durkheim no considera el concepto de hecho (*fait*) como una "representación natural" sino como un fenómeno que debe ser examinado objetivamente por los científicos sin recurrir a construcciones teóricas previas o tipos ideales. Al mismo tiempo, los hechos sociales son el resultado de ciertas leyes causales que deben ser investigadas inductivamente por los científicos sociales. Según Durkheim el modelo teórico es posterior a la observación que pasa de hechos a la formulación de leyes causales. Las leyes que explican los fenómenos sociales se basan en el funcionamiento de sus funciones sociales. En otras palabras, el positivismo de Durkheim es epistemológicamente empírico (como la causalidad de Hume) pero causalmente funcional y más cercano al naturalismo.

Lo que es comprensible es el hecho de que, aunque Durkheim intentó (o al menos tuvo la intención) de evitar la psicología de Mill, finalmente encontramos que en sus propias teorías hay un fuerte elemento de psicología, que es omnipresente en sus análisis empíricos. Porque según Durkheim, los datos sociales a partir de los cuales se organiza la vida en sociedad, si bien son datos externos (de carácter general), son internalizados por los individuos que los viven como estados mentales y obstáculos o como una carga de presión psicológica. Al mismo tiempo, Durkheim apoyó la extensión de los métodos utilizados por las ciencias naturales al campo de las ciencias sociales bajo el argumento de que, así como la física capta las leyes que gobiernan el comportamiento de los fenómenos naturales, la sociología también debería captar las leyes que gobiernan el funcionamiento de los fenómenos sociales. Aunque las herramientas teóricas utilizadas por Durkheim para explicar varios fenómenos sociales (como la división del trabajo, los suicidios y las formas de vida religiosa) no están relacionadas con la psicopatología o la física, contribuyen sin embargo a la creación de una imagen fisicalista de la sociedad, según la que la sociedad constituye una conciencia colectiva al margen y alejada del carácter individual de los seres humanos. Sin embargo, a partir de esta reivindicación metodológica, Durkheim abrió el camino para la autonomía de la sociología como ciencia que estudia los fenómenos sociales que no son ni de naturaleza ni de orden psicológico ni físico y que tienen un carácter total e irreductible.

El holismo positivista de Durkheim contra la metafísica y el voluntarismo

En el plano metodológico, existe un cierto estereotipo (malentendido) que confunde o asimila el positivismo de Durkheim con su supuesta creencia de que la sociología podría ser tan precisa como las matemáticas, la geometría o las ciencias naturales. Sin embargo, su preferencia por estas ciencias positivas (basadas en la experiencia empírica) tenía más que ver con su hostilidad y aversión hacia la especulación filosófica, la metafísica y la teología que con su obsesión por el naturalismo (Durkheim 1953: 60), lo cual es absolutamente comprensible porque Durkheim fue, por supuesto, profundamente influenciado por el positivismo de Auguste Comte y aceptó sus puntos de vista de que el método positivo se había aplicado con éxito a explicaciones cada vez más complejas de la realidad, especialmente la física, la química y la biología. En consecuencia, era la única solución lógica de las ciencias sociales para salir de la oscuridad de la especulación (Durkheim 1978: 47-48). Durkheim enfatizó el hecho de que la sociología es irrelevante para cuestiones metafísicas como el libre albedrío y el voluntarismo. Pensó que las leyes de la naturaleza que deben ser similares a las leyes sociales no pueden dar respuestas metafísicas (ibid.: 48). Como Comte, Durkheim previó y predijo que la especulación filosófica sería reemplazada por la investigación científica. Por lo tanto, de manera similar, la sociología debe poner aparte todos los argumentos "a priori" sobre la ética y estudiar empíricamente y comparativamente hasta qué punto las diferentes sociedades tienen diferentes sistemas éticos. Por esta razón, Durkheim respaldó la idea de que la sociología debe emular los métodos objetivos de las ciencias naturales y aprobó las generalizaciones similares a las leyes de Hume sobre las regularidades, utilizando el método comparativo.

Sin embargo, Durkheim pronto comprendió que el conocimiento positivista (especialmente en su versión comteana) no estaba suficientemente arraigado en la investigación empírica, y se había convertido en otra forma de ideología. No es casualidad que el sociólogo francés usara con más frecuencia el término ciencia social (*science sociale*) que el término sociología (*sociologie*) de Comte. Durkheim parece distanciarse del proyecto de Comte, al que no consideraba suficientemente empírico (Durkheim 1983: 89). Por lo tanto, trató la ley de las tres etapas de Comte como una doctrina más que como un hecho científico. Durkheim decidió que debido a la compleja diversidad de las sociedades no puede haber garantía (como creía Comte), de que la evolución social continuaría desarrollándose en la misma dirección (Durkheim 1982: 140).

Parece que Durkheim ha visto en la obra de Comte una moda científica (muy popular en los círculos académicos franceses de su época) que no ha logrado lo que prometía lograr. Sintió que se hicieron demasiadas generalizaciones infundadas y suposiciones metafísicas en nombre de una ciencia de la sociedad (sociología) sin ningún tipo de "demostración experimental". Por esta razón,

Durkheim escribe en su libro sobre el *Suicidio*, que la sociología “no puede sostener más la pretensión de considerarse como una ciencia hasta que prohíba a sus cultivadores dogmatizar en esta forma, eludiendo manifiestamente las obligaciones regulares de la prueba” (Durkheim 1989: 36).

En contraste tanto con la especulación metafísica como con el psicologismo, Durkheim conceptualizó una visión social de dos niveles en la que acepta por igual tanto las observaciones experimentales (sensoriales), como las condiciones estructurales de los hechos sociales (no accesibles a los sentidos). Mientras que la primera es inmediata, la segunda se acomoda a la realidad. Durkheim creía que la ciencia es capaz de investigar bajo la cubierta exterior de los fenómenos sociales. De esta forma, las ciencias sociales podrían desafiar fácilmente las reducciones psicológicas y biológicas mostrando que lo que aparentemente es verdad no es la realidad. La doble visión social de Durkheim hizo que prefiriera una sociología que pudiera explicar la causalidad social y las relaciones causales, en lugar de los motivos e intenciones psicológicas inmediatamente perceptibles (ibid.: cap. 1 y 2).

Además de las ciencias naturales, la historiografía se convirtió en otro objetivo para Durkheim. Continuó su crítica a los historiadores franceses acusándolos de dependencia metodológica de los alemanes, en cuanto a la forma en que siguieron usando los datos históricos sin la correspondiente consideración social. Promoviendo la idea de una sociología dominante que sería central para las humanidades y serviría como su vínculo, Durkheim asignó a los historiadores simplemente el papel de recolectar datos relacionados con las cronologías de sus temas. También los acusó de explicar los hechos y eventos históricos puramente en términos de decisiones tomadas por personas poderosas. Creía (como sabemos a través del debate entre Simiand y Seignobos en enero de 1903) que los historiadores habían continuado creyendo en la existencia de ciertos ídolos como (1) la obsesión extensa por la política (como variable explicativa), (2) la prioridad (casi metafísica) de los personajes históricos y (3) la determinación cronológica del nacimiento de los hechos como explicación causal.

Igualmente, Durkheim acusó a los científicos sociales de depender demasiado de la psicología, que solo puede explicar los patrones de suicidio en términos de motivos aparentes (Durkheim 1989, libro 3, cap. 1). Por lo tanto, Durkheim eleva la sociología como un dominio científico autónomo, en otro nivel (superior a la psicología) que requiere un tipo especial de explicación. La sociología trabaja con representaciones colectivas, la sociedad como una entidad colectiva que encierra y abarca los patrones de comportamiento de grupos de personas, no las representaciones individuales de diferentes mentes (Durkheim 1982: 125-135). Además, Durkheim previó otro subproducto de las explicaciones psicológicas (similar a los reduccionismos cognitivos actuales) que era el hecho de que muchos científicos sociales (Comte) hasta ahora se habían basado en explicaciones psicológicas pseudocientíficas para explicar hechos y fenómenos.

Este problema del reduccionismo biopsicológico dio a Durkheim la excusa para construir una ontología no individualista que siguiera induciendo, al mismo tiempo, todos los principios de su ciencia positiva. Esto convirtió a Durkheim en un sociólogo posempirista *avant la lettre*. Lejos del individualismo metodológico del positivismo lógico y del conductismo estadounidense, Durkheim (en su reprobación tanto de la psicología como de la historiografía) criticó cualquier forma de explicación que considerara los hechos sociales como los resultados intencionales (o no intencionales) de las acciones de las personas. En cambio, para Durkheim, la sociedad era un objeto "sui generis" con su propia lógica interna y mecanismos causales (Durkheim 1982: 85). Esta era una visión social aparentemente holística, en la que la sociedad era algo más que sus partes constituyentes o individuales.

Aunque ha habido muchas variantes de colectivismo en la historia de la filosofía, después de todo, el holismo de Durkheim se aparta de ellas en el sentido de que se basó claramente en analogías con organismos biológicos donde partes de los sistemas contribuyen a su persistencia mutua (véase Hirst 2010: 122-135). Los patrones sociales están causalmente entrelazados con otras regularidades sociales, y su recurrencia se basa en el grado de su contribución al mantenimiento de todo el sistema. El compromiso y la devoción de Durkheim a una visión organicista del mundo social es más evidente en su definición de solidaridad orgánica como un vínculo moral basado no en la comunidad, sino en la interdependencia mutua de las personas (Durkheim 1978: 45).

En lo que se refiere a la "distinción hecho-valor", Durkheim sigue la misma lógica que con su holismo. Tal como presentamos este concepto en nuestra introducción, esta distinción es uno de los signos distintivos metodológicos del positivismo. Durkheim lo adoptó en el sentido de que los valores y las normas no deben interferir con la agenda o los datos de investigación. Una investigación libre de valores es asumir que es posible hacer una investigación que no esté influenciada por valores, normas y regulaciones normativas. Durkheim se separó claramente de cualquier tipo de especulación normativa, al insistir en que las distinciones deben basarse en la investigación empírica sin sentimentalismos ni agendas políticas. Este tipo de investigación "sólo puede satisfacer a los espíritus que gustan más pensar con su sensibilidad que con su entendimiento, a los que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la sensación, a los análisis pacientes y luminosos de la razón. El sentimiento es objeto de la ciencia, pero no es el criterio de la verdad científica" (Durkheim 2001: 59).

Para construir su propio discurso científico social (y sociológico), Durkheim señaló que los economistas políticos fueron los primeros en identificarse con los físicos en el sentido de que debe haber leyes sociales como leyes físicas. Como señala Jeffrey Alexander (después de leer las conferencias públicas de Durkheim), Durkheim elogia la economía como la primera ciencia verdaderamente empírica, pero al mismo tiempo critica a los economistas británicos por no

diferenciar entre su visión ideológica del individuo y el individuo como un objeto teórico o científico (Alexander 2014: 87). De manera similar, Durkheim culpa a la mayoría de los economistas por reducir la sociedad a nada más que una simple yuxtaposición de individuos (Steiner 2010: 23).

Sin embargo, los puntos de vista de Durkheim sobre economía no fueron escritos para excluir a la sociología como disciplina científica o acusar a los sociólogos de pensamiento especulativo, sino para usarlos como una prueba de cientificidad en los estudios sociales. Como hemos señalado, el objetivo principal de Durkheim siempre fue la filosofía. Durkheim siempre insistió en que la sociología se mueve en un terreno científico empírico y su objetivo es estudiar cómo funcionan los hechos, el comportamiento y la acción en la sociedad en relación con las transformaciones que tienen lugar dentro de sus estructuras sociales (Durkheim 1978: 66-68). Por lo tanto, no le agradaba el positivismo abstracto de Comte que no lograba hacer un análisis científicamente riguroso de la enorme cantidad de conjuntos de experiencias humanas. Comte, según Durkheim, estaba más preocupado por adaptar sus datos a su narrativa positivista, que por analizar empíricamente los diferentes tipos de sociedad (Durkheim 1978: 50). Según Durkheim, Comte buscaba más datos que confirmaran su ley de las tres etapas en lugar de realizar una investigación empírica adecuada. Lo mismo se aplica a Spencer, que buscaba datos para respaldar su ley de evolución universal en lugar del estudio de los hechos sociales. Por otro lado, Durkheim quería ser el arquetipo del positivismo trabajando primero sobre los hechos empíricos y los fenómenos sociales y, luego, reevaluando la teoría abstracta a la luz de la nueva evidencia empírica (Durkheim 1978: 54-60).

Los hechos sociales y la explicación causal en la obra de Durkheim

Para Durkheim, el término hecho social no es simplemente un evento espacio-temporal particular que se acepta objetivamente (como creencia común) como un incidente verdadero o una circunstancia verdadera. En este sentido, casi todo contaría como un hecho social. Durkheim no se refiere exclusivamente a las prácticas o actividades humanas mundanas, sino al papel que juegan en la reproducción de la sociedad. Durkheim sabía que, si hubiera llamado a estas prácticas hechos sociales, confundiría el dominio de la sociología con la biología y la psicología (Durkheim 1982: 50). Para evitar esta confusión, Durkheim definió los hechos sociales como representaciones y acciones que son comúnmente compartidas y externas a las personas, y que ejercen un poder coercitivo sobre ellas (Durkheim 1982: 52). Todos los sistemas económicos, contextos normativos, dogmas religiosos y lenguas son hechos sociales.

En este sentido, los hechos sociales existen antes de que nazcan los individuos, o antes de que éstos se enfrenten a ellos. Las personas nacen en un sistema ya preestablecido y preestructurado donde un marco institucional independiente y los diferentes contextos normativos determinan sus acciones.

Un ejemplo clásico son las estructuras lingüísticas (gramática, vocabulario, sintaxis, expresiones) que un niño encuentra al nacer y su supervivencia o integración en la sociedad está necesariamente ligada a la reproducción de esta lengua.

Por tanto, para Durkheim, los hechos sociales son constricciones porque se imponen al individuo que ha interiorizado el marco institucional, de forma que no siente la necesidad de actuar de otra manera. Incluso si el individuo quiere o planea resistir la existencia de los hechos sociales, esto tendría algunos efectos negativos graves.

La siguiente tarea de Durkheim fue decidir cómo deben observarse y explicarse los hechos sociales. Esto puede parecer una tarea fácil, pero no lo fue para Durkheim porque estaba muy interesado en distinguir entre la ciencia y la especulación, así como entre la sociología y otras ciencias.

¿Cómo se explican los fenómenos sociales? Para Durkheim existen dos niveles o tipos de explicación: la causa eficiente (el surgimiento del fenómeno social) y la causa final (la función que este fenómeno ejecuta). Las funciones son muy distintas de las causas emergentes (eficientes) en el sentido de que una práctica social ejecuta una función (ya sea intencionalmente o no) para el sistema social en el que está profundamente arraigada (Durkheim 1984: 12). Tanto el surgimiento como la función (causa eficiente y final) son indispensables para el sistema, pero deben mantenerse analíticamente separados.

Un ejemplo clásico en el trabajo de Durkheim es tanto la presencia como la función de la solidaridad social (orgánica) que fortalece los lazos sociales existentes. Sin embargo, la explicación causal de su surgimiento no puede justificarse únicamente por su manifestación operativa. Diferentes sistemas surgen por diferentes razones y, al mismo tiempo, su operación o función fortalece la solidaridad social y la resiliencia sistémica. Dado que la causa eficiente de un hecho social parece establecer la función que ejecuta, sería necesario que los sociólogos estudiaran primero las condiciones causales de este surgimiento.

Sin embargo, Durkheim es muy escéptico sobre el surgimiento que está conectado o se refiere a explicaciones que se basan en atributos psicológicos o la naturaleza humana. Como hemos visto repetidamente, la sociología no puede reducirse a un agregado de fenómenos psicológicos, porque los hechos sociales son simultáneamente estructuras sociales que constriñen la acción social y forman la conciencia humana. Como hemos examinado, la segunda gran obra de Durkheim (1989: 123-140) dedica muchas páginas a la necesidad de abandonar las explicaciones psicológicas que dan prioridad causal a los mecanismos de imitación. El comportamiento colectivo de las masas no está necesariamente relacionado con las emociones individuales y viceversa. Esta idea principal de Durkheim, esencialmente, sentó las bases para el desarrollo de la teoría de sistemas y el funcionalismo

del siglo XX. El sociólogo francés introdujo nuevos conceptos que trascendían las herramientas sociológicas existentes, como el entorno general-especial (entorno), el volumen social y la densidad (ibid.: 135-145).

Pero, ¿cómo verifica un sociólogo los orígenes (causas) y los efectos de los hechos sociales? Aunque un científico natural es capaz de realizar experimentos consecutivos en condiciones estables, en sociología los experimentos no se pueden efectuar (a pesar de las intenciones de los conductistas) porque los hechos sociales (en el sentido de Durkheim) no se pueden producir artificialmente (Durkheim 1965: 50-52). En cambio, el sociólogo utilizará el método comparativo para establecer qué causa corresponde a qué efecto. A través de esto, Durkheim nos introduce en su mundo humeano del empirismo: la observación de regularidades y la recitación comparativa de correlaciones. Por ejemplo, la correlación entre las tasas de suicidio y la clase social. El sociólogo tiene que explicar la correlación entre diferentes variables invocando una hipótesis plausible y un modelo teórico. La teoría tiene que ser capaz de dar cuenta de la parte explicativa de la correlación. Pero, frecuentemente, las irregularidades son complejas y tienen que ser explicadas por más de dos variables, como por ejemplo la relación entre educación, religión y suicidio (Durkheim 1982: 152).

¿Fue Durkheim un realista científico?

Es más que obvio que todas las visiones onto-epistemológicas de Durkheim sobre la ciencia se sitúan al margen de posiciones diferentes y frecuentemente contradictorias, como el empirismo, el racionalismo, el objetivismo, el positivismo, el naturalismo y el realismo. Lo que sabemos con certeza es que no podemos rechazar el hecho de que la visión de la ciencia de Durkheim sentó las bases para una visión colectivista de la sociedad y una filosofía protorrealista de las ciencias sociales. Aunque Durkheim creía que las ciencias sociales deberían tener, en última instancia, una utilidad práctica y repercusiones en la sociedad, no se adhirió a una visión instrumentalista o pragmática de la ciencia. Por otro lado, para el pensador francés, los sociólogos deben dejar de lado sus preconceptos y estudiar objetivamente el ámbito social como lo hacen los científicos naturales. Al mismo tiempo, la doble visión ontológica de Durkheim parece preceder a la distinción realista entre la realidad empírica y la profunda. Aunque Durkheim perseguía la observación empírica, al mismo tiempo era consciente de los escollos del empirismo extremo: ya sea en la forma de la búsqueda obsesiva de regularidades empíricas o del individualismo de los agentes (las acciones de grandes personajes históricos o fechas importantes que han tenido lugar dan forma a nuestro pasado). Para Durkheim, una explicación científica siempre debe apuntar a descubrir las estructuras subyacentes de la realidad que no son

inmediatamente accesibles a los sentidos y la observación científica. Pero, ¿esta perspectiva hace que Durkheim sea realista?

Ha habido un serio debate en sociología sobre si el pensamiento social de Durkheim es un positivismo con una ontología colectivista o un "realismo calificado" puro, como cree Douglas House (1975) o como afirma William Outhwaite en su libro sobre las *Nuevas filosofías de las ciencias sociales* (1987: 98). Aunque Outhwaite tiene serias reservas sobre la metodología y el uso de la causalidad (explicación causal) de Durkheim, todavía cree que el sociólogo francés "siempre da una interpretación realista a sus conceptos" mediante el uso de la argumentación trascendental (ibid.).

En las siguientes líneas examinaremos la opinión de Outhwaite pero se argumentará que la ontología reificada (cosificada) de Durkheim (que Outhwaite excluye de su análisis) es más problemática que sus controvertidas explicaciones causales. Si bien, Outhwaite (ibid.: 99) deja claro que Durkheim desarrolla una "concepción sobresocializada de la sociedad que se enfrenta a una concepción igualmente cosificada del individuo", sin embargo, detecta que los problemas de Durkheim radican más bien en la forma en que se plantea su ontología realista, conectada con su concepción empírica de la causalidad. Outhwaite critica a Durkheim por su externalidad metodológica y causalidad lineal en el sentido de que el sociólogo francés parece, inicialmente, investigar los fenómenos subyacentes a las acciones sociales (suicidio, práctica religiosa) y sus complejas causas en diferentes niveles sociopsicológicos de la realidad, pero finalmente Durkheim "termina con una clasificación etiológica extremadamente dudosa" del suicidio y tipos religiosos que tienen una "esencia-causa única especulativa" (ibid.).

Aunque la crítica de Outhwaite es correcta, se debe argumentar que la ontología cosificada de Durkheim es el problema porque es utilizada por el sociólogo francés como estrategia o movimiento táctico para defender una teoría sociológica científica (realista). Pero, ¿es realmente un realista o simplemente un funcionalista positivista? La respuesta no puede ser fácil porque el positivismo como modelo epistemológico y metodológico está más cerca (necesita) de una ontología individualista que de una visión colectivista de la sociedad. Además, las teorías sociológicas positivistas y empiristas tienden a analizar o explicar el comportamiento social que es a priori una ontología individualista. Las teorías empíricas tienden a ver la sociedad como el comportamiento de un grupo o el comportamiento de los individuos en un grupo. Para la sociología positivista, sociedad es sinónimo de masas y grupos de individuos, más que de relaciones entre esos grupos e individuos. Sin embargo, la sociología positivista puede tomar dos formas ontológicas: (1) ya sea la forma de un individualismo sociológico (normalmente, como una reducción psicológica) o (2) el colectivismo sociológico que ha sido mejor ejemplificado por el trabajo de Durkheim. Aunque el sociólogo francés utiliza estadísticas y divide a las personas en grupos, sin embargo, el grupo de individuos de Durkheim no es similar al

del conductismo contemporáneo que divide la realidad en relaciones "intergrupales" o "micro-macrosociológicas". Durkheim construye su colectivismo sobre una base positivista donde se reconstruye el comportamiento de los individuos a partir de fenómenos colectivos. Durkheim no comete el error (como lo hacen los positivistas modernos) de analizar los fenómenos sociales como un producto del comportamiento humano, sino como objetos externos e independientes de la realidad. Los fenómenos sociales, en la obra de Durkheim, poseen una vida propia que controla y bloquea la vida humana. En otras palabras, Durkheim elabora y desarrolla una ontología reificada (cosificada) (externa a lo humano) que conceptualiza la sociedad como la condición siempre presente y la causa material de la acción humana. Los hechos sociales en el pensamiento de Durkheim son autónomos y se refieren a variables exógenas. Como escribe en su famoso libro, "si soy francés, no estoy obligado a hablar francés con mis compatriotas, ni a emplear la moneda francesa, pero es imposible que obre de otra manera. Si pretendiese escapar a esta necesidad, mi intento fracasaría miserablemente" (1993:34).

Para Durkheim, el único tipo de acción social es luchar contra el orden de los obstáculos porque los hechos sociales son simplemente limitaciones exógenas inevitables. Este orden de hechos, escribe Durkheim, consiste en "formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen. En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ni con los fenómenos psíquicos... Constituyen una especie nueva y es a ellos a los que es necesario dar la calificación de sociales" (1993: 35).

En Durkheim el comportamiento individual aparece como el efecto interiorizado o expresión de los fenómenos sociales. No hay distinción entre los diferentes tipos de compromiso con las reglas sociales o las normas sociales y se ignoran las fuentes de cumplimiento. El resultado es que Durkheim tiene una concepción sobresocializada del hombre (y del agente social) y una concepción cosificada de la sociedad.

Es más que evidente que Durkheim combina un compromiso metodológico con el positivismo con pocos elementos de una práctica científica realista, pero esto no lo convierte en un realista como creen Outhwaite y otros. Por supuesto, los académicos antes mencionados tienen razón al creer que las explicaciones causales de Durkheim son problemáticas y antirrealistas, porque el sociólogo francés insiste en definiciones puramente nominales de las causas, algo que lo convierte en un filósofo absolutamente humeano (ibid.: 38).

Podríamos agregar a la idea (de acuerdo con Outhwaite) de que, por ejemplo, mientras que para Durkheim las regularidades empíricas y causales en los fenómenos sociales son necesarias y

suficientes, en cambio para un filósofo realista (que busca mecanismos causales profundos y emergentes) las regularidades causales no son ni necesarias ni suficientes.

Sin embargo, debemos insistir en que el problema de Durkheim no es su pensamiento causal sino su ontología. Una ontología realista ni cosifica la sociedad ni esencializa las leyes causales porque todas son emergentes, relacionales y socialmente dependientes en su modo de operación. Una ontología realista sostiene y preserva el concepto de acción intencional contra el carácter de los hechos sociales regidos por leyes de Durkheim.

El desarrollo y desintegración del neopositivismo en el siglo XX: De Viena a Popper y Kuhn

Mientras que las grandes revoluciones científicas e históricas de los siglos XVIII y XIX marcaron el camino de la ciencia positivista moderna, la depresión económica, la primera y la segunda guerra mundial dieron origen a un nuevo tipo de positivismo y trajeron a escena las filosofías antinaturalistas de la ciencia como el convencionalismo, el fenomenalismo y el instrumentalismo. Los filósofos convencionalistas e instrumentalistas (P. Duhem, H. Poincaré) postularon y acentuaron el carácter convencional (no representacional, naturalista) de las teorías científicas cuyo propósito no era explicar sino sistematizar los fenómenos. Para los convencionalistas, las verdades necesarias (o a priori) eran verdaderas por convención lingüística. Al mismo tiempo, las teorías (o hipótesis) científicas dependían de la convención y eran simplemente instrumentos útiles para predecir fenómenos observables.

Por otro lado, a la luz de estos desarrollos antinaturalistas, se hizo evidente cuán problemático y restringido era el positivismo del siglo XIX. Por lo tanto, el positivismo había absorbido e incorporado fructíferamente las nuevas tendencias, para sobrevivir filosóficamente y reaccionar simultáneamente al paroxismo ideológico, la incertidumbre social y el oscurantismo metafísico que había degradado (había depreciado) la academia en el período de entreguerras. En este sentido, con la excepción de la sociología conductista o empírica (P. Lazarsfeld, J. Coleman), el positivismo del siglo XX no fue una extensión de la filosofía positiva de Comte sino una redefinición lógica y lingüística de sus principios naturalistas.

El círculo de Viena

Este contexto histórico proporcionó las condiciones para un nuevo tipo de positivismo en el que muchos intelectuales como G. Frege, L. Wittgenstein, C. Peirce, G. Moore, B. Russell, E. Nagel,

M. Schlick, C. Hempel y K. Popper cuestionaron y reaccionaron al psicologismo y la metafísica a favor de enfatizar el papel del lenguaje y la lógica. En la década de 1920, estas percepciones se consolidaron en un nuevo programa al que se formuló bajo el título de neopositivismo. Fue promovido por el Círculo de Viena, un grupo de filósofos austriacos y alemanes cuyos miembros más importantes fueron Schlick, Carnap, Neurath y Waismann. Mientras Wittgenstein y Popper estaban en sus fronteras, en el otro lado Hempel, Reichenbach y Ayer (en Inglaterra) eran sus principales aliados. Lo que todos estos intelectuales tienen en común son dos características: (1) acentuaron la importancia del medio del lenguaje en la producción de conocimiento que el positivismo clásico había ignorado y (2) exigieron una concepción de la ciencia basada en el lenguaje preciso y austero de la lógica y ciencias naturales (especialmente, física).

Estas características asociaron a la Escuela de Viena con el "positivismo lógico" que se inspiró enormemente en la relatividad y la mecánica cuántica. El prefijo "lógico" indica que (1) el tema de la investigación es "el significado", (2) todas las declaraciones/indagaciones se consideran verdaderas como una cuestión de lógica y (3) la lógica se ve como la herramienta básica de filosofía. En otras palabras, el término "positivismo lógico" denota el apoyo vital de la "lógica formal" al renacimiento del positivismo clásico, que se basaba únicamente en la observación de los sentidos y la lógica inductiva. Lo que detectaron los neopositivistas es que los problemas de validez relacionados con el conocimiento inductivo estaban llevando al positivismo a un callejón sin salida.

Para resolver este problema dentro del contexto del empirismo de Hume, Ernest Mach concentró su atención en el problema general del "significado" desarrollando aún más el principio de verificación. El principio de verificabilidad logra identificar algo como significativo: si es verificable empíricamente por observación o es una tautología de la lógica (en cuyo caso no afirma nada). Este principio garantizaría la objetivación metodológica de la realidad en el análisis de las leyes naturales. Por otro lado, Carnap dio un paso más y estableció una "forma débil" de este principio en forma de teoría de la confirmación. Su teoría sustituyó la palabra "verificación" por "prueba" en el sentido de que la verificación podría significar una "demostración de la verdad" o una "prueba de la verdad". Es obvio que el uso de Carnap de la palabra "prueba" manifestó directamente su simpatía por el fisicalismo y el cientificismo. De esta forma, Carnap (1934) estableció cinco temas entrelazados: (1) el conocimiento deriva de la experiencia, (2) los enunciados válidos derivan de la lógica, (3) la unidad de la ciencia deriva del conocimiento de la lógica matemática, (4) las leyes objetivas y las declaraciones válidas se derivan de la confirmación y (5) las declaraciones confirmadas o comprobadas se formulan en el lenguaje de la física.

Aunque los neopositivistas fueron famosos por sus enfoques lógicos, sin embargo, nunca abandonaron seriamente el empirismo, algo que siempre constituyó la base de sus análisis como

respuesta a la especulación metafísica. Para los filósofos del círculo de Viena, todo tipo de conocimiento legítimo y válido concebible se derivaba de la experiencia que, a su vez, descansa en "lo que se da inmediatamente". Las verdaderas afirmaciones científicas sobre los objetos se derivan del registro no distorsionado de las observaciones de los sentidos. Al mismo tiempo, el proceso de observación constituye una forma de "procedimiento neutral". Se concede que los objetos científicos de este "procedimiento neutral" son los "datos en bruto", los hechos brutos sobre los que descansa nuestro conocimiento del mundo (Trigg 1985: 5). El registro distorsionado de observaciones particulares constituye la base de la investigación científica. En este sentido, las explicaciones causales son legítimas, válidas y ciertas en tanto estén sólidamente fundamentadas en dicha evidencia.

Esto trae a la superficie del mar científico el problema de la distinción sujeto-objeto en el contexto del positivismo. Esta distinción fue establecida por los positivistas con el fin de generar la posibilidad de una investigación científica imparcial e indiferente a las creencias, normas, valores e intereses personales. Esta distinción se basa en la hipótesis de Hume de que las afirmaciones deontológicas deberían ser estrictamente excluidas del discurso científico (Trigg 1985: 6). También esta visión empírica de la ciencia imparcial fue propuesta por los neopositivistas como un criterio para diferenciar la investigación científica de la especulación metafísica no científica, porque la metafísica no puede ser un modo válido de conocimiento.

La necesidad de excluir a la metafísica del ámbito de la ciencia llevó al positivismo a un choque total con la filosofía al rechazar todas las cuestiones filosóficas como disparatadas (la crítica de Ayer (1984) a Heidegger es indicativa). El concepto de "tontería" se utilizó para afirmar que todos los enunciados metafísicos carecían de una característica lógica específica para todos los enunciados científicos adecuados (Carnap 1934: 26). También, según Carnap (ibid: 45) todos los enunciados científicos deben ser reducibles a "enunciados básicos" o "enunciados protocolares" (protokollsatz) de observaciones empíricas. Estas declaraciones son productos de un "lenguaje protocolario" que describe experiencias y fenómenos directamente dados. Este protocolo-lenguaje pertenece a la lógica de la ciencia y debe separarse de la filosofía porque no provocará más que una confusión de pseudoproblemas no científicos (ibid.: 22). Esta exclusión puso en primer plano la hegemonía de la lógica matemática y la física en la filosofía de la ciencia para establecer la unidad de la ciencia bajo un lenguaje lógico unificado. Según Carnap (ibid.: 33), los enunciados científicos pueden expresarse en un solo lenguaje y todos los fenómenos empíricos son de un solo tipo y pueden conocerse por el mismo método. El papel de los "enunciados de protocolo" es importante para el propio conocimiento del científico (Ayer 1946: 10) o es útil como conocimiento intersubjetivo para probar hipótesis locales y universales (Neurath 1959).

El modelo nomológico-deductivo de Hempel

Lo que observamos es que el positivismo del círculo de Viena logró imponer un gran peso a la ciencia y especialmente a las ciencias sociales. Si bien los neopositivistas (o empiristas lógicos) lograron renovar el positivismo tradicional con una perspectiva puramente lógica y semántica, sin embargo, en el período posterior a 1945 se hizo necesario un giro empírico dentro del campo neopositivista. Dos ejemplos importantes de este neopositivismo inclinado empíricamente fueron Carl Hempel y Ernest Nagel, quienes defendieron un modelo deductivo nomológico para todas las ciencias. En el libro de E. Nagel *La estructura de la ciencia* (1961), se argumenta que el objetivo de la investigación científica es la búsqueda de conjunciones y regularidades de comportamiento dentro del contexto de reducción y holismo en las teorías científicas. Como todos los viejos positivistas, Nagel insistió en la importancia de la explicación sobre la base de regularidades observables y datos cuantitativos. Esta fue también la posición de C. Hempel, quien desarrolló un modelo nomológico (modelo de leyes) dentro del marco deductivo de la explicación lógica.

La presentación original del modelo de Carl Hempel se encuentra en el ensayo duodécimo de su libro *Aspectos de explicación científica* (Hempel 1965/2005). Este modelo es conocido como modelo de explicación de la ley de cobertura, y también como "modelo nomológico-deductivo (N-D)", "modelo de Hempel-Oppenheim" (1948) o el "modelo deductivo de Popper-Hempel".

Dada esta multiplicidad de nombres y la complejidad de cada versión del modelo, intentaremos comprimirlos en un modelo unificado y breve, dando, al mismo tiempo, más importancia a las opiniones de Hempel sobre las ciencias sociales.

Hempel identificó que las explicaciones científicas generalmente se brindan o dan en relación a lo que denominó "la explicación del porqué". Proponer una explicación científica es dar una solución o respuesta satisfactoria a una "explicación del porqué". Si pudiéramos definir o diseñar las características básicas que debería tener tal respuesta, podríamos entender cuál es esa explicación científica. Hempel propuso la idea de que las explicaciones científicas suelen tener la forma racional de un argumento, en otras palabras, un grupo de premisas produce (o le sigue) una conclusión final. La conclusión afirma o asegura que el fenómeno que explicamos realmente sucede y las premisas nos muestran por qué la conclusión es verdadera. Por ejemplo, alguien pregunta: ¿por qué esta planta de interior está marchita? Esta es una pregunta que busca una explicación. Para responderla, dice Hempel, debemos construir un argumento cuya conclusión sea que la planta está marchita y cuyas premisas nos digan por qué esta conclusión es verdadera.

Ese fue el problema que Hempel trató de resolver. La respuesta de Hempel al problema tenía tres capas: (1) las premisas deben implicar la conclusión (argumento deductivo), (2) las premisas deben ser válidas y (3) las premisas deben incluir al menos una ley general. En nuestro ejemplo la ley general podría ser: todas las plantas tienen clorofila (un pigmento verde). Esta ley es lo que podríamos llamar "la ley de la naturaleza" (una regla indiscutible y fijada en el tiempo y el espacio). Por supuesto que hay pigmentos de otros colores o espinas, pero todos pueden hacer la fotosíntesis. Por lo tanto, la existencia de los cloroplastos que contienen clorofila (que es capaz de captar la energía contenida en los rayos del sol) son muy importantes para el proceso de fotosíntesis (agua + dióxido de carbono = glucosa + oxígeno).

Hempel permitió que una explicación científica pudiera apelar a hechos particulares, pero insistió en que al menos una ley general siempre era necesaria para la función del modelo deductivo. Por lo tanto, según Hempel, si queremos explicar por qué la planta se marchita, entonces una posible explicación es la siguiente: dado que (1) todas las plantas (al menos las autótrofas) necesitan la luz del sol (fotosíntesis) para crear carbohidratos para su supervivencia y (2) la cocina tiene poca luz solar entonces podemos llegar a la conclusión de que la planta está a punto de secarse. Esta explicación tiene al menos una ley general (fotosíntesis) y un hecho (la cocina está oscura). Esquemáticamente, el modelo de Hempel se puede escribir como: Ley, Hecho = Fenómeno. El fenómeno de la planta que se marchita se llama *explanandum* y las leyes y los hechos son los *explanans*. Sin embargo, la idea básica de Hempel sigue siendo la misma: la esencia de una explicación científica es demostrar que el fenómeno que se analiza está cubierto por al menos una ley general de la naturaleza. Esto llevó a William Dray a llamarlo: "modelo de leyes de cobertura".

G. H. von Wright (1971: 12) da otro ejemplo de qué podría predecirse mediante una ley natural y mecanicista general, en el que se debe explicar por qué un radiador de automóvil tiene un agujero. Parece que el conductor dejó el auto afuera durante la noche cuando la temperatura bajó por debajo del punto de congelación. El radiador estaba lleno de agua, pero el conductor no le había puesto anticongelante. Las condiciones anteriores como la temperatura 4 grados bajo cero, el exceso de agua en el refrigerador y la falta de anticongelante son las explicativas que, combinadas con la ley de la física (el volumen del agua se expande cuando el agua se congela) explica el evento/fenómeno. Si el conductor hubiera tenido en cuenta las condiciones anteriores y hubiera sabido esta ley, podría haber previsto lo que sucedería.

Este es también un buen ejemplo de una explicación que involucra la acción humana pero no de los tipos de explicación que buscan los científicos sociales. Por eso, Hempel no limitó su modelo a las ciencias naturales y publicó un artículo ("La función de las leyes generales en la historia") en 1942 donde intenta aplicar al campo de las ciencias históricas su modelo de explicación causal.

Hempel argumentó que la observación del comportamiento de los individuos o grupos (a los que pertenecen) nos permite formular leyes, con base en las cuales podemos explicar eventos históricos. Para Hempel, tanto el modelo de explicación deductivo-nomológico, como el modelo de explicación inductivo-estadístico (probabilidad), que usan las ciencias naturales, pueden ser aplicados a las ciencias históricas.

Como escribe el propio filósofo, su artículo intenta establecer que "las leyes generales tienen funciones bastante análogas en la historia y a las ciencias naturales, que constituyen un instrumento indispensable de la investigación histórica y que, incluso, constituyen la base común de varios procedimientos que, a menudo, se consideran propios de lo social en contraposición a las ciencias naturales" (Hempel 1942: 35).

En otras palabras, según Hempel, tenemos que explicar por qué ocurrió un evento histórico "EH", que ocupa la posición de *explanandum* (phenomenon). Para explicar este evento EH, en el contexto del modelo deductivo, primero tenemos que apuntar a una serie de otros eventos históricos, estados o condiciones políticas y sociales (E1, E2...En), que es "*el explanans*" (o explanantia) de nuestro análisis y, luego, consideramos una serie de proposiciones generales o leyes generales L1,L2...Ln que son válidas y universales para todas las sociedades. Por lo tanto, basados en el explanans que observamos y las leyes que las cubren, podemos explicar el evento histórico EH (explanandum). Por esto, si hubiéramos considerado los hechos anteriores, podríamos haberlo predicho el fenómeno. La diferencia es que, en una explicación, se sabe el explanandum y se busca el explanans, mientras que en una predicción se sabe el explanans y se busca el explanandum. Tanto Hempel y Oppenheim (1948: 18) apoyan la presencia de una simetría entre explicación y predicción, argumentando que las leyes que determinan las funciones naturales son fijas y universales. Una explicación deriva de una deducción correcta que explica un fenómeno pasado, mientras que al mismo tiempo su "transporte" al futuro nos da la posibilidad de predecir nuevos eventos.

De acuerdo con esta simetría lógica, las explicaciones y predicciones históricas funcionan exactamente de la misma manera que en las ciencias naturales. La filosofía positivista de Hempel está convencida de que los acontecimientos históricos no pueden ser contingentes o aleatorios, sino que se esperan a la luz de condiciones previas. Por lo tanto, las explicaciones históricas se basan en leyes generales que se establecen explícitamente en la explicación. Cuando, por ejemplo, queremos explicar una tendencia económica, podemos usar leyes explícitas (basadas en la racionalidad o la emoción) como: 1) Los trabajadores que tienen un trabajo seguro (fijo) harían cualquier cosa para protegerlo. 2) Las personas que tienen cierto tipo de poder no quieren perderlo. 3) Durante la crisis económica, los financieros venden sus productos. 4) Cuando hay una recesión económica, la gente emigra a otros

países. 5) Cuando hay escasez de alimentos suelen aparecer estraperlistas en el mercado. 6) Las revoluciones estallan cuando hay malestar o descontento popular.

Sin embargo, Hempel sabe que este tipo de explicaciones en ciencias sociales no contienen leyes explícitas porque (1) muchas leyes se basan en la psicología (social) que todo el mundo conoce a partir de la experiencia de la vida cotidiana (son evidentes) y (2) la formulación de supuestos sociales que subyacen a una explicación social no tiene suficiente precisión (Hempel 1942: 40).

El propio autor utiliza un ejemplo histórico de base socioeconómica en el que "los granjeros de Dust Bowl emigran a California porque las continuas sequías y las tormentas de arena hacen que su existencia sea cada vez más precaria y porque California les parece ofrecer condiciones de vida mucho mejores" (Hempel 1942: 41). Lo que Hempel intenta argumentar en este ejemplo es que esta explicación se basa en una supuesta ley universal, según la que las poblaciones tienden a migrar a regiones que garantizan su supervivencia. Sin embargo, al mismo tiempo, se corrige diciendo que sería difícil establecer con precisión esta suposición universal en forma de una ley general que esté razonablemente bien confirmada por toda la evidencia empírica relevante. Por lo tanto, Hempel propone una interpretación alternativa: las explicaciones en la historia son "bocetos explicativos" que consisten en leyes y premisas relativamente vagas. Asimismo, Hempel cree que estas leyes deben ser precisas mediante una mayor investigación empírica (Hempel 1942: 35). También Hempel da un paso más y rechaza totalmente (o mejor, prohíbe) cualquier explicación que siga un método de comprensión e interpretación histórica. En este método el historiador se imagina a sí mismo en el lugar de las personas involucradas, en los hechos que quiere explicar. Este tipo de método de comprensión empática, según Hempel, "no constituye en sí mismo una explicación, sino que es esencialmente un dispositivo heurístico" (ibid.: 44). Por tanto, el método de explicación en historiografía debe seguir siendo causal y a la vez predictivo, como en las ciencias.

Algunas objeciones al modelo de Hempel: Una crítica realista

De todos modos, la obsesión de Hempel por la simetría de explicación-predicción y su antipatía por la interpretación denota o mejor fomenta una visión instrumentalista de la ciencia junto con una teoría monista del desarrollo científico. El modelo ND de Hempel (y Oppenheimer o Popper) es unidimensional y asimila todo tipo de conocimiento (experiencias, leyes, creencias, supuestos) en un único tipo de conocimiento verificable y simétrico. Esta forma totalizada o reducida de conocimiento desdibuja y oscurece las diferencias entre (1) conocimiento dentro de diferentes ciencias, (2) entre explicaciones teóricas y aplicadas, (3) entre conocimiento científico, metafísico y mundano, (3) entre aprendizaje práctico y discursivo y (4) entre información tácita y explícita. Para mostrar la complejidad y multiplicidad del conocimiento e información, podríamos decir que sabemos

quién dejó la puerta entreabierta (deducibilidad) en una oficina, pero esto no nos dice mucho sobre "la ley de cobertura" que cubre todas las puertas abiertas de este mundo. Sin embargo, las cosas se complican cuando ni siquiera sabemos quién dejó la puerta abierta, ¡porque este es el momento que seguramente sabemos que Hércules Poirot está a cargo del caso!

En esta multiplicidad de saberes, el modelo de Hempel busca únicamente "explicaciones del porqué" sin siquiera considerar que también existen "explicaciones de cómo" que denotan la búsqueda de mecanismos o procesos causales de eventos recién surgidos (¿cómo surgió un fenómeno?). La historia y las ciencias sociales no solo buscan las explicaciones más importantes y clásicas sino también lo que es o lo que fue excluido y perdido por los científicos. Al incluir, "las explicaciones de porqué", el modelo no puede informarnos del funcionamiento de hábitos repetitivos, ideologías, mitologías, imaginarios, automatismos colectivos e incluso objetos simples como una puerta (en nuestro ejemplo). Dado el hecho de que el modelo de Hempel se basa únicamente en la premisa de una ley natural (una persona siempre hace X bajo ciertas circunstancias), en realidad no hace más que redescubrir la acción como una acción repetitiva habitual/regular. Cualquier hábito o regularidad no puede ser la explicación de un mecanismo causal profundo.

Sin embargo, el modelo de Hempel está lleno de otros absurdos. Primero, irónicamente, ¡no puede explicar por sí mismo las explicaciones que está a punto de investigar! En otras palabras, aunque el modelo requiere precisión, no puede soportar o mantener la distinción entre secuencias de eventos necesarias y aleatorias o caóticas. Por lo tanto, cualquier tipo de dato o precisión empírica se vuelve difícil y un objetivo autoengañoso. Por lo tanto, puede haber una correlación estadística perfecta entre el consumo de chocolate en Atenas y la tasa de natalidad griega, pero no hay conexión entre ello. Además, el modelo no muestra cómo seleccionar la explicación más importante en una situación dada. Esta es una tarea fácil en el caso de un radiador roto o una planta seca, pero no lo es cuando analizamos las causas de las guerras o de una crisis financiera global.

En el campo de la guerra o de la historia, las condiciones bajo las cuales ocurre un evento histórico nunca son las mismas, es decir, no tenemos la estabilidad y homogeneidad de condiciones que nos permitan (como en el campo de la física) deducir leyes y así generalizar las hipótesis que formulamos basadas en las observaciones que hacemos.

Los eventos inesperados e imprevistos demuelen y deconstruyen la fantasía de una simetría "explicación/predicción". Asimismo, esta simetría del modelo que sólo busca "leyes de cobertura" excluye de la investigación científica todos los procesos diagnósticos (psicología), las actividades exploratorias de los científicos (arqueología, historia, geología, biología, antropología) y el comportamiento compulsivo, inesperado o caótico (inversiones financieras, cambio climático,

problemas energéticos, revoluciones, terremotos) de la naturaleza y la humanidad. Estos eventos oscurecen claramente la simetría del modelo y cambian el curso o el orden del proceso explicativo. Casi todas las explicaciones tienen un momento adaptativo retroductivo a nivel del explanandum (fenómeno), cuando tratamos de identificar sus premisas. Este cambio retroductivo dificulta nuestros procesos deductivos o de validez que también es (como la ley de cobertura) un requisito del modelo de Hempel. Esta es la razón por la cual las metodologías empíricas modernas intentan mejorar el modelo de Hempel, incorporando software informático complicado y grandes bases de datos para buscar la explicación probabilística, la emergencia, la multiplicidad geográfica, la complejidad nomotética y la pluralidad idiográfica.

Sin embargo, por muy complicados que sean los sistemas de cálculo, los empiristas lógicos siempre quedarán atrapados en un círculo vicioso de "explicación-predicción", si siguen obsesivamente el empirismo de Hume de conjunciones y regularidades constantes. Mientras no busquen para las estructuras, los mecanismos, la necesidad, la aleatoriedad y la apertura del sistema (natural y social) estarán siempre regulados por las restricciones de su propio modelo. Aunque la observación empírica es una parte necesaria del procedimiento científico y experimental, esto no es suficiente.

El objetivo de una investigación científica realista (no positivista) debe ser la identificación de las estructuras relativamente duraderas del mundo y sus formas características de funcionar u operar. Tales estructuras pueden clasificarse como naturales, humanas o sociales, pero la característica más importante es que poseen poderes causales que, cuando se desencadenan o liberan, actúan como mecanismos generativos. Estos mecanismos pueden tener tanto una necesidad natural o normativa como un alcance universal o local para codeterminar los fenómenos manifiestos del mundo que ocurren (en su mayor parte) en sistemas abiertos.

Si bien la idea de Hempel de "la ley de cobertura" es presentada por los empiristas como la piedra angular del modelo, parece que es uno de sus puntos más débiles. Solo buscan leyes naturales que son aparentes y ya manifestadas. Nunca han cuestionado o buscado aquellas leyes que aún están inactivas o "todavía no actualizadas". Las leyes tienen una tendencia *transfácticamente* eficaz (Bhaskar 1994: 23). "Algo" tiene tendencia a significar que ese "algo" aún no ha sido ejercido. Si no se ejerce, entonces no se puede actualizar, y si "algo" no se actualiza, entonces no puede ser finalmente identificado empíricamente por nosotros, los seres humanos.

La desintegración del positivismo: Karl Popper y Thomas Kuhn

La filosofía positivista tuvo la particularidad de ser receptora de una doble crítica. Por un lado, una feroz crítica procedía de quienes creían que el positivismo ampliaba su hegemonía desde las ciencias naturales al campo de las ciencias sociales (historiadores, hermenéuticos y marxistas) y, por otro lado, una crítica más estructural e interna procedía de los propios filósofos de la ciencia que pertenecían mayoritariamente a la escuela de la filosofía analítica. Actualmente es un tópico que este último movimiento tuvo uno de los papeles más decisivos en el quiebre interno y la desintegración del positivismo. En primer lugar, la tesis de Duhem-Quine de la subdeterminación de las teorías científicas por la evidencia, en segundo lugar, el método de falsificación de Karl Popper y, finalmente, los paradigmas científicos de Thomas Kuhn.

En esta parte solo analizamos el pensamiento de Popper y Kuhn. Karl Popper siempre giró en torno a ciertos temas entrelazados que trató de contrastar con los representantes de la escuela de Viena y los filósofos relativistas de la ciencia. Estos tres temas entrelazados fueron: (1) El problema del método junto con la lógica de la investigación científica, (2) el problema resultante del naturalismo y (3) el problema de la verdad objetiva. En esta parte examinaremos estos temas estructurando nuestro análisis de acuerdo con una modificación de las veintisiete tesis de Popper presentadas en la conferencia celebrada por la Asociación Alemana de Sociología en Tubinga en 1961 (Adorno et al. 1976). Por tanto, apuntamos a un doble objetivo: utilizando esas veintisiete tesis (1) revisaremos la crítica de Popper al positivismo y su rechazo al modelo inductivo de verificación, luego (2) utilizaremos las objeciones de Adorno como una crítica indirecta a Popper y, finalmente, sentaremos las bases para una crítica realista total tanto de Popper como de Adorno. El uso de las veintisiete tesis de Popper como vehículo interpretativo era necesario porque, a pesar de la enorme brecha metodológica entre las posiciones filosóficas, en ambos campos, ya sea el neopositivismo, el racionalismo crítico de Popper y el relativismo de Kuhn, todavía se puede encontrar una línea común relacionada con la objetividad científica y verdad. Sin embargo, es importante mostrar las diferencias entre esta línea común y preguntarse si la noción de objetividad se debilita en las filosofías de Popper o Kuhn. Por eso, las objeciones de Adorno y la crítica a Popper fueron necesarias e indispensables porque exhiben una contraconcepción de la verdad objetiva y la razón instrumental. Si bien estamos de acuerdo con la concepción crítica y reflexiva de la ciencia de Adorno, sin embargo, demostraremos que tiene una imagen distorsionada de cómo funciona la ciencia real.

Popper y la lógica de la investigación científica

Aquí revisaremos por segunda vez la filosofía positivista utilizando el racionalismo crítico y la falsificación de Popper. Argumentaremos que la asimetría lógica entre verificación y falsificación puede eliminar el problema de las falsas hipótesis y ayudar al progreso científico de una manera en que el positivismo no logra hacer. Sin embargo, el modelo de Popper conserva y repite los mismos errores que cometió Hempel en su propio modelo nomológico, que ya hemos criticado. Más adelante, interferiremos en la crítica de Adorno a Popper donde Adorno duda de la identificación de Popper de la crítica con la lógica inductiva, porque esta actitud conduce a una reducción de la teoría a simples hechos empíricos (Adorno 1976: 112). Sin embargo, Adorno es consciente de que Popper intenta rechazar el monismo positivista como Adorno, al mismo tiempo, reconoce el lado interpretativo de la falsificación que da a los científicos la oportunidad de dudar sobre los hechos científicos antiguos. Pero, por otro lado, Adorno no puede aceptar el instrumentalismo de Popper. Aunque esto es correcto, sin embargo, Adorno no puede darse cuenta de que confunde la realidad empírica (o lo que Bhaskar llama actualismo) con la verdad e investigación epistémica o científica.

En las primeras cuatro tesis de Popper sobre la lógica de las ciencias sociales hay una referencia al problema de los orígenes del conocimiento científico, donde este eminente filósofo apunta la idea de que nuestra posición intermedia entre la ignorancia y el conocimiento es el punto de partida de cualquier investigación científica. En su opinión, el progreso ascendente de las ciencias naturales nos pone en sobreaviso de nuestra ignorancia "soberana e ilimitada" en todos los campos posibles del conocimiento, incluidas las mismas ciencias naturales. Además, esto da "un nuevo giro a la idea socrática de la ignorancia" (solo sé que no se nada), en el sentido de que a través de la multiplicidad de los problemas prácticos irresueltos ante los que nos enfrentamos, nos damos cuenta del hecho de que nuestro conocimiento es inseguro y está en un estado de flujo (Popper 1976: 87).

La tarea que Popper atribuye a cualquier teoría del conocimiento en su tercera tesis, es la de aclarar la tensión, a la que llama "contradicción aparente", entre nuestro conocimiento constantemente en aumento y nuestra visión de la ignorancia también en aumento. Además, según Popper, no podemos identificar el punto de partida supuesto del conocimiento con las opiniones empíricas, observaciones, o con la recogida de datos o hechos, sino solamente con la sucesión de problemas, que se presentan a nuestra cognición, debido al descubrimiento de una contradicción entre nuestro conocimiento pretendido y los hechos supuestos (Popper 1976: 88).

La formulación de esta tesis es un ataque abierto contra la percepción empirista de la ciencia en varios aspectos:

(1) En primer lugar, Popper rechaza la noción de percepción facilitada por los científicos como el punto de partida de la investigación científica. La doctrina del grupo de los filósofos que formaron el Circulo de Viena, según el cual, todas las clases posibles de conocimiento legítimo derivan de la experiencia que en su retorno se basa en lo que se da inmediatamente, se devalúa así. Al mismo tiempo, Popper no rechaza la experiencia en sí misma sino la experiencia que es conducida por la teoría, por lo menos hasta el punto de que también subraya el carácter práctico de los problemas que la ciencia tiene que solucionar (Popper 1976:88-89, tesis quinta). Si, para el empirista, la investigación científica consiste en el registro no deformado de observaciones particulares, Popper insiste en que una observación crea un problema solamente, si choca con ciertas de nuestras expectativas conscientes o inconscientes (Popper 1976: 89).

(2) En segundo lugar, y como consecuencia de lo que se ha discutido hasta ahora, las tesis de Popper disuelven la certeza de los empiristas en lo que concierne a las bases del conocimiento científico. Desde una perspectiva empirista, la observación se concibe como un procedimiento neutral, los objetos que se asumen para ser datos del sentido primo (raw sense data), los hechos brutos sobre los cuales se basa nuestro conocimiento del mundo y, como consecuencia, la captación no deformada de observaciones particulares constituye la piedra fundamental de la investigación científica. Además, las explicaciones causales son válidas, o pueden ser asumidas como ciertas, mientras se asientan firmemente en tal evidencia y se desarrollan con la ayuda de generalizaciones inductivas. Esta distinción era teóricamente posible si nos basamos en la asunción del carácter especial de los datos de los sentidos, según lo discutido supra, basado en la asunción de David Hume de que las aserciones deontológicas se deben excluir terminantemente del discurso científico, que debe restringirse a aserciones sobre "cuál es el caso" (what is the case) (Trigg 1985:6). Es evidente, sin embargo, que tal demanda constituye un juicio de valor en sí mismo. Debemos también señalar en ese punto que tal percepción de la investigación científica exige una distinción neta del objeto-sujeto, que genere la seguridad de un funcionamiento imparcial de la investigación científica, bajo la asunción de la posibilidad de que el científico se separe de sus propias creencias, valores, expectativas, etc. (Doyal y Harris 1986: 2).

Además, esta clase de razonamiento empírico es propuesta por los autores del empirismo como criterio para distinguir la investigación científica de la especulación no-científica (Doyal y Harris 1986: 2-3). La ciencia se concibe, así, como un proceso acumulativo basado en la acumulación cada vez mayor de las observaciones particulares que permiten el desarrollo de teorías generales, implicando simultáneamente el desarrollo de los métodos experimentales que aseguran la exactitud y amplían la capacidad del procedimiento de observación (Doyal y Harris 1986: 4). Esta versión del positivismo se ha caracterizado como antropocéntrico y se le ha acusado de repetir conceptos

idealistas, en el sentido de que ambas teorías limitan la realidad a lo que se puede experimentar por los sujetos de investigación, a saber, por sus sentidos o mentes respectivamente. En este sentido el positivismo se construye como opuesto al realismo (Trigg 1985: 4-5; Hollis y Smith 1990: 12).

Las sugerencias de Popper se pueden considerar tal vez como el desligamiento de la investigación científica del contexto empírico que los empiricistas le impusieron. No hay que olvidar que la versión del positivismo defendida por los miembros del Círculo de Viena comparte, con las versiones anteriores del positivismo, el rechazo de la metafísica y el requisito de que cada declaración científica debe ser reducible a las declaraciones de observaciones empíricas. Realmente, como miembro prominente del Círculo de Viena, precisó que es por esta razón que "muchos (incluso a veces nosotros mismos) han tildado con el nombre de Positivismo a nuestra posición" (Carnap 1934: 27). También, el eje de la necesidad de la exclusión de la metafísica del reino de la ciencia, conduce al positivismo a un choque total con la filosofía, a un rechazo total de todas las cuestiones filosóficas, que se conciben como metafísicas (las denominaban absurdas). El término absurdo o sinsentido fue utilizado por los que formaron el Círculo de Viena después de los trabajos de Wittgenstein y su noción del sentido en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, para afirmar que todas las declaraciones que pertenecen a la metafísica, carecen de una cierta característica lógica común a todas las declaraciones propiamente científicas (Carnap 1934: 26). La crítica vienesa de la metafísica se perfiló en una teoría de la lengua (material-objeto) según la que los asuntos, que no podrían ser probados y ser verificados, eran simplemente inútiles y totalmente sin sentido. Nunca aceptaron poner un interés hermenéutico en entender el sentido de la acción social porque era un residuo del pensamiento metafísico. Como Otto Neurath precisó: el entendimiento intuitivo podría ser útil al científico social, ¡pero no más que una taza vivificante de café! (Outhwaite 1987: 6).

Desde este punto de vista, la lógica general y la lógica de la ciencia, los últimos restos científicos de la filosofía tenían que ser separados por la filosofía y su extracción dejaría atrás solamente "una confusión de problemas no científico, pseudo-problemas (Carnap 1934: 22). Al contrario, Popper era capaz de reconocer que el proceso del descubrimiento científico "es imposible sin la fe en ciertas ideas metafísicas que sean injustificables desde un punto de vista empírico" (Cohen 1987: 278).

Llegados a este punto podríamos hablar de la sexta tesis de Popper, que él mismo evaluó como su discusión principal. Aquí, Popper defiende la idea de que el método de las Ciencias Sociales como el las naturales consiste en "probar soluciones provisionales a ciertos problemas: los problemas con los que nuestras investigaciones empiezan, con los que gira nuestra investigación. Se proponen y se critican las soluciones. Si una solución propuesta no está abierta a la crítica pertinente, aunque solo temporalmente, se excluye como poco científica" (Popper 1976: 89).

Además, en una breve exposición de su propio acercamiento epistemológico, opone su criterio de falsedad al criterio de la verificabilidad defendido por los miembros del Círculo de Viena. Por lo tanto, la discusión de esta tesis se podría aventurar bajo varios aspectos diferentes: primero, en lo que se refiere a la posibilidad de una ciencia unificada. Dichos aspectos han levantado controversias y son cruciales para las Ciencias Sociales, no solamente desde un punto de vista teórico, sino también práctico.

Popper contra el Círculo de Viena: Una crítica a través de Adorno y Bhaskar

La sexta tesis de Popper no solamente es importante sino polémica, puesto que implica la unidad del método científico. Una cuestión de crucial importancia aquí es si podemos aceptar la sugerencia de Popper sobre el acuerdo con la idea empirista de la uniformidad del método o si su tesis naturalista se diferencia de alguna manera y en qué. Según la versión empirista del naturalismo, defendida por los miembros de Viena, la física matemática proporcionó el ideal metodológico para el desarrollo de todas las ramas de la ciencia, las Ciencias Sociales incluidas. Se pone así en énfasis en el carácter científico de las Ciencias Sociales que deben evitar las afirmaciones que no se pueden incluir bajo leyes científicas ni dependen de la experiencia. Además, el sentido de los enunciados debe ser afirmado [statable] mediante la reducción a enunciados sobre lo dado, mientras que cualquier concepto debe ser "afirmado" también mediante una reducción sabiamente escalonada que vaya de los conceptos de nivel inferior a los conceptos del nivel más abajo, que hacen referencia directamente a lo dado también (Trigg 1985:3).

La "moderna concepción científica del mundo" que consiste, según Otto Neurath, en la interconexión "de hechos individuales empíricos, con comprobaciones sistemáticas por la experiencia", conduciría a la creación de una ciencia unificada (Trigg 1993: 15). Como insiste Carnap igualmente en vano, la ciencia es una unidad puesto que todas las declaraciones empíricas "se pueden expresar en una sola lengua, todos sus asuntos son de la misma clase y se conocen por el mismo método". (Carnap 1934: 32)

Si consideramos la sugerencia de Bhaskar de que el naturalismo en su sentido más general, que es la tesis que llama "unidad esencial del método entre las ciencias naturales y sociales", debe distinguirse por los dos aspectos, llamados reduccionismo y científicismo, podemos evaluar la sugerencia de Popper desde una nueva perspectiva. Según Bhaskar (1998: 2), el concepto del reduccionismo agrega a la idea básica del naturalismo la afirmación de que hay una identidad real entre sujeto-materia de las ciencias naturales y sociales, mientras que el científicismo niega la existencia de cualquier diferencia significativa "en los métodos apropiados para el estudio de los objetos sociales y naturales, estén o no estén realmente identificados (como en el reduccionismo)".

Si prestamos una atención más fija a la argumentación de Popper, se hace evidente que, aunque apoya la idea del naturalismo en su sentido más amplio según lo descrito arriba, no cae ni en el reduccionismo, ni en el científicismo. En este punto, debe observarse también que la oposición de Popper al reduccionismo es evidente en su intento de conceder a la sociología un status científico autónomo, mediante la psicología antropocéntrica y la antropología social en sus tesis veintitrés/veinticuatro y octava/novena respectivamente (Popper 1976: 91-2 y 102-3). Esto es obvio, en cuanto se opone a la idea familiar entre los autores del naturalismo (solamente en sus formas de científicismo y de reduccionismo, propongo) de que "ha llegado la hora de que las Ciencias Sociales aprendan de las naturales lo que es el método científico" (Popper 1976: 90).

Debemos señalar aquí que es indudable que el mismo Popper admitiría cualquier sugerencia como la hecha aquí, porque subraya su oposición a lo que llama la aproximación metodológica errónea del naturalismo o del científicismo". Por tanto, si mi interpretación de Popper y de Bhaskar no está desorientada, entonces el ataque de Popper se dirige hacia el reduccionismo y el científicismo, dejando intacta la idea de una afinidad por lo menos elemental entre las diversas ramas de la ciencia. En cualquier caso, me parece que la sugerencia de Bhaskar sobre la existencia de diferencias reales entre actividades científicas y no-científicas como requisito mínimo para la aplicación del término "científico" en la designación de "uno en vez de otro grupo de gente" es absolutamente plausible (Bhaskar 1998 :3).

Desde su punto de vista, todas las demandas del naturalismo derivan del malentendido esencial de los métodos de las ciencias naturales, o para afirmarlo de una forma más clara, se basan en lo que llama el "mito del carácter inductivo de las ciencias naturales" y la "objetividad consiguiente" que se atribuye generalmente a ellas (Popper 1976: 91). Desafortunadamente éste no es el caso. Al contrario de lo que se acepta en general, las Ciencias Naturales, al menos que la ciencia pertenezca a "aquellos pocos que están produciendo constantemente nuevas ideas", están más preocupadas por las ideas compartidas por los miembros de la comunidad científica a la que pertenece (undécima tesis, Popper 1976: 95). Además, la objetividad no está garantizada a través del uso del método inductivo, sino al contrario, se establece por la crítica severa de los dogmas científicos dominantes de la comunidad científica, es más "el resultado social... de la crítica mutua, de la división hostil o amistosa de la labor entre los científicos, de su cooperación y también de su competición" (ibid.). Como se demostrará abajo, en el nivel metodológico Popper habla de la inducción como medio apropiado de validación, aunque suponga solo temporalmente la validación del conocimiento.

Por un lado, el racionalismo crítico de Popper pone en juego la dimensión social de la investigación científica, que no se concibe como un obstáculo para la adquisición del conocimiento válido sino a la inversa como condición previa imprescindible de ella (Popper 1976: 90). Por otra

parte, su opinión de la ciencia como el resultado de una lucha competitiva sin descanso entre las teorías científicas condujo a algunos de sus críticos a considerarlo cargado de tintes de la ciencia darwinista (Doyal y Harris 1986: 12).

Las teorías científicas ya no se comprueban para ser verificadas por la experiencia. Al contrario, la crítica consiste en aguantar los intentos de refutar una teoría propuesta. En caso de que una teoría soporte la crítica, la acepto temporalmente "como digna de ser discutida más a fondo", de manera que el método de la ciencia es uno de los "intentos provisionales de solucionar nuestros problemas; por las conjeturas que se controlan a partir de una crítica severa... [un método que consiste en] un desarrollo crítico del método del ensayo y de error" (Popper 1976: 89-90). Por lo tanto, Popper propone la adopción del criterio de la falsificación en contraposición con el de la verificación, propuesto por los miembros del Círculo de Viena, como el medio apropiado de demarcación para diferenciar la ciencia de la metafísica o de las teorías no-científicas en general. Por esta razón, una hipótesis verdaderamente científica debe indicar claramente las clases de acontecimientos que suceden o no suceden, para hacer posible su refutación en caso de que esa experiencia lo falsifique. (Doyal y Harris 1986: 10-11).

El problema entonces es por qué Popper ataca el criterio científico de la verificabilidad (en sus varios modos), substituyéndolo por falsificabilidad o falsedad. La preferencia ya mencionada se funda en el rechazo de Popper de la inducción como método teóricamente válido que se basa en el empiricismo de Hume. Sería muy útil en este momento ver cómo Popper elaboró las ideas de Hume y rechazó su método. Podemos resumirlo así: (i) Hume señala el hecho de que un número infinito de regularidades puede observarse por naturaleza. (ii) La transición lógica de regularidades observadas particulares a las leyes generales, universales nunca podría considerarse lógicamente válida. (iii) No hay razones válidas, que justifiquen la fe en una ley universal, más allá de esas proporcionadas por la experiencia. Así, el problema de la inducción sucede, según Hume, debido a la hendidura existente entre el punto (i) y los puntos (ii) y (iii). Además, Hume ligó el problema de la inducción al de la fundación de la causalidad natural, alcanzando la conclusión de que es imposible afirmar la existencia de acoplamiento causales necesarios entre los acontecimientos que ocurren. Popper aventura una redesccripción de (ii) y de (iii) que llama los principios de la no-validez y del empiricismo, respectivamente. Además, en la contradicción con Hume, acepta esos principios y observando (i) como un hecho, complementa los principios ya mencionados con otro principio, (iv) el principio del racionalismo crítico que consiste en la exigencia de que la aceptación o el rechazo de las teorías científicas debe ser dependiente del razonamiento crítico conjuntamente con los resultados de la observación y del experimento según el punto (iii). La compatibilidad de todos los puntos antedichos

de (i) a (iv) está garantizada mientras aceptamos que las teorías científicas se deben entender como conjunciones.

Entonces, en la medida en que se ha rechazado la inducción, Popper avanza un modelo de explicación deductivo que tiene grandes similitudes con las del modelo de Hempel -como hemos visto antes- Para Popper la deducción sirve como herramienta apropiada de la crítica por su capacidad para transmitir no solamente la verdad, sino también y lo más importante la falsedad desde la conclusión hasta por lo menos una de las premisas de una teoría y es en este sentido que la lógica deductiva "se convierte en la teoría de la crítica racional". A continuación, si derivamos con éxito y de una manera lógicamente consistente, las conclusiones inaceptables de una aserción, entonces esta última puede ser refutada (las tesis decimoquinta y decimonovena de Popper 1976: 98-99).

El estatus privilegiado atribuido a la lógica deductiva se debe a la asimetría lógica entre la verificación y la falsificación. Popper es consciente del hecho de que la verificación es lógicamente inalcanzable porque: a) El infinito del universo no permite la clasificación de todos los hechos que favorecen la adopción de una teoría en un sistema finito de cláusulas y b) Aunque toda la evidencia existente puede verificar una teoría, es absolutamente posible que la observación siguiente lo falsificará. Por eso, Popper nos muestra que la falsificación nos permite retener la importancia de la observación empírica, combinándola con los principios básicos de la lógica deductiva, de acuerdo con los que primero, es posible inferir conclusiones falsas de teorías o de premisas verdaderas y en segundo lugar, si las conclusiones son falsas las premisas deben necesariamente ser falsas también. Por lo tanto, la asimetría entre la verificación y la falsificación puede funcionar entonces, eliminando hipótesis falsas y ayudando a progreso científico" (Doyal y Harris 1986: 11).

En este punto nos pueden ayudar las observaciones de Adorno, con las que coinciden la crítica de Bhaskar. Los dos han criticado la identificación que hace Popper entre la crítica y la lógica inductiva, reclamando que tal actitud conduce a una reducción de la teoría a los hechos, de manera que al final del día roba la "sociología de ese momento de la anticipación que esencialmente pertenece a ella" (Adorno 1976: 112). Parece también que muchas teorías sociológicas (influenciadas por Popper), que funcionan como conocimientos explicativos que arrojan luz sobre el funcionamiento de los mecanismos de la sociedad, contradicen las apariencias tan radicalmente que no podrían ser criticados adecuadamente. Ésta es la razón por la que el conocimiento no debe unirse a los hechos que median a través de sociedad. La ecuación de Popper de las teorías científicas con "soluciones intentadas" modeladas según la máxima del "ensayo y el error" es rechazada (ambos por Adorno y Bhaskar) y caracterizada como repetitivas asociaciones científicas naturales en detrimento de la "independencia de cada pensamiento que no puede ser comprobada" (Adorno 1976: 112-113). Por un lado, la consideración de Adorno del método de Popper como un método empirista se puede justificar

desde el momento en que, en última instancia, cuando las hipótesis son comprobadas la "autoridad final" todavía se basa en la experiencia de manera que la experiencia vuelve a su estado neutral e inequívoco con respecto a discusiones teóricas (Doyal y Harris 1986: 12).

Por otra parte, aunque Adorno evalúa positivamente la posición central concedida por Popper a la categoría de la crítica, no puede detectar las consecuencias que la diferenciación de la última teoría del positivismo exige. Se debe reconocer el hecho de que el acercamiento de Popper proporciona soluciones por lo menos a tres de los cuatro problemas que el empirismo no podía solucionar: Popper precisa el carácter selectivo de los procesos de aprendizaje, rechaza la certeza alegada del conocimiento científicamente obtenido, y sitúa la crítica mutua en el centro del progreso científico que también "parece tratar el problema de la interpretación por lo menos a partir de una perspectiva" (Doyal y de Harris 1986: 11-12).

La omisión de Adorno, consideramos, no es del todo accidental. Al contrario, es algo más que el resultado de su propia opinión de la ciencia y de la crítica de la razón instrumental en sus trabajos previos. Distinguimos esto (como veremos en uno de los siguientes capítulos) en el primer capítulo de su *Dialéctica de la Ilustración*, donde concibe la ciencia moderna como un medio de dominación sobre la naturaleza y sobre los hombres. La razón en sí misma se concibe como "el mero instrumento de todo el apparatus económico que sirve como herramienta general útil para la fabricación del resto de las herramientas, dirigida firmemente hacia su fin, tan profético como exacto, movimiento calculado de la producción material, cuyo resultado para la humanidad está más allá de todo cálculo". Y concluye irónicamente que al final su (es decir, de la razón) vieja ambición de ser un órgano puro de finalidades se ha realizado (Adorno y Horkheimer 1986: 30)

Entonces el concepto de razón instrumental, cuyo origen está en la obra de Weber, refiere a su categoría de la racionalidad de "medios y fines". Como D. Teigas afirma, siguiendo la argumentación de David Held, los pensadores de la Escuela de Francfort incorporaron a su propia teoría dos aspectos del concepto weberiano de racionalización (el desencanto y la racionalidad de fines). Es en este sentido que los pensadores de la Escuela de Francfort elaboraron su propia idea de razón instrumental, es decir, el concepto de la razón privada de su autonomía, apartada de su energía reflexiva y adaptada a las operaciones certeras, usos y al control similar al de los usos del conocimiento tecnológico. La razón entonces se ha considerado y se ha utilizado como un instrumento para tales fines (Teigas 1995: 5-6). Puesto que está más allá del propósito de este capítulo ocuparse de las debilidades epistemológicas o de las posibles observaciones fructuosas de esta tendencia del pensamiento conocida bajo la etiqueta de teoría crítica, me centraré en algunas observaciones relevantes a los asuntos tratados hasta ahora.

El argumento de Adorno entendido correctamente es una discusión sobre la metodología de las ciencias sociales. Sendas críticas, la de la razón instrumental y su crítica de las tesis de Popper revelan una fuerte afirmación antinaturalista sobre la independencia de las ciencias sociales con respecto de las naturales. Lo más importante, a los primeros se les atribuye simultáneamente la tarea de criticar a los últimos y es, a este respecto, que Adorno insiste en que la teoría es el final y no el vehículo de la sociología (Adorno 1976: 112). Además, se ve la sociología con la habilidad crítica de analizar la experiencia para comprenderla, mientras que la crítica en sí misma "implica las soluciones" a ciertos problemas (ibid.).

Es en este contexto donde surge el problema real. Como precisa Bhaskar (1998: 7), el error característico de la teoría crítica es suponer que desmitificar un fenómeno es destruirlo. Este error se fundamenta en el equívoco del actualismo, que es la reducción de lo necesario, y de lo posible a lo real (el actualismo niega la existencia de mecanismos generativos subyacentes como causas y explicaciones posibles). Es el mismo error que la teoría de Popper comete reduciendo la realidad solamente a los acontecimientos o a los asuntos. Aunque, en primer lugar, Popper cree correctamente que la investigación científica es sobre todo una búsqueda de la verdad y en segundo lugar, también la Escuela de Fráncfort incorpora correctamente la filosofía en la dirección de una ciencia crítica y de una sociedad emancipada, no obstante, ambos cometen una reducción epistemológica y poseen una ontología de lo actual/empírico (Bhaskar 1998).

La hostilidad de Adorno (y la Escuela de Fráncfort, en general) hacia la explicación causal está influenciada en gran parte por su impresión incorrecta sobre qué es la práctica científica (Bhaskar 1989, Outhwaite 1987; McCarthy 1984). Una impresión creada mayoritariamente por positivistas y muchos post-positivistas como Popper. Incluso, cuando Popper atacó los criterios de verificabilidad y de inducción en favor de los de la falsificación y de la deducción, no fue capaz de superar el empirismo (no científico) de Hume y su ontología inadecuada (Bhaskar 1994: 38). Una ontología empírica donde no hay nada excepto un flujo de acontecimientos cuya relación es una conjunción contingente. Esto es evidente en el famoso libro de Popper *La sociedad abierta y sus enemigos*, donde distingue entre el método científico (nominalismo metodológico) y el esencialismo, ahí considera que el nominalismo es quién describe cómo se comportan las cosas y si hay o no algunas regularidades en su comportamiento (1966: 32).

Como Hume, Popper asocia cualquier intento de proporcionar una definición real y de analizar necesidades causales con la escolástica medieval y con la metafísica poco científica. También como Hume, interpreta la causalidad como una conjunción constante. Popper escribe: "dar una explicación causal de un acontecimiento significa deducir una afirmación que lo describa, usando como premisas de la deducción una o más leyes universales, junto con ciertas declaraciones singulares, las

condiciones iniciales que describan lo que normalmente se llama la causa del acontecimiento en la pregunta (1959: 59-60).

En otras palabras, además de su post-crítica del positivismo, Popper no logró trazar una "metateoría", que identificara las estructuras, poderes y tendencias que estructuran el curso de los acontecimientos (esto es, los mecanismos profundos de realidad - naturales o sociales) como Bhaskar ha elaborado en sus libros. Tampoco se dio cuenta Adorno de que una parte significativa de lo que constituye la ciencia "verdadera" es el intento de identificar los mecanismos generativos y de entender sus maneras características de actuar. Adorno no reconoció la necesidad de una ontología filosófica que abarcaría una visión estratificada de la realidad consistente en los mecanismos activos, que forman la base real de la que emerge el flujo real de acontecimientos.

Para concluir este parte de mi primer capítulo, debemos considerar siempre que el objetivo de cualquier esfuerzo científico verdadero como Popper lo imaginaba, es la posibilidad de una ciencia unificada, que respetará la *differentia specifica* de las ciencias sociales. Así pues, dada esta *differentia specifica* en virtud de la materia de su sujeto y de la versión empirista de la afirmación naturalista que se rechaza, entonces la explicación debería considerarse insuficiente sin el entendimiento humano y la interpretación histórica. Esto nos permite la transición a la siguiente parte, donde se discutirá la exigencia del relativismo científico de que el entendimiento y la interpretación o vista histórica deban ser la nueva meta de la ciencia.

El relativismo y los paradigmas de Thomas Kuhn

En su décima tesis, Popper traza nuestra atención al problema del relativismo de varias formas y ve el espectro del relativismo proveniente del predominio de la antropología social sobre la sociología. Aunque esto es una observación de crucial importancia, se discutirá en el siguiente capítulo junto con las propuestas de Winch para la filosofía y las ciencias sociales. Más allá de eso, Popper también declara que "el pensamiento de las versiones filosóficas del relativismo es no solamente absurdo, sino también peligroso para el progreso de la ciencia" (Popper 1976: 92-95). Por esta razón, en las siguientes líneas lo que pretendemos argumentar es que la antipatía de Popper ante el relativismo es coherente con su opinión general sobre la conducta de la investigación científica y sobre la centralidad que la noción de la verdad ocupa en su sistema filosófico.

A finales de los años 50 Thomas Kuhn, un historiador de la ciencia introdujo la noción de los paradigmas científicos, que constituyen no solamente una inversión de la percepción *empirista* de la ciencia, sino también un rechazo de la idea de Popper en lo que concierne a la conducta certera de la investigación científica. Kuhn utiliza el paradigma, para indicar el conjunto de compromisos

conceptuales compartidos por los miembros de la comunidad científica, que dictan a sus miembros lo que debe definirse como un problema genuino de la investigación, controlando, por lo tanto, las opiniones de los científicos del mundo (Trigg 1985: 12; Doyal y Harris 1986: 14). Kuhn opinaba que los procesos de aprendizaje tienen lugar dentro del marco conceptual ya mencionado, de manera que la crítica (que Popper contemplaba como la piedra angular del progreso científico) llega a ser inalcanzable fuera de los límites, lo que determina la definición de la noción de crítica en sí misma. De mayor importancia aún Kuhn considera los dogmas científicos y la crítica como factores igualmente cruciales del progreso científico, puesto que para que un paradigma sea desarrollado o articulado con éxito, los científicos deben comprometerse con ellos como si fueran el único marco conceptual válido dentro del cual pueden generarse las explicaciones (Doyal y Harris 1986: 15).

Por lo menos, así es cómo las cosas funcionan en los periodos de la ciencia normal o rutinaria (cuando se alcanza el progreso científico rutinario) como resultado del compromiso ya mencionado de la comunidad científica al paradigma, que otorga casi increíblemente la posibilidad de falsedad de las asunciones básicas del paradigma (Hollis y Smith 1990: 59). Además, en las ciencias ya establecidas desde antaño, caracterizadas por periodos largos de "ciencia normal, cuando la tarea científica se restringe a solución de problemas y de los cortos periodos de la "ciencia revolucionaria", la coexistencia de dos paradigmas se debe considerar como excepción a la regla (Doyal y Harris 1986: 16). La ciencia rutinaria y el progreso científico rutinario tienen lugar mientras que y solamente mientras que, el paradigma gobernante se enfrenta con éxito a las aparentes excepciones, que son contradicciones aparentes entre la experiencia y la teoría. Cuando tales contradicciones o anomalías abundan, el paradigma se colapsa y después es substituido por otro nuevo (Hollis y Smith 1990: 59). Dos cosas se deben mencionar aquí: (1) Si uno sigue la argumentación de Kuhn, entonces la misma idea de la verdad llega a ser no sólo relevante a las presuposiciones de una teoría, sino que de hecho es anulada como tal. (2) La validez de cualquier prueba empírica de una teoría es anulada en conjunto. Como R. Trigg escribe, hay una gran diferencia entre el hecho evidente de que las teorías científicas cambian o cambian nuestros conceptos de la realidad, pero la pregunta es si tiene sentido cambiar realmente la realidad, tal y como Kuhn parece deducir (Trigg 1985: 12).

Así, podemos distinguir en el pensamiento paradigmático de Kuhn que la teoría de los paradigmas genera un círculo vicioso, revelando simultáneamente una paradoja. Específicamente, Kuhn entiende que la ciencia es solamente una cuestión de convención entre los miembros de la comunidad científica, tratada por lo tanto como un problema epistemológico en el nivel del análisis sociológico. Además, cuando trata de la definición de la comunidad científica en términos sociológicos, la respuesta de Kuhn es epistemológica. Tal respuesta, lejos de ser simplificadora, trata una vez más esta pregunta sociológica en el nivel epistemológico, dejándola sin contestar y generando

el círculo vicioso ya analizado. Algo que hace su teoría cualquier cosa menos revolucionaria (hablando de convenciones), al mismo tiempo que intenta resolver el enigma de las revoluciones científicas.

Además de eso, uno debe preguntarse si la teoría de Kuhn de los paradigmas es verdaderamente válida (al menos como suposición) o no. En caso de que lo fuere, la noción de la verdad objetiva debería ser abandonada y la teoría de Kuhn quedaría privada de cualquier exigencia de verdad. Es decir, que la teoría de Kuhn es también un marco más en la paradoja que afronta cualquier teoría relativista. Además, para establecer su teoría, Kuhn tuvo que aceptar los hechos proporcionados por la ciencia histórica, aceptando por lo tanto la validez de una teoría realista absoluta, en lo que concierne a su propia reconstrucción histórica y rechazándola, solamente, cuando procede de las teorías científicas en general. De ello se desprende que su método histórico vuelve al nivel del empirismo radical, puesto que las conclusiones referentes a las revoluciones científicas se generalizan inductivamente a partir de los casos documentados con la investigación empírica objetiva. Es en la base de esos hechos históricos que Kuhn rechaza el modelo de Popper de conjeturas y de refutaciones (Doyal y Harris 1986: 21). La única salida a esta paradoja podría ser convertir la teoría de los paradigmas al estado de un metalenguaje, que exija criterios diferentes a aquellos que son válidos en el primer nivel del análisis científico. En cualquier caso, tal exigencia podría no legitimarse, desde el momento en que es contradictorio utilizar una metateoría realista contradictorio en el intento de establecer una teoría convencional.

El acercamiento de Kuhn es también problemático en lo que concierne a su afirmación sobre la inconmensurabilidad de teorías científicas diferentes, la imposibilidad del intercambio de ideas entre los científicos que pertenecen a diferentes paradigmas. Con ello Kuhn pretende devaluar la experiencia como criterio de demarcación entre teorías científicas y la manifestación simultánea de la imposibilidad de cualquier lengua neutral de observación (Trigg 1985: 14). Una vez más, su teoría de la sucesión de los paradigmas se contradice con su teoría referente a la determinación de la experiencia de asunciones teóricas. De esto, se extrae la conclusión de que Kuhn defiende la idea de la inconmensurabilidad de diferentes paradigmas, mientras que por otro lado, atribuye el colapso y la sucesión consiguiente de paradigmas al choque de anomalías empíricas que el viejo paradigma no puede solucionar. En otras palabras, cualquier experiencia se acepta como denominador común, sobre el que los científicos pertenecientes a diferentes paradigmas se apoyan para acercarse a la validez de sus exigencias o abandonar absolutamente ambos, tanto como criterio de validez científica y como razón para el cambio científico.

Por otra parte, aunque la afirmación de la inconmensurabilidad de paradigmas, exige una devaluación de la noción del progreso científico, siendo por lo tanto un ataque contra las teorías

positivistas y empiristas de la ciencia, está al mismo tiempo paradójicamente en consonancia con bastantes afirmaciones de origen empirista. La compatibilidad de la percepción de Kuhn de los paradigmas con la percepción del lenguaje según Carnap y Neurath es bastante intensa. Por ejemplo, según Neurath, nada existe fuera de la lengua. De forma similar, para Kuhn el mundo es el paradigma, o por lo menos se concibe como si existiera dentro del marco del paradigma (Metaxopoulos 1988: 225).

El intento de Kuhn de devaluar las fundaciones racionales de la ciencia fue apoyado por ideas similares presentadas por Paul Feyerabend. Feyerabend ve que la práctica científica, como red firmemente tejida de tradiciones históricas y la noción de justificación racional, es otra vez atacada puesto que los estándares científicos se construyen como productos meros de una tradición entre muchas, que es la del racionalismo occidental. Es decir, que existe una multiplicidad de "tradiciones autónomas y formas de vida", cada generación tiene sus propios estándares, haciendo por lo tanto imposible cualquier intento de entendimiento, permitiendo solamente juzgar una tradición excepto por sus propios medios (Trigg 1985: 16-17). Es más que evidente que Feyerabend comparte la opinión de Kuhn de la inconmensurabilidad de los paradigmas, con la diferencia de que substituye la idea de la multiplicidad de teorías coexistentes por la idea de Kuhn de la dominación de un único paradigma sobre cualquier otra visión del mundo.

Como Ian Hacking señala, Kuhn y Feyerabend sugirieron que la noción de inconmensurabilidad debía entenderse en términos de esquemas y de traducción de Quine. El término "esquema conceptual" [conceptual scheme] usado por Quine significa un sistema de oraciones ejecutadas como verdaderas. Usando la metáfora de la base y de la periferia, sugirió que las oraciones en la base tienen una clase de permanencia que raramente se abandona, mientras que en la periferia son más empíricas y, por lo tanto, más fácilmente dadas "a la luz de la experiencia recalcitrante" (Hacking 1982: 58).

Siendo este el caso, la inconmensurabilidad adquiere el significado de imposibilidad de traducir un esquema a otro. Según Ian Hacking, es en el acercamiento de Feyerabend que el término alcanza sus límites, puesto que viene a significar "la incapacidad de una parte del pensamiento de entender al otro". Por supuesto, la tesis de la inconmensurabilidad no se puede relacionar directamente con la "indeterminación de la traducción" [indeterminacy of translation] de Quine porque demuestra la multiplicidad de traducciones posibles. Aunque, es obvio que la discusión de Quine es una transformación epistemológicamente válida de la tesis de Duhem sobre la "indeterminación de la inducción".

Por supuesto, la afinidad entre las afirmaciones de Feyerabend, los paradigmas de Kuhn y las ideas de Wittgenstein es obvia. Se debe a que la tesis de inconmensurabilidad se refiere directamente a las nociones de juegos del lenguaje y de formas de vida [language-games and forms of life]. Como Trigg (1985: 18) escribe, el propósito de ambos términos de Wittgenstein es llamar la atención sobre el hecho de "que la lengua está conectada íntimamente con las actividades", lo que exige que de alguna manera se excluya de cualquier posibilidad de entendimiento a los no participantes, ajenos en cualquier contexto. Así esta doctrina es de crucial importancia para las ciencias sociales, puesto que está íntimamente conectada con el problema del Verstehen y con la controversia referente al carácter de las ciencias sociales.

Para concluir, las sugerencias de Kuhn y de Feyerabend sobre la ciencia se podrían considerar como el margen de un puente que permite el paso de la discusión sobre el positivismo al acercamiento hermenéutico, que se analizará en el siguiente capítulo. De hecho, cada discusión referida a una de esas tendencias filosóficas y científicas del pensamiento tiene que considerar su opuesto porque como se ha reflexionado, la debilidad del positivismo halla su antítesis en la fuerza de la hermenéutica (Bhaskar 1998: 123). El positivismo sostiene conceptos de la ley, ideología y de la sociedad embrionariamente suficientes, mientras que la hermenéutica sostiene conceptos de subjetividad, del significado y de la cultura.

Conclusión: después del positivismo, ¿qué?

Lo que se ha discutido hasta ahora es la insuficiencia del enfoque positivista para garantizar el estatus metodológico de las ciencias sociales. Además, dado que no se encuentra ninguna seguridad metodológica en la doctrina anterior, surge la pregunta de si está en juego el futuro de las ciencias sociales. El argumento de la necesidad de un carácter científico para las ciencias sociales es bastante plausible y parece que debe ser respondido porque de lo contrario las ciencias sociales se convertirán en un foro abierto de discusiones libres o especulativas. Pero, ¿significa este hecho que debemos defender la necesidad del naturalismo? Si es así, ¿cómo se tiene que conceptualizar y comprender el naturalismo sin caer en el abismo fisicalista del positivismo? Si uno lo entiende a través o basándose en las fuertes afirmaciones del Círculo de Viena o las suposiciones más ligeras de la escuela de Popper, entonces tal afirmación debe ser rechazada. Sin duda, como argumenta Bhaskar (1997), el dogma empirista es inadecuado incluso en el caso de las ciencias naturales.

Dado el hecho de que, por un lado, tenemos la "diferencia específica" de las ciencias sociales en virtud de su objeto de estudio y, por otro lado, tenemos a los empiristas que abogan por el naturalismo, entonces, el proyecto de explicación científica debe considerarse inadecuado sin

comprensión. Como señala Trigg, "la comprensión, en lugar de la explicación causal, puede parecer el nuevo objetivo de la ciencia, pero la mera comprensión tiene un valor cuestionable". (Trigg 1985: 84). Sin embargo, este problema de interpretación será discutido en el próximo capítulo.

De todas formas, la pregunta sigue siendo la misma: ¿hay alguna manera de satisfacer la demanda de objetividad científica de Popper evitando al mismo tiempo el positivismo o el antipositivismo?

Como veremos en el siguiente capítulo, hay escritores que han tratado de evitar colocarse firmemente en un lado u otro, como Max Weber (Runciman 1969: 8). A pesar de las ideas anteriores, se debería argumentar tanto por la necesidad como por la posibilidad de un terreno común entre las ciencias sociales y las naturales: una especie de naturalismo crítico (Bhaskar) o hermenéutica crítica (Habermas). Aunque está más allá de los objetivos de este capítulo intentar un análisis de esta posibilidad, podríamos considerar brevemente algunas otras posiciones que adoptan un enfoque crítico, sintético o trascendental: estas posiciones se dividen en tres grandes grupos, a saber, la teoría crítica, el realismo y el constructivismo.

El primero está representado por Jürgen Habermas cuya síntesis (1988: 174) afirma que las ciencias sociales, en general, y la sociología, en particular, "requieren de un sistema de referencia que por un lado no desprecie la mediación simbólica de la acción social a favor de una relación que es meramente controlada por signos y producida por estímulos, pero que por otro lado no cae presa de un idealismo lingüístico y sublima completamente los procesos sociales a la tradición cultural. Tal marco de referencia ya no podría dejar la tradición como algo indefinido y que lo abarca todo, sino que preferiría hacer comprensible la tradición como tal, y la tradición en su relación con otros momentos del contexto de la vida social, de modo que podamos indicar las condiciones externas a la tradición bajo las cuales las reglas trascendentales de la visión del mundo y la acción cambian empíricamente".

En un camino similar pero trascendental, encontramos la segunda posición que está representada principalmente por el realismo crítico de Roy Bhaskar, quien rechaza el positivismo a favor de una teoría emancipadora de la ciencia utilizando tanto una metodología explicativa como interpretativa. Bhaskar argumenta que el positivismo tiene una explicación esencialmente positivista (humeana) de las ciencias naturales (Bhaskar 1989: 132). Para salvar el estatus científico de las ciencias sociales, Roy Bhaskar conserva la idea de la objetividad científica y la verdad sin caer en las trampas del científicismo o el fisicalismo. Por lo tanto, propone un naturalismo calificado crítico, pero no reduccionista, basado en una explicación realista trascendental de la ciencia (Bhaskar 1997) y, como tal, necesariamente respetando la especificidad y las propiedades emergentes del ámbito social. Asimismo, si la explicación positivista de la ciencia natural es falsa, entonces los positivistas

tienen que encontrar un caso especial de por qué el positivismo debería ser únicamente aplicable al reino humano. Para el naturalismo crítico de Bhaskar, el progenitor de todos los problemas es la inadecuación ontológica del naturalismo positivista. Las ciencias sociales pueden ser 'ciencias' exactamente en el mismo sentido que las ciencias naturales, pero en formas que son diferentes a sus objetos.

El constructivismo, por otro lado, es un término más difuso y complicado para describir diferentes enfoques post-empiristas. En sus formas más sofisticadas, las escuelas constructivistas están mejor representadas por la posmodernidad, la epistemología feminista, el construccionismo social y el constructivismo social de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, en este momento no podemos entrar en una discusión de todas estas escuelas de pensamiento. Estas ramas de la filosofía de la ciencia se discutirán en los capítulos posteriores.

En el próximo capítulo se discutirá la principal alternativa histórica al positivismo dentro de las ciencias sociales: el enfoque hermenéutico o interpretativo. Si bien el objetivo del presente capítulo ha sido mostrar que el positivismo experimentó importantes transformaciones internas derivadas de desarrollos relacionados con el neopositivismo, los siguientes capítulos analizarán enfoques fundamentalmente no positivistas dentro de la filosofía de las ciencias sociales que tienen su origen en las humanidades y la filosofía en lugar de la física, las matemáticas o la biología.

CAPÍTULO 2. Interpretación y comprensión en la filosofía de las ciencias sociales

Introducción

Puede resultar algo extraño volver a una vieja y casi olvidada discusión filosófica sobre la relación entre las ciencias sociales y la filosofía interpretativa, pero creo que tal esfuerzo presenta ventajas que lo justifican. La referencia a las opiniones de Wilhelm Dilthey, Max Weber, Heinrich Rickert, Ludwig Wittgenstein, Peter Winch y Hans Georg Gadamer sobre la comprensión y la interpretación no sólo aporta datos útiles para la confrontación entre realismo y hermenéutica, sino que también pone de relieve ciertas conclusiones y hallazgos de la reflexión hermenéutica que podrían enriquecer (¡quizás, armar!) el "arsenal" filosófico del realismo.

En este capítulo usaremos las palabras "hermenéutica, comprensión e interpretación" en algún lugar de forma intercambiable, explicando y siguiendo la forma en que cada filósofo las usa. Aunque estos filósofos no denotan exactamente lo mismo (significado), sin embargo, trataremos las palabras (hermenéutica, entendimiento, interpretación, comprensión), sólo por razones prácticas, ya que eran sinónimas al especificar, al mismo tiempo, la forma en que cada uno de los filósofos las utilizan en su propio proyecto hermenéutico. Por supuesto, no subestimamos el hecho de que ya existen muchos debates internos entre diferentes interpretativistas (desde Dilthey hasta Gadamer), pero esto no niega ni revoca el hecho de que los interpretativistas tienen algunas líneas rectoras y principios centrales comunes en la forma en que filosofan o hacen declaraciones sobre temas sociales. Sin embargo, podríamos utilizar la definición de comprensión de Peter Winch para sentar las bases de nuestra discusión: "Cada expresión humana representa algo que es común a muchos y, por lo tanto, parte del reino de la mente objetiva. Cada palabra u oración, cada gesto o forma de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico sólo son comprensibles porque quien se expresa y quien lo comprende están unidos por algo que tienen en común, el individuo siempre experimenta, piensa, actúa y también comprende, en esta esfera común" (1958: 146). Aunque esta no es una definición ideal de interpretación (muchos interpretativistas no estarían de acuerdo), la afirmación de Peter Winch intenta establecer el contexto del proceso hermenéutico que es la interpretación de la existencia humana en todas sus formas, condiciones y escenarios. La vida en sí necesita y busca su propia interpretación. Sin embargo, esto no es algo nuevo, siempre fue el arte y la elucidación del significado primero en los textos sagrados antiguos y ya en el siglo XIX en casi todos los textos.

En este capítulo, se examinará la tradición hermenéutica desde su origen moderno en la escuela neokantiana (Dilthey, Windelband, Rickert, Weber), la filosofía del lenguaje (Wittgenstein) y su evolución hacia la ciencia social interpretativa de Winch y Gadamer. También exploraremos la forma en que la tradición hermenéutica se ha definido históricamente en oposición al positivismo y la forma en que planteó una dicotomía o dualismo de método entre las ciencias naturales y las humanas basada en la supuesta y absoluta diferencia de sus temas (ontología). Así que no hace falta decir que, en este capítulo, pasaremos de la epistemología positivista unilateral y unidimensional (que reconoce como objetivo principal de las ciencias naturales y sociales la explicación-predicción de fenómenos homogéneos, estables e inmutables) a la epistemología interpretativa que propone su interpretación comprensible y resalta la alteridad y la especificidad de todos los fenómenos sociales y culturales.

Más específicamente, se retratará, contrariamente al positivismo o al realismo ingenuo, que, para la hermenéutica, el tema de investigación en las ciencias sociales es excepcionalmente significativo, conceptual, lingüístico y regido por reglas. Según la hermenéutica, las acciones significativas de los seres humanos pueden entenderse, pero no explicarse causalmente como en las ciencias naturales. Por esa razón, la hermenéutica no sólo se considera antipositivista sino también antinaturalista, anticientífica y relativista. Por tanto, podríamos decir que el proyecto hermenéutico puede definirse y retratarse por las tres direcciones e inclinaciones dominantes siguientes:

- (1) Anticientifismo: los defensores del enfoque hermenéutico ven una grave separación o división entre las ciencias sociales-humanas y las naturales. La hermenéutica considera que la explicación y la descripción están subordinadas porque la estructura de la realidad social, que consiste en objetivaciones del significado/comportamiento humano, es demasiado compleja para que la observación nos proporcione una representación realista de la sociedad. Esto sucede porque el mundo social está lleno de prejuicios, opiniones y sistemas de valores. Por tanto, no puede haber una separación de los hechos sociales de los valores humanos.
- (2) Antinaturalismo: la mayoría de los enfoques hermenéuticos enfatizan la importancia del lenguaje como estructura básica de la sociedad. Se considera que la sociedad está construida lingüísticamente. En este sentido, el enfoque hermenéutico se diferencia del positivismo y su individualismo metodológico que ve al científico como un sujeto inmutable, fijo y objetivo (espectador u observador).
- (3) Relativismo: la interpretación hermenéutica difiere del positivismo en dos aspectos. En primer lugar, implica una relación "intersubjetiva" entre la ciencia y sus objetos y, en segundo lugar, implica un doble procedimiento hermenéutico. El científico comprende al ser humano y construye su

interpretación mientras que al mismo tiempo el mismo científico se construye conscientemente por el entorno (espacio social) que investiga. Por tanto, la idea hermenéutica de ciencia implica un elemento de construcción sociocultural nunca igual y fijo donde la verdad de lo real se construye continuamente a lo largo de la historia humana. Esto lleva a los científicos y a los seres humanos a una relación realista con su lugar, su espacio y su comprensión.

Aunque las siguientes partes de este capítulo serán bastante críticas con el proyecto hermenéutico al defender una visión realista de la ciencia, no podemos negar el hecho de que existen algunos logros hechos por la tradición hermenéutica que debemos asumir como indiscutibles y más allá de cualquier crítica. La hermenéutica logró hacer referencia a:

- (1) El carácter pre-interpretado de la realidad social. Estamos inmersos y enlazados a nuestros contextos socio-históricos y, por lo tanto, la conciencia hermenéutica ayuda a las ciencias sociales a darse cuenta de la pre-estructuración simbólica de sus entes.
- (2) El carácter no apriorístico de la investigación social. La reflexión, el diálogo y el acuerdo comunicativo es un procedimiento esencial para la investigación científica.
- (3) El carácter indicativo de las expresiones usadas por toda la gente en la vida y en la ciencia es también esencial para la investigación social.
- (4) La destrucción del mito del científico, del hombre y de la sociedad neutrales, objetivos e imparciales. La conciencia hermenéutica "destruyó" el entendimiento objetivista de la ciencia tradicional.
- (5) El auto-entendimiento científico. El conocimiento científico depende de las discusiones científicas y de las convenciones lingüísticas de la comunidad académica.

Aunque "los logros hechos" de la hermenéutica son centrales para la filosofía de las ciencias sociales, el proyecto interpretativo en sí mismo carece de una actitud crítica hacia la sociedad y su énfasis en la subjetividad, el esencialismo cultural, el relativismo social y la producción de significado (como encarnaciones duraderas de la humanidad) siempre tiende a ignorar el papel de las estructuras o limitaciones sociales. La hermenéutica ignora las condiciones materialistas de la sociedad y su papel en la configuración de los significados sociales. Al considerar las estructuras e instituciones sociales o las prácticas sociales en términos lingüísticos, la hermenéutica se compromete con un empirismo conceptual y una falacia epistémico-lingüística (la reducción de la realidad al conocimiento y el lenguaje).

Del comprender hermenéutico a la sociología comprendente: Schleiermacher, Dilthey, Rickert y Weber

Fundamentos históricos de la hermenéutica

La hermenéutica como herramienta metodológica experimentó un primer florecimiento en los círculos filológicos y teológicos de la Alemania del siglo XVII y más específicamente en el contexto de las interpretaciones bíblicas. Sin embargo, como nos informan los profesores Maceiras y Trebolle (1990: 25), el término "hermenéutica" aparece por primera vez en el libro del teólogo luterano J. C. Dannhauer, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* con el título "Hermeneutica sacra, sive Methodus exponendarum sacrarum litterarum" (1654). Al escribir este libro, Dannhauer logró por primera vez sentar las bases/principios de una "hermenéutica general" porque, si bien ya existía un tipo de "doctrina hermenéutica" en el ambiente preprotestante (especialmente en relación con lo sagrado y lo legal), sin embargo, se redefinió el concepto de interpretación en relación al tipo de texto. Entonces hubo un libro hermenéutico, pero no una hermenéutica general (Savini 2011: 202).

Como parece claro, la protesta teológica y religiosa contra el autoritarismo papal del Vaticano tuvo como aliado en su contraargumento religioso las nuevas interpretaciones bíblicas. Aunque la hermenéutica en sí misma no es descendiente directa de la Ilustración, fue catalizada por su racionalismo basado en el cuestionamiento de las tradiciones (Greisch 2000; Savini 2011). Esto resultó en un cambio metodológico de los textos religiosos a la filología y la historia. Así, el término "hermenéutica" originalmente denotaba la rama de la teología que estudiaba los métodos de interpretación y desciframiento de los textos sagrados y más tarde la interpretación filológica de textos literarios o históricos (Ricoeur 1969: 8).

Sin embargo, la hermenéutica tomó su forma moderna con el teólogo y filólogo alemán Friedrich Schleiermacher quien desarrolló cierta problemática en torno al método de interpretación con el fin de ampliarlo, para que pueda aplicarse a todo lo que se expresa lingüísticamente y es susceptible de interpretación. Para lograr este objetivo, tuvo que armonizar las críticas de las ideas de la Ilustración con el protestantismo tradicional (Crouter 2008). Esto tuvo el efecto de construir una teología liberal y una epistemología que sintetizarían creativamente la filosofía antigua, el idealismo alemán, Spinoza y Kant. Aunque el teólogo alemán escribió numerosas obras sobre teología y ética, siguió siendo conocido por su metodología interpretativa, que fue publicada tras su muerte en 1838 como parte de sus notas manuscritas, bajo el título: *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*.

Schleiermacher creía profundamente que la hermenéutica es un método común a todas las ciencias que tienen el lenguaje como principal herramienta u objeto de análisis. Al aplicar el método interpretativo, Schleiermacher nos dice que, en primer lugar, podemos comprender la especificidad gramatical del objeto que queremos interpretar, mientras que, en segundo lugar, podemos analizar su especificidad sintáctica y semántica. No sólo un texto por los términos que utiliza, sino también una persona a través de sus palabras o acciones presenta una especificidad significativa. Según Schleiermacher, la hermenéutica obedece a reglas, pero sigue siendo un arte (el arte de comprender) con el que iluminamos elementos que permanecían ocultos o desconocidos dentro de un objeto que ya conocemos por experiencia. Pero la experiencia de un texto, que puede alimentar nuestra crítica y conocimiento, es irrelevante para la interpretación y comprensión de ese texto. Por eso el método interpretativo, que se enriquece con el tiempo, invoca la emoción, lo que parecía obstaculizar su construcción científica.

Aunque la antigua hermenéutica se caracterizaba por un fuerte psicologismo, Schleiermacher distinguía entre interpretación gramática/semántica y psicológica: la primera se refiere al lenguaje y la segunda se refiere a la función creativa o intuitiva (palabras o acciones) en la que se crea el significado. La esencia del método hermenéutico era llegar a la mente del autor/hablante: la conocida comprensión empática o interpretativa. Así, según Schleiermacher, la hermenéutica, en la medida en que reconstruye los objetos a los que se acerca, sigue siendo incierta (científicamente) y está constantemente susceptible de ser completada o mejorada. Ninguna interpretación es concluyente o definitiva y la comprensión que implica nunca puede ser absolutamente exacta.

Aunque Schleiermacher formuló sus ideas en un momento en que en Alemania se estaba desarrollando la corriente del historicismo, sin embargo, el teólogo y filólogo alemán desalentó la conexión de la hermenéutica con la historia, argumentando que la hermenéutica apunta a capturar el significado más profundo e íntimo de textos o acciones mientras que la ciencia histórica analiza acontecimientos y cosas que aparecen sucesivamente en el tiempo. A diferencia del intérprete que quiere comprender el significado y el significado más profundo de los fenómenos, el historiador busca encontrar las causas de los acontecimientos. En este sentido, la historia es un medio de interpretación y no un método hermenéutico o hermenéutica general.

Sin embargo, por otro lado, esto no impidió que los pensadores conectaran la hermenéutica con la historia y el historicismo, tallando (de esta manera) más profundamente la división entre las ciencias naturales y las humanísticas, ya que sólo los seres humanos pueden tener historia. Uno de ellos fue Giambattista Vico, quien creía que las leyes de la historia tienen características objetivas y por esta razón la historia puede convertirse en una "Nueva Ciencia" (como era el título de su libro - 1795). La *Nueva Ciencia* podría convertirse en la ciencia de las leyes de la evolución histórica que

Vico creía firmemente que tenían forma y curso circular. El método hermenéutico de Vico se centró en la comprensión cultural y la autoconciencia histórica que pretendía trascender el tiempo histórico. Otro pensador que tuvo ideas similares y surgió de la infancia del romanticismo fue Herder, quien reaccionó al racionalismo doctrinal de la Ilustración oponiéndose al análisis romántico y emocional de las culturas. Sin embargo, estas culturas fueron abordadas con una perspectiva eurocéntrica, casi de tipo imperialista (Said 1979).

Vale decir que, a pesar de que los románticos junto con Hegel tuvieron una enorme influencia en el historicismo interpretativo, en cambio Kant fue quien jugó un papel decisivo en la formación del pensamiento filosófico para superar (trascender) el historicismo romántico de las universidades alemanas. Más específicamente, una de las escuelas que tuvo una influencia insuperable en el pensamiento hermenéutico fue la escuela histórica neokantiana de Alemania, que estuvo orgánicamente conectada con las universidades de Heidelberg y Marburg desde la década de 1860 hasta principios del siglo XX. Este discurso, que encontrará expresión en el de Dilthey, Rickert, Windelband y Weber, surgió como una reacción simultánea al idealismo trascendental de Kant pero también a la influencia hegemónica del positivismo en las universidades alemanas después de 1850. La confrontación metodológica (Methodenstreit) irrumpió entre la escuela histórica del economista Gustav Schmoller y la escuela positivista de Austria de Carl Menger. En medio de este enfrentamiento surgió la historiografía y la hermenéutica neokantiana, que analizaremos a continuación.

La epistemología hermenéutica de W. Dilthey y la trascendencia del historicismo romántico

El iniciador de la epistemología historiográfica alemana fue Wilhelm Dilthey, profesor en Berlín y biógrafo de Schleiermacher, quien se propuso hacer un primer intento sustancial y sistemático de construir una epistemología interpretativa que abordara las ciencias del espíritu, en su conjunto. En oposición al naturalismo y al positivismo del siglo XIX, Dilthey argumentó que las ciencias humanas se oponen radicalmente a las ciencias naturales no sólo en términos del tema que estudian, sino también en términos de los métodos de enfoque que elaboran. Esto tiene importantes consecuencias para la propia ontología y los fundamentos que conforman las ciencias humanas. Por eso, estas ciencias no pueden reducirse ni equipararse a la física. Así, Dilthey se compromete a reformar y transformar radicalmente (desde los fundamentos) las ciencias espirituales con el objetivo de liberarlas de su dimensión metafísica y darles una forma y un marco epistemológicos.

Detrás de esta idea dualista (naturaleza versus espíritu) podemos detectar la inmensa influencia de Dilthey por la filosofía de Kant como único antídoto a la especulación hegeliana (Hodges 1944: 6). Sin duda Dilthey fue un pensador sintético que propuso, como los neokantianos,

un retorno al rigor filosófico y al empirismo estableciendo al mismo tiempo como distintas las ciencias humanas. Por esta razón, Dilthey vislumbró una nueva "Crítica de la razón histórica" sobre la base de la historia y las leyes psicológicas en las que se basan todas las ciencias. Dilthey esbozó un proyecto que fundamentaría las humanidades como Kant había fundamentado previamente las ciencias naturales a través de explicaciones legales y, al mismo tiempo, superaría la división epistemológica entre sujeto-objeto. Pero, pongamos en orden brevemente el pensamiento científico de Dilthey.

Para Dilthey, las humanidades o las "ciencias del espíritu" (Geisteswissenschaften) incorporan e incluyen todas las ciencias humanas y sociales (literatura, historia, psicología, economía, etc.). Dilthey destacó el hecho de que las humanidades (contrariamente al positivismo de Comte) están conectadas mediante pensamientos y aspectos reflexivos que tienen en cuenta su creación histórica. Como escribe en su principal obra teórica de 1883, "las ciencias del espíritu, cuantos como son y cómo actúan en virtud de la razón de la cosa misma que ha estado operando en la historia abarcan tres clases diferentes de enunciados" (Dilthey 1949: 35).

Estos enunciados contienen: (1) el elemento histórico del conocimiento, (2) el elemento teórico (abstracciones) y (3) el elemento práctico (juicios de valor y reglas) de las ciencias del espíritu. Lo que Dilthey trae con estos enunciados a la mesa filosófica es la idea de que las ciencias del espíritu no sólo pueden ser iguales a las ciencias naturales, sino que, además, pueden ir más allá de las generalizaciones y confrontar cuestiones normativas sustantivas. La normatividad de la sociedad pone en el centro de la investigación, la comprensión de la individualidad y la importancia del ser humano en la creación sociohistórica. Para Dilthey, los seres humanos son los puntos de intersección de muchas fuerzas más allá de las colectividades hegelianas abstractas de naciones, familias, estados e instituciones. Este paso fue necesario para Dilthey para darle al historicismo un rigor metodológico kantiano.

En el prefacio de su libro clásico, Dilthey se refiere a su proyecto como un historicismo crítico que critica la tesis metafísica de que puede haber un marco explicativo universal para todos los hechos históricos. Dilthey parte de que, si tales explicaciones históricas o naturales existen, éstas sólo pueden correlacionarse parcialmente con la realidad real. Influenciado por Kant, Dilthey creía que el éxito de las ciencias naturales se basa en que trabajan con abstracciones. Como escribe Dilthey, la explicación científica de los elementos naturales (átomos, éter) "no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia... El sistema de movimientos de elementos en que se resuelve esta tarea no es más que un recorte de la realidad" (ibid: 350). Por lo tanto, Dilthey colocó en las antípodas de esto, las ciencias del espíritu que no pueden hacer abstracciones hipotéticas similares porque la realidad sociohistórica es más compleja y normativa.

Las ciencias del espíritu deben buscar explicaciones en los sistemas culturales y organizaciones sociales alejados de lo metafísico. leyes del progreso humano.

Para Dilthey, la reducción de las ciencias del hombre a las ciencias naturales es errónea, ya que la realidad cognitiva es un “globus intellectualis” (1949: 14), es decir, una totalidad dividida en dos partes (naturaleza y conciencia) que, sin embargo, difieren fundamentalmente en su constitución especial, así como en la forma en que los abordamos. La negación del historiador alemán a englobar los dos tipos de ciencias, como hizo el positivista Comte, lo lleva a una serie de posiciones que él mismo no puede aceptar: 1) la ecuación de sus ontologías, 2) la aplicación del método de explicación causal en las ciencias del espíritu y 3) el hecho de que las ciencias del hombre pueden apuntar a la predicción y no a la interpretación de los fenómenos. Esto significa, para Dilthey, que las ciencias espirituales tienen como objeto de estudio las obras creadas por el propio hombre. Las obras humanas (a diferencia de los fenómenos recurrentes de la naturaleza) son únicas y absolutamente dependientes del tiempo histórico en el que aparecen. Para poder comprender (interpretar) la singular realidad histórica, tendremos que iluminar el camino de su génesis, captando las causas que provocaron tal génesis, así como los fines a los que sirve. En este sentido, las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften) apuntan a comprender los fenómenos de la realidad histórico-social que interpretan. Para Dilthey, la comprensión y la explicación eran dos formas fundamentales de conocimiento, opuestas entre sí.

El carácter individualizante de las ciencias humanas

Según este concepto, las ciencias humanas no pueden depender de las ciencias positivas. Y, por tanto, sería arbitraria una clasificación jerárquica o piramidal de ellos en una sola categoría. Abrazando y aceptando el hecho de que el progreso de una ciencia es resultado de los conceptos y métodos que elabora, Dilthey reconoce que el orden cronológico en el que aparecen las ciencias, dentro de su historia, es fruto de su lógica mutua y de su relación. Las ciencias que estudian fenómenos especiales (de carácter individualizante) tardan en crear y desarrollar métodos rigurosos y conceptos precisos. Intentó dar una especial objetividad y validez historiográfica al método de interpretación de los fenómenos, construyendo un modelo teórico y metodológicamente perfecto de comprensión e interpretación. El modelo se centra en la característica individualizante de las ciencias humanas, bajo la condición de que estudien los fenómenos históricos y sociales, en su particularidad, es decir, en lo que tienen como único, y no algo mecanicista y general. Dilthey no ve el cientificismo como naturalismo sino como un modo de evitar las abstracciones y generalizaciones arbitrarias que hace la filosofía de la historia. En otras palabras, según Dilthey, las ciencias humanas son científicas

en la medida en que no imitan el carácter generalizante de los científicos naturales y en la medida en que no se dejan seducir por el paradigma de la filosofía de la historia.

En efecto, Dilthey intentó explicar la particularidad de los fenómenos estudiados por las ciencias humanas y basar esta particularidad en una característica estructural de los mismos. Ésa era su historicidad. La particularidad de los fenómenos humanos que impide su reducción a fenómenos mecánicos se debe a su historicidad. Por tanto, la base del estudio de estos fenómenos es la Historia. Las mismas estructuras del mundo histórico. La fundamentación y consolidación teórica de esta visión no es posible sin su delimitación epistemológica, ya que todo tratamiento teórico de enfoques cognitivos científicos o filosóficos de la realidad presupone su fundamentación epistemológica. Esto significa que para elaborar un método en cualquier dominio cognitivo es necesario haber decidido y propuesto previamente la forma en que la mente se relaciona con la realidad que busca definir. Como vimos en el capítulo anterior, el positivismo encontró su cobertura epistemológica en una combinación de racionalismo (a priori) y empirismo (posteriori). Pero la epistemología de la racionalidad empírica (desde Hume y Comte hasta Popper) ha sido la base del enfoque cognitivo no sólo de los fenómenos naturales sino también de los sociales sin tener en cuenta la historicidad de la realidad humana. El análisis de la historicidad de los fenómenos humanos (lenguaje, arte, leyes, normas, valores, ética, economía, política, ciencia, religión) como productos del espíritu de la existencia humana fue realizado, antes de Dilthey, por diversas escuelas del historicismo alemán (neocriticismo, Báden) y que influyó posteriormente en el pensamiento hegeliano y en la tradición dialéctica.

Sin embargo, Dilthey procede a analizar la realidad histórica a partir de la percepción interna del ser humano tal como comprende y recibe diferentes elementos sociales, que pueden ser de orden/carácter antropológico, cultural, lingüístico, económico, político y jurídico. Todas las ciencias humanas tienen como denominador común la historia, por lo que tienen su propia historicidad y dimensión histórica. En consecuencia, la epistemología de estas ciencias humanísticas (del espíritu) está directamente relacionada con la experiencia humana vivida como vida mental y experiencia vivida.

La experiencia vivida y la comprensión histórica

Según Dilthey, todas las manifestaciones de la historia (cultura, economía, etc.) sugieren experiencias vividas que están conectadas con nuestra vida mental y existen para nosotros. La referencialidad que caracteriza las experiencias vividas, a las que se reducen los fenómenos sociohistóricos, es captada y comprendida intuitivamente por los humanos, durante el proceso de su

comprensión. Entonces, esto implica que cada fenómeno histórico-social que estudiamos se caracteriza por la historicidad y la referencialidad. Existe en el tiempo y es para nosotros. Desde este punto de vista, los fenómenos históricos y las experiencias vivas que existen en su base y determinan los fenómenos, son una continuación de la vida mental, que debemos comprender. En este marco de comprensión, nos damos cuenta de que todo fenómeno histórico-social constituye una totalidad primaria viva caracterizada por la historicidad y la referencialidad, que reconstruimos a través de la interpretación y comprensión que esto implica. La experiencia de vida, subsumida dentro de la totalidad primaria, implica propósito, intención y significado. Según Dilthey, elementos como visiones, metas, y significados, por su particular constitución, no pertenecen a moldes, ya que indican fenómenos variables o fluidos de la vida mental y social. La vida misma no está sujeta a moldes de intuición, ni la intuición y el intelecto están sujetos al flujo de la vida a través del tiempo (el tiempo, según Dilthey, no es una forma a priori de intuición sino una forma que expresa la historicidad que caracteriza la vida en sus diversas manifestaciones).

Según Dilthey, las ciencias del espíritu deben explicar la realidad sociohistórica o la experiencia de vida (*Erlebnis*) en la que viven y participan los seres humanos. De esta manera Dilthey hizo dos sugerencias: (1) la experiencia está ligada a la mente y la conciencia (influenciada por Kant y Descartes) y (2) la historia es creada por sociedades y las sociedades están constituidas por individuos que producen instituciones y normas. La experiencia vivida (*Erlebnis*) de los seres humanos pertenece a la totalidad espacio-temporal primordial y vívida que contiene propósito, intención y significado. Todos estos elementos no pueden ser concebidos por un sujeto kantiano trascendental o abstracto cuya "razón pura" en el nivel de la "comprensión racional" (*Verstand*) hace sus propias formas "a priori" de intuición. Por el contrario, según Dilthey, las características humanas como significados, intenciones y propósitos no pueden formalizarse o definirse nomológicamente como los elementos naturales, porque denotan la fluidez y mutabilidad de la vida social. Por esta razón, el proceso más apropiado para las ciencias humanas no es la comprensión racional (*Verstand*) sino la comprensión interpretativa (*Verstehen*). La comprensión interpretativa, como principal perspectiva epistemológica y metodológica de las ciencias humanas, debe basarse en la sustancia, solidez y profundidad originales de la "experiencia vivida" humana. Sin embargo, este tipo de experiencia "humano-histórica-cultural" no es igual a la experiencia que tenemos de la naturaleza. Es una forma original de conciencia que sabe directamente que la realidad está presente para el sujeto antes de cualquier acción reflexiva con el mundo exterior porque "no se puede saber ni pretender saber que aspecto tiene el objeto cuando nadie lo acoge en su conciencia. Por el contrario, aquello que yo vivo en mí está ahí como hecho de la conciencia, por lo mismo que me cercioro por dentro de ello: hecho de conciencia no es otra cosa que aquello de lo cual yo me cercioro por dentro - *innewerden*-" (ibid.: 372). Por esta razón, la forma en que se explica el mundo histórico refleja la

forma en que se ha vivido y entendido la historia. Por eso, la comprensión (verstehen) se distingue de la comprensión explicativa (erklarendes) y racional (Verstand). En otras palabras, utilizando este "acto original de conciencia" como cualidad reflexiva y el sentido lebensphilosophisch (vitalista) de la experiencia (erlebnis), Dilthey logró proponer la reconstrucción empática de los procesos mentales de otras personas en relación con la interpretación hermenéutica de los sistemas culturales. y estructuras.

Cabe dividir la trayectoria filosófica de Dilthey en dos períodos. El primero, que acabamos de describir, en el que se hace hincapié en la perspectiva de análisis individualista y psicologista y el segundo, bajo la influencia de Hegel, en el que el concepto de espíritu objetivo renueva su antiguo individualismo. Por lo tanto, después de 1887, Dilthey se aleja de las explicaciones psicológicas internas y redescubre sus ideas en una forma más analítica y estructural. Ahora bien, el método de comprensión se expresa como articulación estructural y atribuye o confiere a la psicología analítica y descriptiva la tarea científica de explicar la forma en que diferentes procesos ponen de relieve el complejo nexo de la conciencia.

Dilthey intenta construir una psicología descriptiva y analítica que tendrá como objetivo comprender su tema y tendrá en cuenta la totalidad de los elementos de la vida mental. El objeto de la comprensión (el comprender) es la individualidad, pero dentro del complejo sistema de actos generalizantes. Estos elementos que experimentamos en momentos concretos de nuestra vida, y luego, los registramos y reflexionamos, son los datos primarios e inmediatos que buscamos comprender a través de la psicología analítica. La psicología, en sí misma como parte de las ciencias, funciona como un camino intermedio entre la uniformidad y el individuo, que al mismo tiempo apunta a comprender la individualidad dentro del marco general de la uniformidad. Según Dilthey, el poder del método interpretativo que construimos sobre la base de una psicología tan inteligible es general e uniforme, porque la individualidad del intérprete y la individualidad del autor de un texto se tratan sobre la base de la naturaleza humana. eso es común al intérprete, al autor y al creador, lo que hace posible la comprensión. Según Dilthey, las diferencias individuales que observamos son diferencias gradaciones de procesos mentales comunes. La naturaleza humana que nos revela la psicología descriptiva y analítica de Dilthey, como instrumento de comprensión, se caracteriza simultáneamente por la heterogeneidad y la homogeneidad.

Para resumir las ideas anteriores, acabamos de ver cómo la psicología descriptiva de Dilthey pretendía determinar o describir fenomenológicamente las características esenciales de la vida psíquica compleja, para fundamentar su método hermenéutico sobre una nueva base. También con la publicación de su obra *La construcción del mundo histórico en las ciencias humanas* (1910/2004), Dilthey amplió sus conceptos de Erlebnis (experiencia de vida), Verstehen (comprender) y Ausdruck

(expresión) a la interpretación del mundo sociohistórico en el que los seres humanos se comprenden a sí mismos, a través de los sistemas culturales que predisponen o predeterminan sus experiencias. En otras palabras, Dilthey reconoció la incapacidad del psicologismo fenomenológico para proporcionar una teoría del significado histórico y dirigió su atención a un sentido más sociológico de la interpretación hermenéutica que investiga las experiencias de vida (vividas) en un entorno culturalmente mediado con diversos medios simbólicos de "expresiones de vida" (Hodges 1952: 214-219).

Dilthey concedía esta importancia a los sistemas culturales (o mejor dicho, a las organizaciones) porque pueden ser interpretados hermenéuticamente de una manera estructural opuesta a la explicación causal de la sociología o la psicología tradicionales. Dilthey quería detectar hermenéuticamente el espíritu común o la "forma de vida" que se expresa estructuralmente en las relaciones, por ejemplo, entre ciudadanos-Estado, creyentes-iglesia y científicos-universidad. En estas relaciones, Dilthey encuentra el desarrollo de una relación ontológica (y teleológica) entre las partes y el todo en la que las partes adquieren significado (Bedeutung) del todo y el todo recibe su significado (Sinn) por las partes. Este juego interpretativo entre las partes y el todo no es más que el famoso "círculo hermenéutico" que Dilthey denomina como dificultad central del arte de la interpretación.

Una evaluación crítica de la epistemología de Dilthey

Sin embargo, debemos notar que uno de los puntos más problemáticos de la hermenéutica de Dilthey es esta interacción circular de interpretación. El problema surge con la implicación del intérprete en el mismo círculo de experiencia en el que los símbolos a interpretar emergen de nuevo, una y otra vez. El peligro es que este círculo pueda volverse vicioso no como una rueda relativista sino como una reproducción objetivista y repetitiva de la misma realidad. Dilthey no puede distinguir entre lenguaje y metalenguaje, entre hechos y teorías porque todos pertenecen al mismo sistema y por tanto queda atrapado en el lenguaje que interpreta.

Desde esta perspectiva, es obvio que Dilthey no puede evitar el objetivismo y especialmente una objetividad de tipo positivista en la que "toma un dogma de interpretación precientífica del conocimiento como una copia de la realidad, limita el acceso a la realidad a la dimensión establecida por el sistema científico de referencia a través de la objetivación metódica de la realidad" (Habermas 1972: 89). Debemos estar de acuerdo con Habermas en que Dilthey considera el conocimiento como una reproducción de la realidad que toma como hechas las referencias científicas. Sin embargo, hay que añadir que el dualismo de Dilthey (¡algo que Habermas oculta elocuentemente!) no sólo objetiva

el lenguaje interpretativo, sino que al mismo tiempo mantiene en completo relativismo el contenido interpretativo de la vida y la experiencia prácticas porque, como escribe el propio autor, "la comprensión nunca produce certeza demostrativa y la vida práctica siempre estará en conflicto con la interpretación objetiva" (Dilthey 1992: 226).

Aunque esta tesis doctoral tiene un argumento más concluyente sobre la hermenéutica que va más allá del *verstehen* de Dilthey, la desarrollaremos más al final de este capítulo como una crítica total de la tradición interpretativa. Por el momento, desarrollemos algunas otras críticas a la hermenéutica de Dilthey con las que estamos parcialmente de acuerdo. Estas críticas vinieron de Gadamer, Bauman, Taylor y Habermas, quienes guardaron bastante silencio sobre el kantismo de Dilthey, pero todos coincidieron en un punto vital: Dilthey sucumbió o cedió al objetivismo porque no logró concebir la relación de los intérpretes con sus sujetos en términos de comunicación o diálogo intercultural. Según Gadamer (1975: 222-244), Dilthey creía en un engañoso punto de vista cartesiano que esperaba basar enteramente la objetividad de la interpretación en la trascendencia de la actual situación cultural e histórica del intérprete. De manera similar, Bauman (1978: 170) escribe que "como recordamos, Dilthey nunca dejó de estar fascinado por el ideal de una comprensión objetiva de la historia: una comprensión que en sí misma no sería histórica. Dilthey buscó seriamente un punto de vista por encima o fuera de la existencia humana", desde el cual la historia podría ser vista como objeto de estudio objetivo".

De la misma manera, Taylor (1995: 146) critica directamente el cartesianismo de Dilthey a través de su referencia a la comprensión dialógica de Gadamer. Finalmente, Jürgen Habermas en su *Lógica de las ciencias sociales* (1988), reafirma la crítica de Gadamer y acentúa la falta de comprensión comunicativa en el concepto de interpretación epistemológicamente objetiva y metodológicamente objetivante de Dilthey. Habermas está de acuerdo con la crítica de Gadamer a la autocomprensión objetivista de las "Geisteswissenschaften" por parte de Dilthey y agrega que "el pluralismo de los mundos de vida y los juegos de lenguaje es sólo un eco distante de las visiones del mundo y las culturas que Dilthey proyectó en un plano hipotético de simultaneidad" (1988: 154).

Sin embargo, a pesar de este problema de objetividad, Dilthey nunca dejó de creer que la hermenéutica es más fiable que la psicología. Siempre creyó que las conexiones motivacionales y acciones de los seres humanos (por ejemplo, los personajes históricos) son siempre dudosas ya que los individuos no tienen un conocimiento total de los motivos propios o ajenos. Por ello, Dilthey (1992: 260) propuso la idea de que el refinamiento psicológico debería ser reemplazado por la comprensión de las formaciones culturales (*das Verstehen geistiger Gebilde*).

En este sentido, Dilthey nunca dejó de traer al centro de su discusión la relación entre comprensión hermenéutica y explicación. Sin embargo, Dilthey siempre creyó que las dos perspectivas están entrelazadas sin una línea divisoria fija. Dilthey siempre demostró que existe una homogeneidad epistemológica y metodológica en las ciencias humanas porque la comprensión del mundo espiritual (historia, cultura, humanidad, sociedad) es en sí misma homogénea desde su concepción general hasta los métodos de crítica y de investigación individual. Aunque esta creencia llevó al filósofo alemán a su defensa sistemática de la autonomía de las ciencias humanas respecto de las ciencias naturales, al mismo tiempo quedó atrapado en su propia concepción (búsqueda) positivista de la ciencia mientras defendía una visión antipositivista.

De Dilthey a Windelband y Rickert: el problema de la clasificación y los valores

Antes de concluir esta discusión sobre el neokantismo hermenéutico con la sociología de Weber, es importante mencionar dos figuras más conocidas que han sido formidables en la filosofía hermenéutica de las ciencias: Rickert (1863-1936) y Windelband (1848-1915). Mientras Dilthey clasificaba y categorizaba las ciencias del espíritu sobre la base de una jerarquía vertical, Windelband y Rickert propusieron la idea de que la diferencia entre las ciencias naturales y humanas se basa más en la metodología de las ciencias que en su ontología (Dilthey). Por lo tanto, enfatizaron más en cuestiones epistemológicas y metodológicas que en las ontológicas (como punto de demarcación). Por otro lado, Dilthey organizó su pirámide en torno a tres grupos (teniendo en cuenta su carácter y naturaleza ontológica): (1) Las ciencias psicológicas que estudian la naturaleza humana y la parte interna de los individuos, (2) las ciencias sociales que estudian la organización externa de la vida social y (3) las ciencias culturales que estudian las intenciones y objetivos de la humanidad en su conjunto a través de sus obras y los valores que crean.

Sin embargo, Rickert y Windelband reaccionaron a la historiografía de Dilthey en dos niveles: (1) psicologismo y (2) divisionismo. (1) En el primer nivel, coincidieron con Dilthey en reaccionar contra la creciente "autoridad" de las ciencias naturales en los estudios humanos, pero no concibieron su método científico en términos psicológicos. Especialmente Rickert, que aparentemente era más kantiano que Dilthey, estaba muy preocupado por el progreso de las *Kulturwissenschaften* (ciencias de la cultura) y menos interesado en las interpretaciones psicológicas. (2) En el segundo nivel, tanto Rickert como Windelband reaccionaron a las divisiones de Dilthey argumentando que la realidad no puede ser cortada en pedazos para ser estudiada más a fondo en una etapa posterior. Ambos creían que las ciencias humanas deben estudiar la misma e indivisa realidad a través de diferentes perspectivas y desde diferentes puntos de vista. Por tanto, los criterios de su clasificación no deben referirse a su objeto de estudio (ontología) sino al método de aproximación.

Sin embargo, tanto Rickert como Windelband simpatizaron con Dilthey en la distinción entre ciencias nomológicas e ideográficas. Más concretamente Windelband en su ensayo "Historia y ciencias naturales" (1894) desarrolló una teoría historiográfica estableciendo como Dilthey una distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Para ello, Windelband (en línea con Rickert) distinguió primero las ciencias racional-formales y las empíricas y luego dividió las ciencias empíricas en nomológicas e idiográficas. Las ciencias nomológicas o nomotéticas estudian las leyes de la naturaleza sobre la base de un método generalizante y las ciencias idiográficas de la cultura arrojan luz sobre la singularidad de los fenómenos únicos e irrepetibles, sobre la base del método individualizante.

Con el método individualizante, los estudios culturales procesan conceptos que son el resultado de juicios de valor y que, hasta entonces, no tenían un lugar propio en las ciencias sociales. Este método complementa la lógica en la que se basa el pensamiento científico, ya que nos permite acercarnos a fenómenos que hasta entonces se consideraban, no racionales. Especialmente, el propio Rickert intentó construir una alternativa a la ciencia de las generalizaciones causales de las ciencias nomológicas en torno a los conceptos de individualización, valor y objetividad. Creía que los métodos de los estudios culturales, como la historia, son individualizantes e implican "referencias a valores", mientras que los métodos de las ciencias naturales son generalizantes. En otras palabras, como escribe el propio autor, "es naturaleza si la pensamos en relación con lo universal, y se convierte en historia si la pensamos con respecto a lo particular" (Rickert 1921: 224).

Rickert acentúa el hecho de que la posibilidad de una ciencia generalizante de la vida humana como una "historia generalizante" es imposible sin referencia a los "valores culturales" (Kulturwerte) o la "referencia de valores o la relevancia de los valores" (Wertbeziehung). Este concepto se puede comparar con el concepto de Verstehen de Dilthey, en el que Rickert atribuye la historia (la existencia de valores y su interpretación por parte de los historiadores). Aquí el concepto de valor equivale a "significado" y se contrasta con el método de "generalizaciones causales" de las ciencias naturales. Sin embargo, Rickert parece confundir "valor" con hermenéutica y no explica adecuadamente por qué los juicios sociológicos (históricos) sobre la importancia y relevancia de los fenómenos sociales deben hacerse en términos de valores.

Esta preocupación (por los valores) no permitió a Rickert desarrollar el concepto de verstehen y lo pensó como un concepto muy ambiguo e irrelevante. Prefirió centrar su atención en el punto de vista metodológico en relación con los fenómenos históricos (Rickert 1921, 1962). En otras palabras, Rickert había vinculado el concepto de verstehen a la interpretación ontológica y psicológica que, en su opinión, era irrelevante para la historiografía y para la comprensión de los acontecimientos y conceptos históricos ya construidos. Según el filósofo alemán, el intérprete no puede revivir

(*Nacherleben*: volver a vivir) o "resucitar" los procesos mentales reales (des *Seelischen*) de los personajes históricos. Sin embargo, aunque Rickert no utiliza *verstehen* como Dilthey, igualmente evita los psicologismos de Dilthey al restringir el proceso de actividad mental a sus contextos temporales reales. El método interpretativo de Rickert evita la evaluación de fenómenos "espirituales" y se restringe a las explicaciones causales, la objetividad histórica y el consenso basado en los valores de la comunidad del historiador o de la civilización a la que pertenece el personaje histórico. Por tanto, el proceso histórico es una referencia continua a los valores: todo lo que no tiene valor es históricamente insignificante y debe ser abandonado. El historiador no puede formular juicios accidentales sobre ningún tipo de valores, sino que debe reconstruir sólo los acontecimientos históricos que tienen un valor. Es aquí donde la evaluación histórica y el normativismo de Rickert se encuentran con su objetividad metodológica al refutar cualquier forma o tipo de historicismo que promueva y defienda el nihilismo y el relativismo (*ibid.*: 8). La validez del conocimiento histórico depende de la validez de los valores a los que se refiere. Asimismo, Windelband consideraba la filosofía de la historia como la ciencia crítica de los valores universales. En otras palabras, un enfoque crítico de los valores universales debe ser el objeto de la filosofía misma. Basado en la filosofía crítica de Kant, Windelband adoptó un método que no tiene como objeto los valores de hecho (juicios de hecho) sino los juicios de valor (*Beurteilungen*).

En conclusión, podemos ver que la discusión neokantiana entre Dilthey, Rickert y Windelband no se limitó al problema de las ciencias humanas, sino que se centró en el papel de la historia y la psicología como antídoto a las ciencias naturales. Sin embargo, parece que su discusión sobre psicología se convirtió en su principal campo de batalla hasta el momento en que Max Weber apareció en el escenario científico y empezó a reivindicar o adquirir una identidad especial para las ciencias sociales.

Max Weber: De la metodología científica a la sociología comprendente

Weber estuvo muy influenciado por Rickert y no hizo ninguna transición de la psicología a la hermenéutica como Dilthey. Las únicas referencias psicológicas de Weber se limitaron a la comprensión de los motivos y luego dedicó el resto de su obra a la identificación de la acción social. Weber era plenamente consciente de que el neokantianismo de Rickert, que intentaba revivir o mejor salvar el dualismo entre las ciencias naturales y espirituales, caía en el olvido. Eligió darle una segunda oportunidad al mismo proyecto adoptando una posición intermedia.

Max Weber rechazó las clasificaciones absolutas de Dilthey, Windelband y Rickert, aunque coincidió con ellos en aceptar la distinción entre el carácter generalizador e individualizante del

método científico. Sin embargo, la diferenciación muy importante de Weber radica en el hecho de que el método generalizador no es utilizado exclusivamente por las ciencias naturales, así como el método individualizante o idiográfico no es utilizado exclusivamente por las ciencias culturales. Sin embargo, ¿cómo se lograría esta combinación?

Contrariamente a sus compatriotas, Weber quería mantener el estatus de la sociología como ciencia nomológica teniendo, simultáneamente, en cuenta el hecho de que el tema (el objeto científico) de las ciencias sociales es peculiar porque lleva o produce los significados de los actores humanos. Por lo tanto, Weber comenzó a creer que una teoría social debe estar en condiciones de proporcionar los medios para una explicación causal precisa de su objeto (la sociedad). Sin embargo, Weber sabía muy bien que las regularidades sociales que han surgido causalmente presentan la particularidad de ser significativas o, mejor aún, pueden ser entendidas tanto por los observadores como por los agentes que las crearon intencionalmente. De la misma manera, como explicaremos más adelante, cualquier acción social es, en sí misma, una acción intencional en el sentido de que puede ser entendida o interpretada. De la misma manera, el sociólogo puede comprender los motivos de los sujetos sociales que se basan en sus acciones significativas (el significado adjunto a sus acciones). Para Weber (1964: 88), la sociología es una ciencia que emplea el método de comprensión interpretativa de la acción social para establecer una explicación causal de sus causas y efectos.

Sin embargo, la pregunta metodológica que se plantea para Weber es la siguiente: ¿cuál puede ser la relación de las ciencias entre ellas? ¿Existe algún tipo de interdependencia? Sí, existe una gran interdependencia entre las ciencias, tal como ocurre en la realidad. Las ciencias, según el caso que estudien, pueden utilizar uno u otro método, ya que su objetivo común es conducir a una interpretación racional y explicativa de los fenómenos. Incluso las ciencias macro físicas como la astronomía, si bien por un lado buscan leyes cósmicas/universales, al mismo tiempo se ocupan (en colaboración con físicos y químicos) del carácter especial de ciertos fenómenos. Por ello, utilizan tanto el método generalizante como el individualizante. Sin embargo, esto no significa que el filósofo alemán aceptara la reducción de unos científicos a otros mejores o más objetivos. Por esta razón, Weber se opuso a la reducción positivista de lo social a las ciencias naturales, así como a la reducción de la historia a la psicología (como lo hizo Dilthey). Para Weber, si una ciencia, como la sociología, debe basarse en otra ciencia, entonces debería ser la economía. En este sentido, ninguna ciencia es reducible a otra. La base de toda ciencia son los problemas específicos e individualizados que debe estudiar.

Weber, a diferencia de otros científicos sociales, se negó a reconocer otros estándares de la ciencia como la física, las matemáticas o la biología. Si bien el pensador alemán era un aficionado a la estadística, consideraba que una ecuación o una relación causal fija de los fenómenos no responde

a la complejidad de la realidad. Weber estaba en desacuerdo con los filósofos positivistas de la ciencia que creían que al comprender más y más leyes que gobiernan la realidad, nos acercamos al conocimiento absoluto. Para un filósofo neokantiano, como Weber, esto no es cierto porque procesamos conceptos en base a algunos elementos de la realidad que elegimos. Sólo los conceptos que hacemos pueden ayudarnos a conocer parte de la realidad. Entonces, lo más importante es la construcción de los conceptos y menos el uso del método generalizante o individualizante. Para Weber, por tanto, ningún sistema de conceptos puede representar la totalidad de la realidad. Esto, sin embargo, no significa que debamos abandonar el pensamiento racional y tratar de procesar conceptos y estudiar intuitivamente, como recomendaba Dilthey.

Pero ¿cuáles son las diferencias entre el método generalizante y el individualizante y cómo los relaciona Weber con la comprensión sociológica? Su diferencia radica en la forma en que estos dos métodos perciben las relaciones causales. El método generalizante nos permite movernos en un campo causal y captar las relaciones causales estables de los fenómenos expresados por estados. Por otro lado, el método individualizante nos permite comprender conceptual y significativamente acciones y fenómenos. El carácter individualizante de este método nos permite avanzar en un campo de significado, identificando y profundizando las motivaciones y visiones que motivan las acciones de estas personas y los valores que las inspiran. Los datos que el sociólogo estudia con el método de individualización se seleccionan por referencia a valores. La referencia a los valores a través de su categorización ideal es un criterio que determina no sólo el procesamiento de conceptos en el contexto de la ciencia o la filosofía, sino también el modo de vida en el contexto de la sociedad. Por ejemplo, los protestantes aumentaron el poder inversor de sus fondos, reconociendo como valor la vida ascética. Así, el capitalismo, para la sociología de Weber, debería relacionarse con el puritanismo como valor y sistema ideal (comprensión), pero también con su relación causal con el desarrollo financiero (explicación).

Explicación y comprensión en Weber: una crítica a su fusión neokantiana

Consciente de esta verdad (de valor fundamental), Weber mantuvo en su obra la tensión entre la explicación sociológica y la comprensión del significado, pero sin lograr conectarlas de manera adecuada. En pocas palabras, como veremos más adelante, Weber no logró reconciliar los opuestos adoptando una posición intermedia, ni fue lo suficientemente nomológico y realista para permanecer socialmente objetivo (ya que estaba perdido en las aguas profundas de la normatividad). En otras palabras, incluso hoy, en el año 2023, las cuestiones planteadas por Weber están en duda y no han sido ultimadas en el tribunal de las ciencias sociales: por un lado, las ciencias sociales están obligadas a constituirse al menos como "ciencias normativas del espíritu" por otra parte, deben ganarse el

respeto de los científicos naturales, teniendo como base un conocimiento objetivo alejado de las polillas de los estudios históricos y culturales.

Ciertamente, nunca podríamos negar un hecho: aunque el pensamiento de Weber siempre estuvo en constante estado de cambio, el pensador alemán nunca se detuvo en sus estudios empíricos para seguir principios científicamente lógicos y comprometerse con la investigación detallada de la realidad social. Para Weber, los métodos científicos precisos y rigurosos eran una regla inherente al trabajo de los científicos sociales cuya especialización aumentaba constantemente. Aunque él mismo no dedicó ninguna monografía especial, el número de sus artículos metodológicos fue tan grande que se consolidaron en un gran volumen (Weber 1949). En estos artículos publicados (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*), el filósofo alemán tiende a comenzar discutiendo pensadores teóricos específicos, pero su propósito era expresar las opiniones generales del sociólogo alemán sobre la metodología (*Methodenstreit*) en la distinción entre análisis nomológica y evaluativo.

En esta controversia, Weber adoptó una postura moderada que ciertamente lo hizo oscilar automáticamente entre un mordaz escritor antirrealista y un evangelista del conocimiento científico objetivo. Es decir, para Weber, por un lado, la sociología debería ser una ciencia de la realidad social (*Wirklichkeitswissenschaft*) cuyo objetivo es revelar leyes sociales generales, mientras que por otro lado debería ser escéptica sobre el uso de conceptos teóricos y el grado de construcción de las mismas. realidad social (Weber 1968: 19). Esta vacilación epistemológica (con consecuencias ontológicas) conduce automáticamente a dos cuestiones más que han permanecido hasta hoy sin resolver (incluso si algunas personas piensan que hemos ido más allá de este debate): (1) la cuestión de la neutralidad de valores que está conectado con la objetividad científica de la sociología y (2) el conocimiento nomológico de la realidad social en relación con las leyes estables que rigen la sociedad. Ya en el primer tema, Weber se enfrenta al duro frente de los pensadores interpretativos que creen que lo que diferencia a la sociedad y a los científicos sociales es la existencia de juicios de valores, por lo que nunca podrían ser productores neutrales de conclusiones científicas.

Weber parece seguir un camino intermedio entre la interpretación y la experiencia. En este punto es muy importante subrayar que el realismo de Weber tiene una base empírica (que recuerda a los fenómenos kantianos y la causalidad humeana) y no una naturaleza trascendental o estructural. Cuando Weber habla de realidad tiene en mente la realidad superficial de los sentidos y no el funcionamiento realista de complejos mecanismos sociales. Para Weber, el realismo está más asociado a la tradición escolástica clásica que define la verdad como una correspondencia directa con la realidad y la función de los conceptos teóricos como la reproducción de la realidad objetiva, que el propio Weber consideraba una construcción imaginaria de la mente histórica (Weber 1949: 106).

Sin embargo, en este punto hay un detalle importante: mientras Weber habla de naturalismo (implicando realismo), se refiere esencialmente a su versión positivista (hablando sobre la observación de las regularidades, verificación, inducción, etc.) que tiene su base en el empirismo humeano. Al mismo tiempo, en otro punto del mismo libro, Weber dirige su crítica (como siempre) hacia el marxismo, identificándolo con Tomás de Aquino, intentando resaltar sus raíces naturalistas comunes especialmente en relación a sus juicios de valor (sobre valor económico) y derecho natural (Weber 1949: 95). Esta crítica a la base naturalista del marxismo no es accidental, tiene sus raíces en la idea weberiana de que no puede haber ningún análisis objetivo de la cultura que pueda examinar y ver los fenómenos desde un punto de vista independiente. Esto sucede porque, muy simplemente, la vida misma con su realidad irracional y el número infinito de significados que la gente le da no puede ser analizada plena y adecuadamente (Weber 1949: 111).

Según este concepto, no puede haber conocimiento de las leyes de la sociedad. Para Weber, podemos tener una imagen (conocimiento) científico de la realidad empírica pero no de sus leyes. En este punto se confirma lo que ya hemos sostenido: Weber es un empirista y no un realista. Para el filósofo alemán, las ciencias sociales no pueden analizar la realidad más profunda sino sólo su primer nivel empírico (superficial). Weber creía que la investigación de leyes sociales más profundas (naturalismo) daría como resultado la creación de formulaciones abstractas separadas de la realidad empírica. Para Weber, tal esfuerzo no podría tener significado sin la construcción de tipos de ideas mentales y categorías analíticas. Los tipos de ideas ayudan a los científicos sociales a seleccionar y categorizar fenómenos a la luz (bajo el prisma) de su significado cultural (Weber 1949: 91-2).

Sin embargo, esta visión no sólo tiene características metodológicas sino también peso epistemológico porque, como señala el propio Weber (1949: 106), sólo la teoría moderna del conocimiento que tiene sus fundamentos en Kant (donde los conceptos son los medios de pensar) podría ayudar en este proceso. el procesamiento intelectual/reflexivo de los datos empíricos. En general, en conexión con la visión neokantiana de la complejidad social (como se mencionó anteriormente) y el papel vital de las ideas/conceptos de Kant, Weber simplemente nos introduce en el mundo de sus tipos de ideas.

Tipos ideales y epistemología

Weber utiliza el término "tipo ideal" para señalar el hecho de que las terminologías utilizadas por la sociología son construcciones conceptuales y nunca las veremos o encontraremos en la realidad. Por ejemplo, palabras como "libre mercado" denotan el tipo ideal que construimos para entender las relaciones de mercancías establecidas por la economía liberal de una época particular que comenzó a

finales del siglo XVIII. En realidad, el libre mercado (tal como lo implica el término) no existe. Un tipo ideal es un intento de representación conceptual y esquemática de una realidad social.

El empirismo neokantiano de Weber, que no acepta la correspondencia directa entre teoría y realidad, obliga al filósofo alemán a seguir el método individualista y a crear tipos ideales con el objetivo de comprender hacia qué valores se orienta el fenómeno que estamos estudiando, para qué sirve, por qué surgió y cuáles fueron sus consecuencias. A través de este método (nos dice Weber) se origina y emerge la particularidad de los fenómenos sociales (su autonomía). Sin embargo, Weber no deja el tema ahí, sino que va un paso más allá con el objetivo de dar a los tipos ideales su contexto epistemológico: aclara el hecho de que todo concepto que no sea puramente clasificatorio diverge de la realidad social (Weber 1949: 94). En la misma página, explica con más detalle su tipo ideal en referencia a la antítesis de conceptos empíricos puramente clasificatorios, como por ejemplo su uso de "iglesia" y "secta". Estos conceptos se dividen de forma puramente clasificatoria en complejos de elementos, de modo que no sólo la distinción entre ellos sino también el contenido de cada concepto debe permanecer constantemente fluido. Los conceptos se vuelven entonces ideales-típicos, pero todo concepto que no sea puramente clasificatorio se aleja de la realidad.

La aclaración anterior fue importante porque, normalmente, los tipos ideales se piensan o usan en su sentido normativo literal, pero Weber los usa en su sentido formal y lógico. Para Weber, los tipos ideales deben seguir una especie de protocolo estricto para que no exista confusión en la comprensión y uso del concepto. Por tanto, Weber en el mismo capítulo "Sobre la objetividad" define claramente el carácter de sus tipos ideales.

Las definiciones de tipos ideales (o más bien los intentos de delinearlos) podrían resumirse en el siguiente orden:

- (1) el tipo ideal es, podríamos decir, el énfasis general de múltiples perspectivas conceptuales que capturan fenómenos sociales específicos que, debido a su construcción mental, no existen inherentemente (como correspondencias directas) en la realidad externa.
- (2) Aunque son productos del pensamiento humano, no significa que no estén relacionados con la acción social humana.
- (3) Los tipos ideales, más allá de su uso categórico, funcionan como una medida ideal de comparación y procesamiento de los fenómenos sociales (si bien tienen un carácter convencional, son herramientas necesarias).

En consecuencia, constituyen el mismo momento, el lienzo metodológico donde se colorean y toman forma las primeras hipótesis de trabajo de los científicos sociales. Los tipos ideales son el punto de

partida para la dedicación de casos de trabajo sociológicos, es decir, estos tipos no son el propósito de la investigación sino su medio. Los tipos ideales son parte de la experiencia humana viva y no deben corresponder a eventos pasados, sino incluso con memorias porque están mediantemente entrelazados y conectados con la acción social. Los tipos ideales de Weber expresan y capturan el hecho de que la acción social es un proceso consciente que con su serie tiene un sentido autoconsciente.

Pero, ¿cómo se relacionan los tipos ideales con cada una de las ciencias sociales, por separado? Weber sabía que ningún tipo ideal puede darnos una imagen completa de todos los factores que determinan la estructura de una sociedad, ya que es imposible hacer referencia a todos los valores posibles o existentes debido a la historicidad y complejidad de los fenómenos. Por esta razón, Weber vio necesaria la cooperación de diferentes ciencias (conociendo la función normativa que conecta ciencias separadas como la economía y la teología) que tienen diferentes ontologías y quizás sus tipos y valores ideales no están relacionados. Weber se convierte así en el primer autor que intenta sintetizar de forma sintética la explicación causal, la construcción de tipos ideales, el método idiográfico y la interpretación filosófica. De esta manera, Weber confronta a la sociología con una serie de nuevos parámetros como el propósito, los valores, las consecuencias y el significado de las acciones. Estos parámetros, que no encontraremos en el estudio de los fenómenos naturales, aseguran la autonomía de las ciencias sociales respecto de las ciencias físicas.

Sin embargo, como hemos dicho anteriormente, Weber quiso evitar el subjetivismo y el idealismo de la interpretación idiográfica y combinó el uso del método generalizante y el individualizante, en el contexto de las ciencias sociales, en para fortalecer la racionalidad de interpretar fenómenos que son únicos y significativos. Weber llama a la interpretación de tales fenómenos: "explicativa" o "causal". Porque la comprensión de los fenómenos sociales a través de sus valores y significados es un método particular para determinar las relaciones causales. También en el marco de la racionalización de la comprensión, Weber elaboró el concepto de tipo ideal como una categoría lógica y una construcción mental y no como uno que tiene una forma ideal o idealista. Para construir los tipos ideales asociados a los fenómenos sociales, debemos aplicar simultáneamente el método individualizante que nos permita comprender la realidad histórica en su unicidad. Mientras que, como hemos dicho, el método de generalización es utilizado por la sociología para elaborar conceptos generales como: feudalismo, capitalismo o protestantismo. Tales conceptos generales, para cuyo procesamiento no se tiene en cuenta la variable del tiempo, no pueden por sí solos iluminar fenómenos específicos y específicos. Simplemente los describen. Al construir tipos ideales sobre tales conceptos generales, la sociología de Weber quiere especializarlos en el tiempo y el espacio (es decir, en un nivel individualizado). Si, por ejemplo, un sociólogo/historiador quiere explicar el capitalismo,

tendrá que construir un conjunto de conceptos especiales que iluminen este fenómeno particular (como el "libre mercado", por ejemplo).

Lo que fácilmente podemos deducir de las direcciones teóricas y determinantes anteriores del filósofo alemán es el hecho de que él hace referencias constantes y frecuentes a la relación entre idealidad y realidad. Mientras que el tipo ideal es lo mismo que una construcción ideal (que intenta reflejar la realidad), al mismo tiempo la realidad weberiana se presenta como una entidad no tan coherente. Quizá deberíamos añadir a este punto que esta contradicción Weberiana no es, en ningún caso, accidental, pero, al mismo tiempo, no es intencional por parte del autor alemán. Esta contradicción proviene de las raíces bipolares del kantismo que Weber intenta salvar y integrar finalmente en su pensamiento sociológico. En otras palabras, Weber quería lograr un equilibrio entre la explicación empírica basada en la realidad empírica de los fenómenos y la comprensión ideal construida a través del proceso de racionalización. Por esta razón, no es una posibilidad que, aunque Weber fue muy consciente de la tradición filosófica alemana de esta manera que lo que lo influyó fue sus estudios económicos e interés en la economía. Esto nos lleva a la conclusión de que, aunque Weber quería explicar la realidad, lo hizo a través de un prisma normativo que se refería al estado normativo de la economía política. Esto significa que, para un intelectual normativista, como Weber, cada tipo de acción social dentro del mundo social fue un claro derivación del racionalismo puro. Sin embargo, la pregunta para Weber seguía sin resolverse y pendiente: ¿Debería la investigación social continuar su misión normativa analizando la forma en que las personas siguen las normas formales? De hecho, Weber trató de dar una respuesta convincente al negarse a seguir cualquiera de los caminos: normativo versus descriptivo o explicación versus comprensión de las normas. Por el contrario, Weber trató de cerrar la brecha construyendo una nueva mezcla que dejaría temporalmente de lado la tradición kantiana.

Para hacer más comprensible su pensamiento, el sociólogo alemán agregó algunas proposiciones parciales como que la comprensión de la realidad requiere: (A) la identificación ontológica de un fenómeno social específico, (B) la construcción de un modelo teórico que explique y describa cómo debe funcionar el mundo (a partir de comportamientos racionales específicos) y (C) el análisis posterior de la acción social en relación con las causas y los fenómenos que la provocan. Como entendemos estas propuestas metodológicas están relacionadas con el desarrollo problemático de los tipos ideales. El abordaje metodológico de los fenómenos sociales no puede constituir "a priori" una pura correspondencia a la realidad, sino que forma parte de una estructura mental, teórica y artificial. Los supuestos de trabajo y las categorizaciones sociales no existen tangibles y reales (como los objetos materiales) aquí fuera en el mundo material, sino solo en la mente de los investigadores.

Precisamente por esta razón, Weber recomendaba a los científicos ser muy cuidadosos y parcos en el uso de los tipos ideales. Porque, como estaría de acuerdo Kant, la idealidad de los conceptos no debe confundirse con los fenómenos empíricos. Según Weber (algo con lo que estamos completamente de acuerdo) los tipos ideales no pueden poner orden en el complejo mundo de los hechos empíricos, pero la realidad misma cambia con el resultado de que los tipos ideales son, por tanto, mortales y limitados en su uso y en su lucha con el tiempo (Weber 1949: 93-4; 106-110). Para fundamentar su preocupación, Weber utilizó intensa y ampliamente el ejemplo del marxismo como ejemplo de confusión entre la categoría ideal (leyes de la historia, lucha dialéctica de las clases) y la realidad empírica. Weber no sólo argumentó contra la obsesión marxista por la universalidad-atemporalidad de las sociedades, sino también contra los científicos que creían que la realidad social podía analizarse como en las ciencias naturales. Weber, muchos años antes que los críticos del estructuralismo y los sociólogos posmodernos, había analizado la fluidez y el cambio social caracterizándolo como "un vasto flujo caótico de acontecimientos que fluyen a través del tiempo" (Weber 1949: 111). En otras palabras, por muy bueno que sea un tipo ideal, los científicos siempre tendrán que crear nuevos conceptos abstractos para abordar con mayor claridad los primeros problemas que aparecen y emergen (Weber 1949: 104-6).

Acción social y la sociología comprendente

En este punto, Weber llamó la atención sobre tres problemas-cuestiones más periféricas: la madurez de las ciencias, el papel unificador de la sociología comprensiva y el análisis metodológico de la acción social. En primer lugar, el uso de tipos ideales depende directa y vitalmente de la madurez de las ciencias (cuando son nuevas utilizan un gran número de categorías ideales para categorizar un mundo que aún no conocen bien), pero Weber cree que las ciencias históricas deben conservar siempre su juventud y frescura porque de esta manera estarán siempre en contacto directo con la sociedad. Weber es uno de los primeros (junto con Durkheim) en darse cuenta de la complejidad de la realidad y de la necesidad de múltiples perspectivas y puntos de vista que surgirán de la colaboración de diferentes disciplinas. Sólo la cooperación de diferentes científicos y el uso de sus propios ideales pueden dar esta perspectiva.

Sin embargo, sin el uso de tipos ideales múltiples, no se puede realizar la conexión mental que se crea entre muchas y complejas variables. Por ejemplo, los conceptos económicos por sí solos no pueden explicar toda la realidad. Necesitan la contribución de otras ciencias como la teología o el derecho que ofrecerán sus propios tipos ideales y conceptos. Sin embargo, la explicación completa y comprensiva de los fenómenos sociales no puede hacerse con el bricolaje de ciencias desarticuladas,

sino que el papel de soldador tendrá que asumirlo la “sociología comprendente” que analizará la subjetividad de los actores más allá de la psicología (pánico, miedo) y la religión (fe, obligación, regla). Es decir, solo la sociología es capaz de evaluar o analizar la acción social en conjunto.

Weber estaba convencido de que la sociología sólo puede convertirse en la ciencia de la sociedad cuando tiene la acción social como su conocimiento único y común. El fenómeno de la acción social es, en sí mismo, la piedra angular de la sociedad y el epítome de la investigación social. Weber fue el primero (y quizás el último) en identificar acción social con comportamiento social sin confundir ambos términos (lo que lo ubicaría en el grupo de los conductistas). El comportamiento social es la manifestación aparente de las relaciones sociales porque la acción de las personas puede estar presente en tiempo real (conversaciones, trabajo) o ausente, simbólica y retrocronizada (redes sociales, realidad virtual). Ya influenciado por otros pensadores (Simmel), Weber reconoció el hecho de que los comportamientos sociales (relaciones, acciones) son fundamentalmente simbólicos (intercambio, dinero, religión). Sin embargo, él mismo sabía que lo que llamamos acción humana y comportamiento humano no necesariamente forman la base de una acción social. En contraste con los conductistas, Weber sabía que la acción individual/humana es (y se vuelve) social sólo cuando las conductas de otras personas tienen un significado asignado subjetivamente. Es decir, cuando hay un comportamiento interpersonal (y colectivo) bidireccional que se produce a través de símbolos. Parafraseando a Weber, podríamos decir que el comportamiento cotidiano de un monje-ermitaño griego en el Monte Athos (Athos, Tesalónica) no podría denominarse “acción social” porque la vida monástica como práctica religiosa (expresión de un creyente) no tiene la misma influencia e intervención social que la práctica religiosa en la vida diaria de un ciudadano griego común. Lo mismo puede decirse de otros comportamientos sociales como la moda, el vandalismo en el fútbol, el uso de las redes sociales, el uso de teléfonos móviles, el consumo de drogas y de alcohol, que constituyen acciones sociales sólo cuando se llevan a cabo en la base de la diferenciación social, la imitación y el reconocimiento social. Es decir, cuando conductas y fenómenos sociales se incluyen en el intercambio social general de acciones y estos fenómenos intervienen a través de significados y símbolos en la acción colectiva de la sociedad.

Sobre esta base, Weber, al darse cuenta de los impasses de los reduccionistas conductistas, fue un paso más allá y se dirigió hacia una teoría de la acción intencional que obtendría acceso a los acontecimientos sociales a través de la comprensión del significado tal como se objetiva en el lenguaje. En general, teniendo en cuenta las observaciones anteriores sobre la acción social, vemos que Weber definió esencialmente la acción social como un comportamiento que es subjetivamente comprensible y está orientado hacia un significado subjetivamente intencional. La acción social sólo puede definirse en relación con las metas y valores que apunta y busca el sujeto de acción.

Habiendo dado así el esquema teórico-práctico de la sociología como ciencia de la acción social, Weber categorizó los famosos cuatro tipos de acción: (1) “Zweckrationales Handeln” (la acción instrumental-racional de propósito): la ponderación racional de propósitos, fines, medios y consecuencias antes de decidir sobre la mejor acción posible. (2) “Wertrationales Handeln” (la acción de valor racional): la creencia consciente (convicción) en el valor intrínseco de una acción (valor ético, estético, religioso, político). (3) “Affektuelles Handeln” (la acción afectiva): la acción no consciente en un estímulo emocional o mental momentáneo (alegría, tristeza, placer, miedo). (4) “Traditionales Handeln” (la acción tradicional): la acción habitual (costumbre) en una regla particular o bien establecida.

En este punto, sin embargo, no analizaremos más los tipos de acción, pero es necesario referirnos a ellos porque la acción social tal como la percibe Weber está conectada con el individualismo metodológico del filósofo alemán, que vamos a criticar en los párrafos siguientes. Entretanto, deberíamos examinar más detenidamente la conexión "subterránea" entre causalidad y tipos de ideas. Como se mencionó anteriormente, para Weber la realidad es compleja y fluida, lo que no permite al científico descubrir o prever ningún tipo de relaciones causales entre los fenómenos sociales. Como el científico, según Weber, no está en condiciones de distinguir o analizar las relaciones más profundas de las causas sociales, sólo tendrá que hacer una pequeña selección de estas relaciones causales. Weber cree que el sociólogo debería contentarse con un pequeño número de relaciones causales y centrarse en un único y pequeño conjunto de conexiones de una cadena causal. Esto debe hacerse, nos dice Weber (1949: 185), si queremos adquirir una aproximación construida (intuición-perspiciencia) de las relaciones causales reales que son desconocidas debido a su complejidad.

Sin embargo, es muy importante entender lo que él quiere decir con la frase: la intuición-perspiciencia de lo real. Parece que defiende abiertamente "la comprensión empática" que es incompatible con los límites de la demostración y la verificación positivista. Como hemos dicho, Weber nunca negó la utilidad de las regularidades estadísticas, pero pensó que "la adecuación del sentido" puede ser más rigurosa para la sociología. Las regularidades empíricas son importantes solo en la medida en que es posible para el científico darles sentido en términos de una "acción subjetivamente comprensible". Este tipo de comprensión sólo puede elaborarse utilizando conceptos sintéticos y tipos ideales, entonces es más posible que ellos abran o revelen las redes causales. Del mismo modo, la sociología puede ser la ciencia que empleará este tipo de comprensión de la acción social precisamente para fundar una explicación causal de su trayectoria y efectos (Weber 1949: 90).

De los tipos ideales al empirismo interpretativo

Las opiniones anteriores del filósofo alemán dan una imagen básica de su metodología que es problemática y bastante contradictoria debido a su postura moderada y su estrategia sintética. El principal obstáculo y alcance que emerge de la filosofía de Weber se puede formular con dos preguntas hipotéticas: (1) ¿Facilita el estudio científico el punto medio/común entre la realidad y los juicios de valor, que Weber propone como solución metodológica? (2) De manera similar, ¿facilita el uso de tipos ideales el estudio científico cuando siempre habrá un tira y afloja entre la realidad empírica y los intereses del sociólogo relacionados con valores?

Discutiremos estos dos problemas, uno a la vez y en total. Nuestro principal argumento en esta parte es que los problemas del pensamiento de Weber provienen de la optimización de "pisar en dos barcos al mismo tiempo" tratando de expresar una especie de "empirismo interpretativo". El uso de tipos ideales socava su objetivo de construir una sociología que juzgue objetivamente la realidad. Al mismo tiempo, no debemos olvidar que la naturaleza misma de los tipos ideales, como mencionamos anteriormente, tiene un carácter efímero, finito y mortal donde el sociólogo intenta adaptarlo y aplicarlo a sus propias necesidades de investigación (Weber 1949: 112). Al mismo tiempo, Weber no puede explicarnos (debido al carácter idealista de su método) cómo deben adaptarse los tipos ideales a las nuevas condiciones sociales e históricas. Además, Weber se contradice ya que, por un lado, sugiere que adaptemos el uso de formas ideales mientras que, por otro lado, esta adaptación de formas ideales necesariamente tendrá que hacerse porque hay una realidad independiente de nuestros conocimientos y sensaciones que debemos descubrir.

Por supuesto, no podemos culpar únicamente a Weber por este tipo de construcción de teorías contradictorias, sino que, como veremos a lo largo de toda la tesis doctoral, esto es un problema para casi cualquier teoría del conocimiento y la ciencia. Hay muchos proyectos filosóficos que pretenden ocupar un punto medio entre posiciones diferentes y opuestas (desde el positivismo extremo hasta la hermenéutica radical). Sin embargo, el problema con las teorías moderadas o de posición media (como el "weberianismo") es que, si bien evitan los escollos del fanatismo teórico, al mismo tiempo no resuelven realmente ninguno de los problemas subyacentes de la filosofía de la ciencia.

En este punto, podemos decir que muchos escritores (influenciados por la cultura antigua: Epicuro, Aristóteles, Confucio o Budha) piensan en el "termino o punto medio" como camino entre extremos, pero menos intelectuales recuerdan que, cuando alguien cruza un canal de agua entre dos rocas (Escila y Caribdis), siempre habrá pérdidas y sacrificios para su viaje. Ni piensan en la posibilidad de que el "término medio" se puede, también, asemejar a un barquero/pescador que pisa

dos barcos a la vez, sin que ninguno de los barcos avance y también hay el peligro inminente de que el pescador caiga en el agua. Quizás Circe, como más sabia, tenía razón al aconsejar a Ulises que eligiera "el menor de los males" navegando junto a Escila. Parece que Circe sabía antes que Euclides que "Μή εἶναι βασιλικήν ἀτραπόν ἐπί γεωμετρίαν" (No hay camino real para la geometría).

Sin duda, el término medio es una solución muy atractiva y tranquila, algo que Weber conocía muy bien, pero no siempre es tan fácil. Por eso el propio Weber se apresura a advertirnos "contra el severo autoengaño que afirma que mediante la síntesis de varios puntos de vista partidistas, o siguiendo una línea entre ellos, se pueden llegar a normas prácticas de validez científica" (1949: 58). En otras palabras, aunque Weber parece creer lo mismo que Euclides o Circe, al final no parece seguirlo. En cambio, construyó una síntesis basada en dos puntos de vista metafísicos problemáticos que produjeron una síntesis metafísica problemática, no mejorada. Podríamos denominarlo como "empirismo interpretativo", donde su segundo elemento es absolutamente ontológico (su ontología empirista).

Lo que hemos explorado hasta ahora en esta parte es el hecho de que la sociología de Weber revela un individualismo metodológico que teóricamente se basa en tipos ideales, que es una de las principales expresiones de su convencionalismo epistemológico y voluntarismo (acción con propósito). Weber sostiene que el científico social debe estudiar y analizar a las personas humanas como actores intencionales conscientes de su acción social racional, afectiva y habitual. Estos actores intencionales y estratégicos atribuyen significados a sus intenciones que son, la mayoría de las veces, razonables. Por lo tanto, la razón puede convertirse (o es) en sí misma en una causa (de la acción), la acción a su vez conduce a consecuencias algunas de las cuales son intencionadas y otras no.

Lo que resulta obvio en esta serie de argumentos es la concepción individualista de la sociología de Weber. Si bien es claro que el sociólogo alemán quiso tomar distancia de sus influencias utilitaristas (Nietzsche) a nivel de los cuatro tipos de acciones, sin embargo, no logró ocultar su atomismo sociológico a nivel de la ontología social. Es cierto que Weber quería evitar la cosificación de Durkheim o el colectivismo de Marx donde los individuos no tienen poder, sin embargo, cayó en el voluntarismo (que recuerda a Nietzsche) en el que las unidades sociales (humanos, colectividades) son vistas como el resultado de comportamiento humano intencional.

Interpretación y el enfoque lingüístico: Wittgenstein y Winch

En contraste con los filósofos e historiadores neokantianos que hemos analizado en la sección anterior, los positivistas intentaron conectar la biología o la psicología con la epistemología. Sin embargo, este intento encontró una fuerte resistencia por parte de los filósofos de la lógica y las matemáticas alemanes e ingleses en Viena y Cambridge. El periodo esencial de la integración de la lógico-matemática con la filosofía la constituye la obra de Gottlob Frege (1848-1925) considerando como uno de los iniciadores de la lógica moderna. Él fue el primero que separó la filosofía de la psicología, y al mismo tiempo él reconoció, como verdadero, un nuevo lenguaje lógico-simbólico que tenía como propósito asegurar las condiciones transcendentales previas en la búsqueda de la verdad. Desde el inicio, Frege quería oponerse radicalmente al psicologismo considerando que el sentido y el significado de las palabras científicas no están iluminadas con una referencia a los procesos que tienen lugar en la psicología de la persona que las pronuncia porque las imágenes mentales no tienen relación con su enunciado. Como Frege escribe en la introducción de *Die Grundlagen der Arithmetik (Los fundamentos de la aritmética)* (1884), no hay que combinar la verdad de una proposición con nuestro pensamiento sobre ella, una proposición no deja de ser verdadera si no estamos pensando sobre ella como el sol no deja de existir cuando cerramos los ojos. De modo que el significado de una palabra debe buscarse en el contexto, es decir, en el contexto de la frase en la que se utiliza. En este sentido, la elaboración de un lenguaje neutro, libre de la carga emocional, la variedad casi infinita, la polisemia y las contradicciones del lenguaje natural, fue considerada por Frege (en primer lugar) pero también por Russell y Wittgenstein (del primer período), como condición básica para la formulación de proposiciones universales y necesarias que permitan formular proposiciones científicas formalmente válidas. Los matemáticos alemanes e ingleses apoyaron la opinión de que estudiando la gramática y especialmente la sintaxis del idioma, podemos estudiar la realidad misma. Este punto de vista permitió fundamentar, en el contexto del neopositivismo, el empirismo lógico, la filosofía analítica anglosajona y el análisis lógico de la sintaxis del lenguaje.

Wittgenstein: Del lenguaje ideal a los juegos lingüísticos

La reflexión en torno al lenguaje en forma de filosofía del lenguaje se compromete a asumir, en el siglo XX, el protagonismo por la filosofía de la conciencia y del sujeto (tal como lo inauguró Descartes). La filosofía del lenguaje ya no intenta comprender la relación entre pensamiento

(intención) y acción a partir de la construcción de significado por una conciencia intencional, como lo hace la fenomenología, sino el problema de la génesis trascendental del "sentido" a través de actos conscientes es reemplazado por el análisis de las reglas gramáticas de los juegos de lenguaje (Habermas 1983: 203). Son estas reglas las que aseguran la intersubjetividad del significado, durante las interacciones lingüísticamente orientadas, y no las estructuras puras de la conciencia. Los términos de constitución de las condiciones de vida o formas de vida se transfieren de la conciencia a los procesos comunicativos (ver Apel 1985). El análisis lingüístico es aquel que proporciona un acercamiento y una salida a la paradoja de la investigación empírica que se hace en términos trascendentales (Kant, Husserl). Por otra parte, el análisis lingüístico investiga el mundo empírico basándose en reglas lógicas. En otras palabras, las reglas que el análisis del lenguaje reconstruye se establecen primero a través de una aproximación descriptiva al uso empíricamente dado del lenguaje, pero al mismo tiempo van más allá, en la medida en que formulan relaciones lógicas que tienen un impacto directo a la acción social. Por eso, como señala Habermas, "el acercamiento en términos de análisis del lenguaje al alcance de la acción social sólo es plausible si las relaciones internas entre símbolos implican siempre relaciones entre acciones" (1983: 204).

En este sentido, el análisis del lenguaje trata de relaciones lógicas entre conceptos y no de describir relaciones entre hechos/acontecimientos empíricos, como lo hacen el empirismo lógico y el atomismo. La mejor manera de entender el paso del análisis lingüístico como formulación formal de relaciones (de naturaleza lógica y empírica) al análisis lingüístico como estructura semántica y uso de significados es mirar el trabajo de L. Wittgenstein. El propio Wittgenstein realizó, en los dos períodos de su pensamiento, dos etapas de reflexión lingüística, con dos períodos de autocrítica simultánea. Por un lado, su libro *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus)* en 1921 expone y enfatiza el carácter trascendental del buscado lenguaje universal de la ciencia aunque, por otro lado, en sus *Investigaciones Filosóficas* (1953) presenta el lenguaje trascendental como una creación imaginaria y paralelamente descubre en las gramáticas de la comunicación cotidiana y ordinaria las reglas según las cuales se constituyen las "formas de vida".

Aquí estaremos de acuerdo con Apel (1967) y Stenius (1960) en que el análisis trascendental del lenguaje, en el Wittgenstein temprano, presenta analogías con la filosofía trascendental de la conciencia de Kant. Wittgenstein permaneció, en sus primeros trabajos, atrapado en una conciencia trascendental que esencialmente reemplazó con un lenguaje universal que describiría el mundo. Mientras Kant maneja las categorías de intuición y comprensión lógica (*verstand*) como las condiciones trascendentales de la objetividad, Wittgenstein las corresponde a la sintaxis lógica del lenguaje científico. Pero no de cualquier lengua, sino del "lenguaje ideal", que ha sido limpiado de

los "errores" e ininteligibilidad del lenguaje ordinario y ha sido elevado al nivel del científico universal, que tiene la capacidad de representar los acontecimientos del mundo.

El lenguaje ordinario, como nos dice Wittgenstein en *Tractatus*, "es una parte del organismo humano y no menos que éste. Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado, porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo. Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas" (*Tractatus*: 4.002). Así, los propósitos lingüísticos y las proposiciones ordinarias pueden ser definidas por las reglas o requisitos del "lenguaje ideal" que captura el mundo y la estructura lógica que determina todos los posibles enunciados significativos e inteligibles (meaningful statements), y como Russell señala en su introducción, el supuesto básico "de un lenguaje ideal sería tener un solo nombre para cada elemento... un nombre es un símbolo simple" (Wittgenstein 2009: 140).

Así, el "lenguaje ideal" incluye el conjunto de posibles proposiciones con significado empírico, donde para cada proposición hay uno, y sólo uno, análisis completo y este análisis se integra con la reconstrucción de la proposición en un lenguaje científico transparente y claro. Todas las proposiciones naturales que no puedan pasar por esta transformación deben considerarse ininteligibles. En este contexto, el propio autor escribe en su *Tractatus*, "la totalidad de las proposiciones es el lenguaje" (4.001), y "la proposición es una figura de la realidad: conozco el estado de cosas que representa si entiendo la proposición y comprendo la proposición sin que me haya sido explicado su sentido" (4.021) y "la proposición representa el darse y no darse efectivos de los estados de cosas" (4.1).

Sin embargo, la idea de un lenguaje universal "puro" que tomó carne y sangre en la Universidad de Cambridge (que Wittgenstein formuló en el *Tractatus*) resultó problemática y finalmente quedó incompleta. El "lenguaje ecuménico" no pudo ir más allá de su raíz en lo coloquial, lo ordinario, y de su función ilustrativa, por lo que pronto se revela que se trata simplemente de otra hipótesis metafísica. Aquí Wittgenstein parecerse a un teólogo místico al proponer la crítica del lenguaje como un ejercicio que permite a quien ha sido silenciado ver la esencia inefable (Unsagbare) del mundo (4.115). Si bien el misticismo del filósofo culmina al escribir que, "el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (5.632).

Sin embargo, tras años de silencio, Wittgenstein regresa renovado y escribe sus "Investigaciones filosóficas" abandonando la idea de un "lenguaje ideal". De esta manera,

Wittgenstein también se aleja de la visión de que la relación entre lenguaje y realidad es teórica. En "Investigaciones filosóficas", la relación entre la lógica del lenguaje y la realidad se vuelve práctica dentro de los nuevos límites de las reglas y juegos del lenguaje. Wittgenstein comprende ahora que sólo el mundo gramaticalmente definido es el único horizonte dentro del cual podemos interpretar la realidad. En este segundo y más maduro período de su vida, Wittgenstein comprendió cuán débil era el lenguaje de las ciencias naturales y deja libre espacio para una pluralidad de lenguajes naturales, que no se identifican simplemente con la realidad, en un marco de percepción unidimensional, pero en diferentes formas de vida. Ahora las reglas de los juegos de lenguaje tienen un papel dominante porque son las gramáticas de las formas de vida. A cada forma de vida se la asigna una lógica particular, es decir, la gramática de un juego de lenguaje irreducible. Como escribe el mismo filósofo alemán en el párrafo 23, "la expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida".

El proyecto lingüístico de Wittgenstein no es simplemente una teoría de consenso (concordancia de opiniones, pár. 241) sino que pone en el centro de la discusión el horizonte interpretativo de la sociedad. La "forma de vida" se convierte en el centro de una teoría comprendiendo (verstehende) de la acción social, precisamente porque implica y se relaciona con un estrecho entrelazamiento entre la gramática del lenguaje y una forma de vida específica. El lenguaje y la acción social juntos constituyen lo que Wittgenstein llamó un "juego de lenguaje". En opinión de Wittgenstein, la comprensión del lenguaje contiene un momento práctico incontenible. Comprender el lenguaje se refiere a la capacidad de "seguir ciertas reglas", una acción vinculada a formas de comportamiento mediadas simbólicamente.

Esta dimensión práctica en la comprensión del lenguaje existe, como nos dice Wittgenstein, en la forma en que el hombre aprende a hablar. Wittgenstein describe característicamente la "capacitación" (Abrichtung) lingüística, queriendo analizar el elemento de práctica y trabajo en los procesos de aprendizaje de una lengua. El momento en que una persona comienza a aprender y "practicar" el aprendizaje de un idioma es el proceso más importante de su socialización en el contexto de una forma de vida específica, un juego de lenguaje. Al aprender a utilizar los signos lingüísticos de una lengua, esencialmente se aprende un conjunto de reglas de un juego de lengua. Esta gramática, en la que "entrenamos o practicamos" durante nuestra socialización, nos permite comprender el lenguaje utilizado por otros sujetos en el contexto del mismo juego de lenguaje.

Sin embargo, Wittgenstein no habla (tan simplemente) de juegos de lenguaje como un tercer observador externo de la sociedad, sino que el mismo pensamiento filosófico/teórico como análisis del lenguaje tiene la característica de un juego de lenguaje. En otras palabras, diríamos que hay un doble juego de lenguaje. Este doble movimiento no es más que una autorreflexión y una

autocomprensión del proyecto del análisis lingüístico. El análisis hermenéutico del lenguaje tiene también el carácter de un peculiar juego de lenguaje. Se trata, por tanto, de una actividad práctica sin pretensiones teóricas de una verdad trascendental. Esto significa que el análisis reflexivo de este lenguaje como forma de comprensión queda atrapado en un círculo eterno, por lo que se ve obligado a trabajar siempre "desde dentro" y basarse siempre en la comprensión del contexto. Sólo el contexto puede ayudarnos a unir los rompecabezas formados por reglas gramaticales, significados semánticos y símbolos. Como escribe Wittgenstein en el párrafo 206 de las *Investigaciones filosóficas*, podemos imaginar este contexto como si fuéramos antropólogos-exploradores en una tierra desconocida donde los humanos hablaban un idioma completamente desconocido. En este contexto, Wittgenstein pregunta, dando su respuesta: "Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes etc. El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos en lenguaje extraño".

Como mencionamos anteriormente, esta dimensión práctica del análisis y la comprensión del lenguaje tiene su origen en la forma más básica de socialización: el aprendizaje de idiomas. Comprender la comunicación no es diferente de la forma en que aprendemos las reglas del lenguaje. En el mismo párrafo (206) el filósofo alemán había aclarado su idea con una analogía: "Seguir una regla es análogo a obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera". Aunque la traducción de "dazu abgerichtet" como adiestramiento no es muy rigurosa, sin embargo, Wittgenstein quería describir la práctica (compulsiva) de aprendizaje como ejercicio y juego. Este tipo de entrenamiento es la forma más importante de socialización en el contexto de una forma de vida y un juego de lenguaje. También como ya nos ha ilustrado Wittgenstein al comienzo de su libro con el párrafo 7, que todo el proceso el uso de palabras es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos: "juegos de lenguaje, y hablaré veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje... Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido".

Así, el análisis de la gramática de un juego de lenguaje toma la forma de repetir este proceso de socialización (aprender el idioma) y cómo tiene lugar el "entrenamiento" en una forma particular de acción social. El análisis de una lengua no toma la forma, simplemente, de la formulación de reglas metalingüísticas, según las cuales combinamos símbolos lingüísticos entre sí. ¡No! Wittgenstein nos dice en el párrafo 19 que el lenguaje no consiste sólo en órdenes, preguntas, respuestas y expresiones, "un lenguaje significa imaginar una forma de vida".

Peter Winch y el seguimiento de las reglas en la comprensión interpretativa

A partir de esta frase wittgensteiniana, parece que Peter Winch (1926-1997) trató de establecer una sociología comprensiva en el análisis del lenguaje, o más bien una hermenéutica analítica. Tratando de dar una respuesta al problema ambivalente del determinismo social y de lograr un equilibrio entre la acción social y las reglas, Winch encontró "refugio" en las ideas de L. Wittgenstein y secundariamente de Max Weber. De esta manera Winch no basa su investigación científica social en una plataforma sociológica, sino en las ideas de la filosofía de lenguaje. Según Winch, la tarea de la filosofía es iluminar la naturaleza de las interrelaciones humanas en la sociedad mientras que para alcanzar sus objetivos, la filosofía debe utilizar las contribuciones de Wittgenstein, especialmente de sus conceptos de "forma de vida" y "el seguimiento de una regla", observadas por Winch como una revolución genuina en la filosofía de su tiempo. Mientras que las filosofías de la ciencia y del arte tienen que aclarar las "naturalezas peculiares" de las formas de vida, la epistemología tuvo que elucidar la noción de una forma de vida como tal. También, Winch insiste que el análisis de Wittgenstein sobre el concepto de "seguir una regla" y su perspectiva sobre el tipo peculiar de relaciones interpersonales, que esto implica, es una contribución a esa elucidación epistemológica (Winch 1990: 41).

Con esta idea, Winch (ibid.: 42) aclara que el punto de partida de epistemólogo es diferente del sociólogo, pero, si los argumentos de Wittgenstein son sólidos, eso (la forma de vida) es de lo que debe preocuparse. Eso significa que las relaciones entre la sociología y la epistemología deben ser diferentes y mucho cerca de lo que generalmente se imagina que es el caso. Según Winch, el problema básico de la sociología (que es el análisis de los fenómenos sociales), en sí mismo pertenece a la filosofía. La idea principal de Winch es que el parte explicativo de la sociología es realmente una epistemología mal concebida (*misbegotten*, en inglés) (ibid.: 43). Con esta expresión Winch quiere decir que los problemas socio-epistemológicos han sido en gran medida malinterpretados y mal manejados por sociólogos. En su intento de definir el concepto de comportamiento significativo-inteligible [*meaningful behaviour*], Winch aventura ampliar el análisis de Wittgenstein de la conducta lingüística como gobernada por una regla hacia las formas de actividad extralingüísticas, que también tienen un carácter simbólico (Bhaskar 1998: 134). Por una parte, el término de formas de vida se proyecta como un marco teórico que abarca la totalidad de fenómenos sociales, mientras que, por otra parte, lo que se concibe como el problema teórico central de las ciencias sociales en general es la posibilidad de aprovechar la naturaleza de los fenómenos ya mencionados. Así, la discusión de Winch sobre las afinidades existentes entre la epistemología y las ciencias sociales no es sino un corolario inevitable de la comprensión del carácter de ambas disciplinas (Winch 1990: 41-43).

En la visión de Winch, la epistemología está dotada de un status privilegiado dentro de la filosofía, puesto que describe las condiciones que deben ser satisfechas si existen algunos criterios de entendimiento en general (Winch 1990: 21). Esto es, que la relación alegada entre la filosofía y las ciencias sociales revela simultáneamente un rechazo de la exigencia naturalista de la unidad de la ciencia. Más específicamente, los conceptos usados por el científico social para hacer inteligible la vida social se contemplan como incompatibles con los conceptos centrales para la actividad de la predicción científica. Así resulta absurdo hablar de la predicción en las ciencias sociales, como existe en el caso de las naturales (ibid.: 94).

Desde las primeras páginas de su libro, como podemos ver, Winch lanza un feroz ataque contra el positivismo, implicando más específicamente la problemática base epistemológica del conductismo, que busca descubrir regularidades objetivas en el comportamiento humano para predecir su futuro. Para Winch, la acción social no tiene nada que ver con la respuesta pasiva de las personas a estímulos sociales/externos predeterminados que se basan en mecanismos físicos/biológicos que pueden volverse predecibles (siempre que sean repetibles). Para Winch, por el contrario, la acción social es una acción dentro del marco de reglas que, sin embargo, son también el resultado de la acción humana. La naturaleza mecanicista/biológica del comportamiento humano resaltada por el conductismo empírico (en el contexto del positivismo moderno), así como la homogeneidad de la naturaleza humana resaltada por la ciencia de la psicología y la hermenéutica de Dilthey son ahora iluminadas y explicadas con base en el parámetro anterior de la forma de vida (actividad social) y el carácter vinculante de las normas sociales (ya formuladas a través del lenguaje). Para Winch, el conocimiento y la acción social no son creaciones de un Sujeto racional preconstruido (Descartes, Hume, Kant, Hegel, Husserl) ni de un Sujeto psicológico e histórico (Dilthey) conectado con otros Sujetos (a través de procesos mentales en la base de la empatía - *Einfühlung*). Para Winch, conocer significa comprender y vivir según criterios. Estos criterios ya existen en el aprendizaje y uso del idioma. A través del uso del lenguaje encontramos no sólo la existencia de criterios sino la vida misma.

Dentro de este marco de hermenéutica analítica, el enigma epistemológico que preocupa no sólo a Winch sino a casi todos los filósofos interpretativistas es cómo el pensamiento a través del lenguaje conoce el mundo. En otras palabras, el Ser, a través del análisis hermenéutico del lenguaje, se descubre, se revela y se revela al mundo. El lenguaje es una herramienta cognitiva, expresiva y al mismo tiempo comunicativa. Pero para conocer el mundo a través del lenguaje se necesitan algunas condiciones, como la formación de criterios. Como cree Winch, siguiendo fielmente el pensamiento de Wittgenstein, los criterios de conocimiento se forman en el contexto de una sociedad determinada que tiene un modo de vida determinado. La comprensión y el conocimiento en general, que el uso del

lenguaje hace posible, sugiere una forma de vida. Las personas aprenden a hacer algo, utilizando el lenguaje como herramienta, siguiendo algunas reglas que ellos mismos o la sociedad en la que viven (a través de instituciones y prácticas organizadas).

Sin embargo, parece que el propio Winch envidiaba el fundacionalismo epistemológico de los positivistas y trataba de explicar el origen de la homogeneidad observada en el comportamiento humano. Según el filósofo inglés, esta homogeneidad se explica por el hecho de que las personas siguen reglas en lo que hacen y en lo que expresan. Vemos que para Winch, la homogeneidad del comportamiento humano se explica por el ejercicio y "entrenamiento" diario (capacitación wittgensteiniana) de las personas en la aplicación de reglas que, a su vez, se explica por la integración de las personas a una sociedad, es decir, en un sistema que dicta una forma de vida basada en convenciones. Entonces, cualquier intento de comprender la sociedad pasa por las reglas y, al mismo tiempo, las reglas se interpretan mediante la inclusión de personas e intérpretes en una sociedad. La hermenéutica winchiana no se basa en la empatía de Dilthey sino en la acción consciente que se realiza de acuerdo con reglas dictadas por su forma de vida regulada dentro de la sociedad.

Además, parece que Winch, para fundamentar sociológicamente su enfoque epistemológico, mira hacia atrás a la sociología de Max Weber para ver cómo "bloquearía" el positivismo que dominaba la sociología. Weber con su amplia sociología de la acción social fue el antídoto contra el naturalismo de la época. Sin embargo, Winch rechazó del pensamiento weberiano el utilitarismo, el individualismo y la causalidad de la acción social añadiendo al mismo tiempo ideas wittgensteinianas sobre la creación de significado en los contextos de diferentes formas de vida. Winch situó la sociología en el marco de la hermenéutica analítica donde se analizan las intenciones, emociones, acciones y significados humanos a través del lenguaje con el que todos ellos se expresan a nivel social.

Una crítica realista a la perspectiva lingüística de Wittgenstein y Winch

Wittgenstein y sus problemas ontológicos

Sería innecesario en este punto hacer cualquier crítica a la filosofía analítica de Frege y Russell cuando el mismo Wittgenstein (cuyo primer trabajo pertenece al ciclo del positivismo lógico) fue su crítico más agudo y cáustico. En resumen, diríamos que el Wittgenstein temprano del *Tractatus* representa una teoría del "espejo lingüístico", donde el mundo consiste exclusivamente en hechos empíricos donde el único uso útil del lenguaje es reflejar/fotografiar estos datos, en un lenguaje

científico que es estructuralmente isomórfico con estos hechos. En este marco epistemológico, no hay lugar para proposiciones morales o metafísicas. Mientras tanto, Wittgenstein comprendió que este lenguaje ideal que intentaba construir le estaba llevando a un círculo vicioso. Fue un círculo vicioso porque desde el momento en que la formación de un lenguaje tan ideal (en su neutralidad) con el que el filósofo alemán buscó el correcto enfoque cognitivo de la realidad, presupone el conocimiento de la realidad que este lenguaje se supone representa precisamente. Sin embargo, parece que el inconveniente más grave de un lenguaje ideal, artificial y matemático-lógico es que no tiene valor comunicativo, ya que la comunicación se produce a través del lenguaje natural con todas las imperfecciones y con toda la riqueza que lo caracteriza.

Por otro lado, el Wittgenstein maduro abandona los argumentos solipsistas de un lenguaje puramente privado y conecta el lenguaje con su uso en prácticas y propósitos sociales diferenciados. Sin embargo, por un lado, Wittgenstein nos invita a conocer y seguir las formas de vida entre las reglas que la rigen, pero no nos explica: ¿cómo sabremos que realmente nos dirigimos hacia el análisis correcto de las reglas? Porque para cada una regla habrá un infinito potencial consistente con ella. Entonces un ciclo vicioso y regresivo vuelve como en el primer período del autor con la única diferencia de que el solipsismo se ha convertido en fideísmo y convencionalismo gnoseológico.

Al menos, Wittgenstein podría haber evitado este tipo de fideísmo si hubiera pedido un análisis lingüístico reflexivo, que lograra una comunicación entre diferentes lenguas, idiomas y juegos. El lenguaje del analista ya no puede, en Wittgenstein, ser simplemente identificado con el lenguaje objeto en cuestión. Se necesita una traducción o una metalengua entre sistemas lingüísticos y los juegos de lenguaje analizados. Wittgenstein no logra prever esta necesidad y para él los seres humanos están bloqueados en un círculo vicioso de socialización de gramáticas en el contexto de formas de vida. Wittgenstein no vio el hecho de que la comprensión de una lengua extranjera sólo puede ser posible en la medida en que se haya realizado una traducción exitosa entre ella y la propia lengua. Con esto Wittgenstein habría llegado al campo de la metalingüística y la hermenéutica, pero desafortunadamente esta dirección fue emprendida por una nueva generación de escritores poco después de la segunda guerra mundial.

Si bien en el nivel de la oferta epistemológica, la obra de Wittgenstein abrió muchos caminos en la hermenéutica analítica, influyó sustancialmente en el pensamiento posmoderno, sentó las bases de la epistemología feminista y del neopragmatismo (Rorty, Brandom), sin embargo, en el nivel de la sociología (con excepción de la ergología de Giddens) no logró arrojar luz sobre cuestiones de ontología social y análisis sistémico. Esto dio lugar a que la filosofía wittgensteiniana tuviera un uso limitado, reduccionista y selectivo por parte de los sociólogos, con el resultado de que el filósofo es injusto con su riqueza ya que fue politizada por primera vez por su referencia a las formas de vida.

Aunque la filosofía del filósofo alemán era bastante sofisticada en su época, hoy parece incapaz de dar respuestas completas a la complejidad de la interdependencia social, las redes, los sistemas, el capitalismo bursátil y las patologías sociales globales (pobreza, criminalidad, desempleo, dinero, inmigración, consumismo, cambio climático y decadencia cultural) que tienen un carácter estructural. En otras palabras, aunque la filosofía de Wittgenstein salva la "fenomenología de la vida cotidiana" dándole un grado práctico y pragmático, sigue siendo empírica y actualista (superficialmente ontológica) en los estructuralmente complejos y profundos problemas político-económicos y culturales del planeta.

Por tanto, parece que esta inadecuación ontológica tiene sus raíces en la lógica problemática de la filosofía de Kant. Más específicamente a un nivel filosófico y gnoseológico, esta forma wittgensteiniana de ontología de tipo empirista tiene "pepitas" obvias de una falacia epistémica que se asemeja a Kant (una observación ya anotada por Apel y Stenius). Mientras que para Kant los problemas debían resolverse viéndolos como problemas sobre las condiciones y límites del conocimiento, para Wittgenstein debían resolverse viéndolos como problemas sobre las formas y límites del lenguaje. La racionalización de la negación de la ontología y la reducción del Ser al discurso epistémico adquirió (para Wittgenstein) una forma lingüística. Wittgenstein, como todos los filósofos interpretativistas, permaneció atrapado en esta falacia lingüística que se obsesionó con el análisis del Ser como un discurso sobre el Ser. Esto lo describe el propio autor con perfección y claridad en el párrafo 5.4711 de *Tractatus*: "Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo". Por supuesto, un poco tarde, Wittgenstein pasó a otra falacia (casi, antrópica) de reducir el mundo real y el conocimiento mismo a la forma de nuestra vida y actividad.

Winch y la lingüistificación de lo social: Conceptos y reglas vs. causas y razones

En esta parte nos centraremos más en la obra de Winch porque su pensamiento filosófico está directamente relacionado con las ciencias sociales. Nuestra discusión girará principalmente en torno a sus puntos de vista sobre la explicación social, la predicción y la ontología social en general. Como hemos visto, Winch como filósofo dualista (y no sintético como Weber) atribuye a las ciencias sociales la propiedad del intérprete: su trabajo (y su gran poder) es interpretar y no explicar los fenómenos sociales. Las ciencias sociales deben examinar sólo "comportamientos significativos-inteligibles" y desarrollar opiniones que se basen en la comprensión de las reglas que componen las "formas de vida". La dicotomía de Winch delata a un kantiano genuino que abrazó las ideas de Wittgenstein con el resultado de que él también cayó en la trampa de la falacia lingüística. Sin embargo, el único contraste y diferencia con Kant es que en la filosofía winchiana no queda nada

fuera de la mente y cultura (algo que nos recuerda la falacia textual de Derrida - que discutiremos mucho más adelante).

Eso significa que Winch parece comprometido sólo con la conceptualidad de la sociedad o con el hecho de que la sociedad depende de conceptos. Para el escritor inglés lo intelectual y lo social son idénticos. El propio autor (Winch 1990: 108) nos dice que cuando alguien trata con "cosas" intelectuales y sociales, los criterios no son los mismos que los naturales. El hecho de que las "cosas" tengan un carácter intelectual o social y no físico depende enteramente de su pertenencia a un sistema de ideas o modo de vida. Es sólo por referencia, dice Winch, "a los criterios que gobiernan ese sistema de ideas que tienen alguna existencia como eventos intelectuales o sociales" (ibid.).

Entendemos directamente que las conclusiones epistemológicas sobre la sociedad (qué sabemos y cómo lo sabemos) extraídas por Winch son un producto de sus criterios y premisos ontológicos. De este modo, si la sociedad está estructurada por la forma en que sus miembros conceptualizan sus condiciones de existencia, entonces la explicación científica vendrá de la comprensión de sus conceptualizaciones - es decir, captando la forma en que comprenden su existencia. Pero una pregunta sigue sin respuesta: ¿podemos basar un análisis sociológico completo en términos de "conceptualizaciones"?

Mostraremos que el argumento de Winch sobre la naturaleza conceptual de la sociedad es relativista, insostenible y en consecuencia erróneo. Si una teoría epistemológica o social - que se origina en la forma de nuestra vida y en la forma en que conceptualizamos la sociedad - presenta errores e imperfecciones, entonces el conocimiento que producimos dentro de nuestras teorías está cargado de los mismos errores. Desde el momento en que Winch no analiza los fenómenos basándose en criterios sociológicos sino lingüístico-culturales, el escritor inglés será condenado a flotar para siempre en una realidad liminal y marginal que está meramente connotativa, implícita y no revelada, ya que no podría decidir sobre la validez o no validez de sus criterios.

Más allá del problema de los criterios, aquí se pone en duda el idealismo de Winch. Incluso, para los propósitos de nuestra discusión, aceptamos que los fenómenos sociales dependen o consisten en la acción humana intencional, de modo que la referencia a creencias y otras "cosas" intelectuales o conceptuales será necesaria para una explicación social adecuada, pero no será suficiente, incluso cuando la causa del fenómeno es en sí misma conceptual. Para tal acción humana siempre habrá un aspecto material o extralingüístico en juego, de modo que tanto un fenómeno social como una acción humana no serán (o no podrán ser) reducidos falazmente a su componente conceptual o causa intelectual.

Por supuesto, no podemos estar en desacuerdo con Winch y negar el hecho de que los conceptos y las ideas son la característica distintiva de la sociedad (por lo tanto, de las ciencias sociales), pero no podemos aceptar que las "cosas" intelectuales puedan describir exhaustivamente nuestra sociedad. Por ejemplo, una guerra no tiene lugar sólo en la tele (como irónicamente, una vez, escribió Baudrillard) o en las oficinas diplomáticas y políticas, sino sobre todo en el campo de batalla entre edificios derrumbados, miles de muertos, ricos complejos industriales militares, recursos de energía, hambre y pobreza.

Después de tal ejemplo, es natural que un sociólogo realista reaccione ante las restrictivas herramientas interpretativas y explicativas que ofrece la lingüistificación de la realidad en la filosofía de Winch. La filosofía hermenéutica de Winch, heredada de Wittgenstein, no puede ni quiere iluminar los mecanismos de génesis de los fenómenos que describimos y analizamos, dentro de la realidad misma. En particular, la hermenéutica lingüística de Winch tomó un giro más conservador que la de su mentor, ya que no logró demostrar cómo el orden natural de las cosas está entrelazado con la ideología (y discurso o narrativa) de los más poderosos y cómo la establecen como la ideología más dominante o el orden vigente de la razón en la sociedad. La ausencia de cualquier análisis de la ideología, que pertenece a la esfera de las ideas, el lenguaje y el discurso, está ausente en la obra de Winch. Esto sucede, como decíamos, porque el escritor inglés no puede ver el entrelazamiento de materia, acción e ideas, pero tampoco puede distinguir (por falta de criterio o de metalenguaje) entre verdad e ideología. Si aceptamos que las sociedades operan dentro de un amplio marco de lucha ideológica (de Marx hasta Gramsci y Laclau) por la hegemonía, entonces el análisis de la ideología (que pasa por el lenguaje) requiere el uso de criterios analíticos que no están disponibles ni para la sociedad ni para la sociología.

Está claro que la incapacidad de Winch para abordar tales cuestiones se debe esencialmente no a la lingüistificación de su análisis sino al uso unidimensional del concepto de acción que se debe básicamente a la influencia de Weber. A las ciencias sociales no sólo les interesan las acciones sociales sino también las condiciones y relaciones de los agentes o estructuras. Las ciencias sociales son inmensamente receptivas a acciones que son prácticas o creativas y no sólo simbólicas o rutinarias siguiendo reglas. Una acción creativa como componer/construir (no sólo, 'hacer') posee una causa material que se hace en el presente pero que tiene su base en aspectos materiales de la sociedad que fueron creados en el pasado sin nuestro conocimiento o conciencia. Entonces inferimos que las condiciones de la sociedad no son las condiciones de la expresión lingüística del ser humano y las ciencias sociales siempre y necesariamente tienen que aclarar los aspectos naturales, causales, empíricos, prácticos y morales que consisten la sociedad.

Aunque la expresión "los aspectos naturales y causales" podrían sonar hostil a los oídos de Winch, ya que son responsables de la refundición entre ciencia y positivismo, sin embargo, el uso de "reglas" en la obra de Winch (1990: 91-94) tiene la misma función que el método supuestamente prohibido de positivismo, a saber: "predicción". Más específicamente, el escritor inglés cree que los conceptos utilizados por un observador "O" (un científico social) para comprender y predecir de manera inteligible las decisiones y el comportamiento de un agente "N" se consideran incompatibles con conceptos fundamentales para la actividad predicción natural y científica. Pero esto se puede lograr con el mismo y mejor resultado con el conocimiento que el "O" adquiriera al observar cómo el "N" sigue las reglas. Por lo tanto, Winch cree que, cuando un observador no logra predecir las decisiones del agente "N", este no significa que el "O" haya cometido un error en sus cálculos. Esto es diferente, dice Winch (ibid.: 91), de las predicciones en las ciencias naturales donde una predicción falsificada siempre implica una especie de error.

Pero aquí nos enfrentamos a una suposición paradójica y contradictoria. La paradoja reside en el hecho de que mientras que se desea excluir del ámbito social la noción de la predicción en el sentido que adquiere en el caso de las ciencias naturales, Winch desea también que sea permisible una clase de predicción aplicable en el dominio de las ciencias sociales. Aquí otra vez, el concepto de "seguir una regla" toma un lugar axial en su exigencia de que si uno sabe la regla que alguien sigue puede predecir, en un gran número de ocasiones, que hará en ciertas circunstancias (ibid.: 92). Winch está convencido de que elude el problema de la determinación, puesto que el concepto de la regla proporciona al científico social una gama de alternativas posibles que el agente tiene a su disposición cuando realiza una acción. Realmente, es apropiándose de esta gama de acciones posibles como el científico social puede, supuestamente, alcanzar el entendimiento de la función de las reglas en la sociedad. Creo que esto resulta un esfuerzo típico que permite un cierto espacio para el sujeto, sin embargo, deja sin contestar la pregunta de cómo se establecen las reglas que gobiernan la conducta del sujeto. A. MacIntyre (1970: 115) sugiere abiertamente que el argumento de Winch sobre la predicción, si fuera correcto, refuerza su argumentación sobre las diferencias entre las ciencias naturales y las sociales, desde el momento en que supone una negación de la simetría entre la explicación y la predicción que se sostiene en las ciencias naturales.

Para refutar la argumentación de Winch, MacIntyre elabora un modelo de dos etapas que en su opinión representa las ideas de Winch sobre el entendimiento y la explicación en las ciencias sociales. En la primera etapa, una acción se hace inteligible como resultado de los motivos, razones y las decisiones, mientras que, en una segunda etapa, la colocación de los motivos ya mencionados, las razones y las decisiones dentro del contexto de las reglas de una forma dada de vida social transforman la acción en una cuestión más inteligible.

MacIntyre entonces sugiere ese contraste de Winch entre la explicación en términos de causas y de explicaciones en términos de razones. Además, establece que tal contraste que hace incompatibles los casos de actuación por la razón y de comportamiento desde una causa, no es sino el corolario inevitable de una concepción simplista de la acción social que atribuye una razón única como el motivo del agente para realizar una acción (ibid.: 116). Tomando en consideración los casos más complejos, tales como la multiplicidad de razones posibles con las que el agente puede contar para realizar una acción o la omisión del funcionamiento de una acción por uno de dos agentes cuyas razones son las mismas para realizarlo, llega a la conclusión de que la posesión de una razón dada por el agente "puede ser un estado de hechos identificable independientemente del acontecimiento que es la realización de la acción por parte del agente" (ibid.: 117).

Es en este terreno donde considera la posesión de una razón por un agente como un elemento de tipo conveniente para figurar como una causa o un efecto de manera que preguntar si era la razón del agente la que lo empujó a actuar equivalga a preguntar una cuestión causal, de la que depende qué generalizaciones causales hemos podido establecer (ibid.: 117). MacIntyre está entonces convencido de que su argumento funciona por lo menos al poner en duda la exigencia de Winch de que el entendimiento y la explicación causal tienen sujetos y materias exclusivas mutuos (ibid.: 118). Llegados a este punto de mi exposición, quisiera señalar que, aunque el argumento de MacIntyre aclara la identificación que hace Winch entre la verdad científica y la ideología, comete un error en cuanto: (1) El concepto de Winch de la regla no explica la razón como MacIntyre advierte sino que explica el concepto del sentido. (2) Aunque MacIntyre reconoce el problema de Winch de que la ciencia social no se refiere solamente a las acciones, no puede aprehenderla con suficiente claridad teórica. En ese punto conviene apuntar que MacIntyre está convencido de que los científicos sociales se ocupan de las causas y los efectos que no son empleados, teniendo relaciones de cambio social, cuyas descripciones tienen un carácter lógico salvo en las descripciones de la acción (MacIntyre 1970: 123).

Pasemos ahora a realizar una crítica de Winch y desarrollar con mayor profundidad los argumentos de MacIntyre sobre las acciones y la praxis. El problema principal de la hermenéutica es que se obsesiona limitando "el hacer" a "el decir" y "el escuchar" y pasa por alto los aspectos materiales de la acción social, así como los aspectos de la estructura social, las habilidades y capacidades empleadas en la interacción social. En otras palabras, el aspecto hermenéutico de crear sentidos deja fuera la parte empírica del análisis social, imprescindible para cualquier ciencia social con objetivos prácticos. Lo que podemos decir de esta insuficiencia epistemológica de la hermenéutica es que resulta un producto de sus premisas ontológicas, puesto que el sujeto-materia de

la ciencia social se constituye a propósito de los agentes que conceptualizan sus condiciones de existencia, la explicación debe lograrse mediante el entendimiento de sus conceptualizaciones.

Ahora quisiera analizar mejor la exigencia de Winch de que en la medida que la conducta humana en su totalidad se considera significativa (*meaningful behaviour*), se debe también considerar gobernada por la regla (Winch 1990: 52), con respecto a los problemas metodológicos que genera. Realmente, es debido a esta identificación de la acción significativa (*meaningful action*) con las reglas socialmente construidas que supuestamente la originan, por lo que Winch insiste en que la introducción de conceptos técnicos en las ciencias sociales debe definirse en función de los conceptos arraigados en las prácticas de las sociedades bajo estudio (Winch 1990: 89-91). Winch ofrece el siguiente ejemplo: un psicoanalista que desea explicar la neurosis entre los "isleños de Trobriand" carecería de legitimidad si aplicase de una manera directa los conceptos desarrollados por Freud, porque son apropiados solamente para tratar a las sociedades modernas. De hecho, tendría que modificar los conceptos de la teoría freudiana para hacerlos aplicables a la nueva situación a la que se enfrenta (Winch 1990: 90). En cualquier caso, la afirmación de que cualquier clase de conducta significativa está gobernada por reglas pone al descubierto la pregunta de si aquellos que participan en una forma de vida son capaces de comprender las reglas que determinan supuestamente su conducta, un problema que Winch hereda directamente de Wittgenstein (Trigg 1985: 63).

Lo que falta en Winch es la idea de que, por un lado, la conducta puede estar gobernada por reglas sin ser intencional, mientras que, por otro lado, no todas las conductas intencionales están gobernadas por reglas. En lo que concierne a la primera parte de la discusión, Winch introduce bajo la categoría de la conducta social gobernada por reglas, casos donde, aunque el agente no actúa por una razón, su acción todavía tiene un sentido definido que es el conocimiento del agente de la "relación simbólica" entre lo que está haciendo (por ejemplo, votando al PSOE) y el resultado futuro de su acción (por ejemplo, el PSOE llega al poder después de las elecciones). Pero pensemos en este mismo ejemplo de forma absolutamente diferente: en caso de que el agente votara porque era obligatorio hacerlo y votó al PSOE echándolo a cara o cruz, entonces su acción no se puede describir como dar un voto al PSOE. En otras palabras, su acción no es intencional siguiendo la descripción de "votar al PSOE". Por tanto, podríamos decir que en este caso Winch se equivoca.

Esto seguramente se deriva del uso excesivo del concepto no-categorizado adecuadamente (por parte de Winch) de las "reglas". No todo comportamiento intencional está impulsado o gobernado por reglas. No hay distinción entre diferentes tipos de compromiso con las reglas. Además, como hemos mostrado, Winch ignora los temas de poder o cumplimiento de las reglas. Aunque su teoría es capaz de mostrar la forma correcta o incorrecta de "seguir una regla", no nos explica qué hace que esta aplicación de la regla sea lo que realmente es porque el significado y sentido de una

acción no es equivalente a su ocurrencia. La posibilidad de un conocimiento (epistémico o tácito) no garantiza el nuestro conocimiento de los objetos o hechos. Por ejemplo, aunque existen muchos manuales o criterios para definir o reconocer a un científico social, nadie (ni por lo menos Winch) nos dice cómo ser uno/una de ellos/as.

Una breve crítica al enfoque fenomenológico: Schutz, Cicourel y Garfinkel

El enfoque fenomenológico del método de las ciencias sociales parte de la idea de que la arbitrariedad de los criterios e interpretaciones en que se basa la investigación podría limitarse aclarando la forma en que se construyen los elementos precientíficos que predeterminan la experiencia social, expresiva y comunicativa. Aquí nuestra discusión se refiere al proyecto de Alfred Schutz (1899-1959) y Aaron Cicourel (1928-2023), quienes se basaron en el análisis del biocosmos (*Lebenswelt*: mundo de la vida) de E. Husserl. Es precisamente el problema de la medición (*measurement*), en el campo de las ciencias sociales, lo que llevó a Cicourel a investigar la experiencia intersubjetiva, a la luz de una teoría que explica las estructuras del biocosmos que es lingüísticamente articulado, es decir: el horizonte de la precomprensión (el contexto cuasi-trascendental de la posible experiencia lingüística y intersubjetiva). Este análisis trascendental del contexto, dentro del cual los elementos de medición están vinculados a conceptos teóricos, es definido por Cicourel como una "teoría de la cultura" (Cicourel 1964). Cicourel quería desarrollar esta concepción de las estructuras del mundo cotidiano como un sistema de referencia para la conversión de las experiencias de comunicación en datos que reciben la forma de escalas de medida (Cicourel 1964: 21).

El programa de Cicourel se basa en el trabajo de A. Schutz. Schutz, a partir de los problemas planteados por Max Weber, quiso extraer la comprensión de la sociología del marco neokantiano (Rickert) y basarla en el análisis husserliano sobre el biocosmos. Schutz desarrolla, independientemente de Husserl, una forma de interpretación subjetiva. Esto implica básicamente la interpretación del significado subjetivo que tienen los propios actores en contextos sociales. Así Schutz comenzó su análisis investigando la intersubjetividad del mundo en el contexto de las interacciones diarias. Esta intersubjetividad se basa en el nexo de valores socioculturales, según los cuales los sujetos interpretan su acción. Al igual que Peter Winch, Schutz insiste en la conceptualización de lo social y la dependencia en los conceptos sobre la sociedad. Los conceptos científicos se refieren a aquellos que sostienen los actores sociales y también estos conceptos deben basarse en los esquemas interpretativos de los sujetos activos. Es decir, la conceptualización social debe responder al conocimiento que orienta e interpreta la práctica cotidiana de los actores.

Este conocimiento, que el investigador debe reconstruir, no es más que el socio-cosmos (sozialen Welt). Como dice Habermas, "Schutz habla del 'stock of knowledge at hand', del 'common sense knowledge', que llena el 'every day world'. El pre-saber transmitido en el medio del lenguaje ordinario es intersubjetivo: en él se constituye el mundo en que yo puedo adoptar la perspectiva del otro. Se compone de recetas relativas a aquello que típicamente puedo esperar en el trato con los otros y en el enfrentamiento con el entorno natural. Me orienta también acerca de la relevancia de formas de comportamiento y sucesos. Así el mundo de la vida se articula en plexos de significado culturalmente definidos y diferencialmente distribuidos" (Habermas 1983: 193).

El análisis del biocosmos social (como conocimiento que los sujetos utilizan en la práctica y acción social) define, en primer lugar, el objeto de la ciencia social interpretativa y la distingue de las ciencias empíricas que no analizan el contexto de la formación de la experiencia social. De hecho, en esta época la sociología no es consciente de esta dimensión, ya que el monopolio del positivismo y funcionalismo estructural imponía el análisis de los fenómenos sociales a gran escala. Durante este período, surgió una nueva generación de sociólogos estadounidenses como Harold Garfinkel para derrocar el orden conservador iluminando la interacción social de grupos pequeños e incorporando al lenguaje de la ciencia las interpretaciones que los actores hacen de su mundo social en la vida cotidiana. Como hemos visto, Schutz ya había recibido esta idea de Husserl, pero sólo con Garfinkel, esta idea adquirió una dimensión reflexiva radicalizada. Garfinkel abrió las puertas de las ciencias sociales a la situación acotada-limitada de la vida cotidiana.

A modo de conclusión, podemos decir que, por un lado, rompiendo el monopolio del positivismo en sociología, los fenomenólogos en la sociología lograron resaltar las cuestiones de la experiencia intersubjetiva, la formación lingüística del sujeto y la subjetividad interpretativa de los actores. Sin embargo, por otro lado, es necesario aclarar que las ciencias sociales no pueden agotarse en reflexionar sobre la construcción trascendental o lingüística del mundo social, sino que deben proceder a un análisis empírico y profundo bajo estas perspectivas hermenéuticas. Investigadores como A. Cicourel y H. Garfinkel intentaron hacer algo parecido. Pero el análisis de la constitución (estructuración) del biocosmos no puede hacerse monológicamente o mediante experimentos inspirados de la fenomenología, sino sólo a través de la participación en la interacción social (en el nivel discursivo, histórico y material). La dificultad de la fenomenología tiene sus raíces en el propio método de Husserl, que trataba del biocosmos como una estructura de subjetividad en una dimensión monológica, ideal y trascendental. Por esta razón, como en Husserl, el enfoque fenomenológico en la sociología permanece dentro de los límites del análisis de la conciencia. Este retraso analítico está detectable en las obras de Schutz y Husserl. Tanto Husserl como Schutz y Garfinkel vieron el lenguaje

como sólo uno de los diferentes sistemas de signos que posee la trascendencia y subjetividad, dentro de su capacidad representacional más amplia.

A partir de esto, para la fenomenología sociológica los sujetos producen intersubjetividad lingüística, que es una visión que reproduce a nivel metateórico una falacia cuasi-lingüística idéntica a la hermenéutica lingüística. Es más que sorprendente que ambas perspectivas compartan puntos de vista comunes sobre el lenguaje científico y la dependencia conceptual de la sociedad (como ya hemos visto en la sección anterior). Por ejemplo, para Schutz el postulado de adecuación exige que los conceptos científicos sociales "deben ser construido de tal manera que el acto humano realizado dentro el mundo de la vida sería comprensible para el propio actor y sus semejantes en términos de interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana" (Schutz 1972: 220). Para Garfinkel, la propuesta que subyace a la etnometodología "es que las actividades mediante el cual los miembros producen y gestionan los entornos de organización cotidiana son idénticos a los procedimientos de los miembros que hacen esas actividades sean responsables" (Garfinkel 1967: 1). Lo mismo ocurre con Winch que dice que el objeto de la investigación social y sus aspectos técnicos deben estar lógicamente ligados a los de la sociedad que investigamos (Winch 1990: 81). Sin embargo, la frase wittgensteiniana que la filosofía "deja todo tal como es" tiene un paralelo en la tradición fenomenológica generalmente en Husserl quien cree que la filosofía "no hace nada más que explicar el sentido que el mundo tiene para todos nosotros - un sentido que la filosofía puede descubrir, pero nunca alterar" (Husserl 1960: 177). Por lo tanto, este sentido del mundo luego se transforma y se hace eco en la máxima de Gadamer "el ser se manifiesta en el lenguaje" en sí mismo reflejando la visión de Heidegger de que "el lenguaje es la casa del ser" (*Carta sobre humanismo*).

Aunque los solipsismos latentes (ego: Schutz, grupo: Garfinkel, juego: Winch) y falacias son evidentes en ambas (lingüística, fenomenológica) perspectivas, son Gadamer y Heidegger quienes vinieron a diferenciarse y, al mismo tiempo, a reemplazar la conciencia y lenguaje natural con un metalenguaje que puede "traducir", es decir un lenguaje que puede inter-entenderse y reflexionar sobre el mundo.

La perspectiva hermenéutica de Gadamer

En contraste con el objetivismo de la teoría hermenéutica de Dilthey, Gadamer propone un enfoque filosófico que establece explícitamente dos afirmaciones rectoras básicas: este enfoque hermenéutico (1) debe ser ontológico y (2) debe tener una orientación universal. Con el término hermenéutica ontológica, se coloca abiertamente sobre la mesa de la discusión filosófica la

posibilidad de una teoría de la comprensión que tendrá como núcleo la elucidación del "ser en el mundo" dentro de los límites de su finitud, mortalidad e historicidad. El objetivo y el punto de partida temático del pensamiento de Gadamer no se dirige a ejercer una crítica epistemológica del método de las "ciencias del espíritu" como en el caso de Dilthey, Weber y Winch sino sobre la cuestión básica de la ontología humana. Directamente influenciado por el pensamiento de Martin Heidegger, Gadamer abraza la idea de que estamos "arrojados al mundo" como seres que comprenden, interpretan y actúan en el mundo. En otras palabras, el proceso mismo de comprensión constituye el modo primordial de nuestro Ser. Sin embargo, la comprensión tiene un carácter universal porque es una actividad común a todos humanos y es la base de su propia vida. La hermenéutica tiene un carácter universal porque nada puede superarla y nada puede salir de su círculo. La comprensión del significado se orienta hacia las "cosas en sí" (die Sache selbst), pero nunca puede explicarlas en su totalidad. Si bien el proceso interpretativo es una incertidumbre endógena y al mismo tiempo, esta desventaja constituye su verdad. Sin embargo, la hermenéutica filosófica de Gadamer no se basa en la tradición idealista del subjetivismo (ya sea en la forma del racionalismo de Descartes o el idealismo de Berkeley) ni en los psicologismos de Dilthey, sino que se basa firmemente en el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX. Gadamer elige seguir esta ruta porque sabe epistemológicamente que la verdad ya no reside en el Ser monológico, grupal o transcendental, pero en un sujeto activo que vive en una pluralidad de tradiciones e historias.

Gadamer no sólo criticó las versiones lingüísticas de la hermenéutica antes mencionadas, sino que más bien abrió y amplió el alcance de su trabajo al rechazar incluso el método tradicional de la hermenéutica, de ahí el título de su libro: *Verdad y método (Wahrheit und Methode)*. Aunque la definición y el programa de interpretación hermenéutica de Dilthey cambiaron varios conceptos erróneos sobre la hermenéutica (relacionados con la teología o el arte), no fue suficiente en lo que respecta al proyecto de interpretación en sí mismo: su forma metodológica. Gadamer criticó y condenó la antigua separación hermenéutica entre sujeto (interpretación personal) y objeto (texto, sociedad) y defendió la visión de que nuestra comprensión del "objeto" surge de nuestra posición en una tradición histórica y este es, de hecho, nuestro vínculo. con la importancia histórica del objeto en sí (Gadamer 1975: xxi). Como dice Gadamer, en la introducción de su libro *Verdad y método* (1975: xix), "el propósito de mi investigación no es ofrecer una teoría general de la interpretación... sino descubrir lo que es común a todos los modos de comprensión y mostrar que la comprensión nunca es un comportamiento subjetivo hacia un objeto dado sino hacia él una historia efectiva, la historia de su influencia; en otras palabras, la comprensión pertenece al ser de lo comprendido".

La fuerza impulsora detrás de este proyecto gadameriano fue el lenguaje. Para Gadamer, el lenguaje no simplemente refleja el mundo o el pensamiento, pero el mismo es el medio a través del

cual se desarrolla la vida. El significado no es un objeto que se encuentra en algún lugar y aparece a través del lenguaje, sino que, por el contrario, se realiza a través de un devenir continuo de la expresión lingüística y la comprensión de una comunidad a través de la historia. Entonces la comprensión tiene un carácter intersubjetivo y no es simplemente la expresión personal de algunas expresiones subjetivas de conciencia en relación con los objetos que lo rodean.

La forma en que Gadamer intentó socavar el carácter de estos dilemas polarizados planteados por la filosofía de la conciencia es a través del examen de los prejuicios (*Vorurteile*). Más concretamente, Gadamer investiga el prejuicio de la Iluminación contra a los prejuicios. En este punto, la hermenéutica de Gadamer quiere revelar el carácter abstracto y doctrinal del concepto moderno de "reflexión". Más específicamente, la hermenéutica tradicional influida por la Ilustración y el modernismo sugirió un sujeto que trató de entender un objeto (texto, cultura) como exactamente esto fue en sí mismo. Esto significaba que el sujeto debe tener la mente lo más abierto posible, sin prejuicios y preconcepciones. Sin embargo, por el contrario, la hermenéutica gadameriana critica duramente la idea de estar libre de cualquier tipo de prejuicio y considera que el prejuicio es la condición básica de cualquier comprensión posible. Al mismo tiempo, todo entendimiento se basa en un pre-entendimiento (unos prejuicios iniciales), por eso la polarización moderna entre Razón y prejuicio es errónea. Ciertamente, Gadamer no apoya (refiriéndose a la modernidad) una vuelta al pensamiento premoderno sino la distinción y el reconocimiento de prejuicios "justificados". El interés del filósofo alemán se centra más en los prejuicios del "tipo injustificado" donde el movimiento dialéctico del entendimiento a las "cosas en sí" (*die Sache selbst*) revela la alteración que han provocado en la aproximación de la verdad.

Los prejuicios forman parte de la tradición y son el punto de partida ideal para familiarizarse interpretativamente los "significaciones y sentidos" que nos han sido transmitidos o que nos han dado a través de la tradición. La tradición no puede tener un carácter negativo sino ser el punto de partida en sí mismo de un pensamiento creativo. Aceptamos la tradición y nos apropiamos de ella redefiniéndola creativamente en un círculo interpretativo continuo donde la razón tiene un carácter sintético. En otras palabras, la tradición no es estática y "mala" como creían los pensadores de la Ilustración, sino un proceso continuo de redefinición del tiempo presente, pero sobre una base puramente práctica. La interpretación de los significados y las significaciones tradicionales implica su aplicación en un presente práctico y al mismo tiempo en un proyecto con propósito (*Entwurf*) que siempre está abierto a nuevas interpretaciones.

Pero ¿cómo funciona este ciclo interpretativo? El sujeto humano (y en consecuencia todas las sociedades en las que el sujeto pertenece) está incrustado y arrojado en el mundo (*Geworfenheit*) y al mismo tiempo está moldeado por la historia de las influencias (la historia que actúa en sí -

Wirkungsgeschichte). Cuando nosotros como sujetos intentamos comprender la historia o un texto lo que hacemos es una fusión de horizontes (Horizontverschmelzung) donde nuestra propia definición intenta percibir e incluir el horizonte del complejo conceptual ajeno (complejo de significaciones como Bedeutungen). Entonces, cuando se adopta un nuevo horizonte, se renueva la red que ya nos ha afectado. Sin embargo, esto no es sólo teórico o intelectual, sino que está relacionado con nuestras cuestiones prácticas. A través de esta idea, Gadamer logra la puesta en práctica de la filosofía hermenéutica a través del pensamiento aristotélico. La filosofía práctica de Aristóteles ayuda a Gadamer a contrastar la filosofía práctica con la reducción (o ecuación/identificación) moderna de la acción a/con la técnica. Así, Gadamer separa la lógica práctica de la técnica y destaca el sentido de una verdad práctica que está conectada con su comprensión. Entonces, Gadamer con su emblemático libro "Verdad y Método" define los pasos de una nueva interpretación en el camino del conocimiento práctico. El proceso de interpretación no apunta a un concepto abstracto e idealista de "conocimiento objetivo", sino a la practicidad de la verdad a través del razonamiento. La filosofía práctica nos ayuda a comprender mejor la historicidad del conocimiento (y de la existencia) superando el falso dilema: verdad objetiva vs relativa.

Según entendemos, la perspectiva interpretativa de Gadamer, a través de la fusión de los horizontes, intenta ir más allá de la percepción consciente de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y al mismo tiempo del carácter relacional del lenguaje. Aunque Gadamer está en última instancia atrapado en el relativismo de la interpretación, su objetivo principal era proteger la practicidad de la interpretación, pero al mismo tiempo se opone al cientificismo que ignora que la comprensión de nuestro pasado histórico se basa en el conocimiento práctico y experiencial y no en la tecnociencia científica. Aunque la Ilustración contribuyó al progreso científico y desmitificó los prejuicios tradicionales, no puede oponerse reflexivamente a la tradición que los produjo.

Pero ¿cómo se relaciona el ciclo hermenéutico con la historicidad de las sociedades? Como dijimos anteriormente, Gadamer imagina la reducción de distancias culturales (históricas) a través de la interpretación como una fusión de diferentes horizontes. Esto significa que cuando nos acercamos a una cultura extranjera (en el presente o en el pasado), intentamos incluir su horizonte en el nuestro. En el caso de la apropiación de los contenidos de nuestra propia tradición, esta función toma una forma especial. Porque el horizonte dentro del cual afrontamos el pasado histórico es en sí mismo un producto de este pasado. Por eso, en cierto modo, los contenidos de la tradición ya se comprenden antes de intentar interpretarlos. Gadamer, especialmente en su capítulo "El principio de la historia de efecto (Wirkungsgeschichte)" describe la forma en que las culturas clásicas presentan una fuerte influencia en la realidad del intérprete. En este sentido, las culturas clásicas pertenecen a la misma tradición más amplia que la del intérprete, que se reapropia de lo "clásico" y avanza aún más en su

propia tradición. Así, la apropiación (la traducción de los contenidos de la tradición) siempre tiene lugar en su contexto. En otras palabras, hay una continuidad de la tradición porque la interpretación actual del pasado le da un nuevo impulso, la desarrolla hacia el futuro. La base de la interpretación histórica en el pasado y su curso (orientación) hacia el futuro revela: (1) el elemento productivo de la investigación histórico-interpretativa y al mismo tiempo (2) la falta de fundamento de las concepciones objetivistas en las ciencias culturales e históricas.

Así que tenemos que aceptar el hecho de que esta crítica al objetivismo histórico de Gadamer es una de las principales contribuciones del filósofo alemán a la filosofía de las ciencias sociales. Es cierto que la "autorreflexión interpretativa o conciencia interpretativa" que Gadamer analiza para nosotros demuestra satisfactoriamente la necesidad de fundamentar la interpretación en una interpretación práctica que constituya el horizonte para la apropiación del pasado. El hecho de que estemos siempre obligados (a través de este horizonte "prejuiciado" o "preinterpretado") a interpretar el pasado como base de la formación de este horizonte, es la condición de un conocimiento interpretativo "objetivo". De esta manera, las narrativas histórico-culturales siempre permanecen incompletas y abiertas a futuras interpretaciones por parte de futuros investigadores.

Como enfatizamos anteriormente, notamos que Gadamer no confunde la utilidad práctica de la interpretación con la utilidad técnico-instrumental de los científicos racionalistas o empíricos porque tiene en mente una idea aristotélica del conocimiento práctico (especialmente en el capítulo: La relevancia hermenéutica de Aristóteles). y actualidad (Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles). Para Gadamer, la comprensión hermenéutica pertenece a ese particular "conocimiento práctico" que no tiene relación con la técnica. El conocimiento hermenéutico en Gadamer escapa a las categorías del conocimiento científico empírico-analítico y se extiende al campo de, para ser precisos, la idea aristotélica de "φρόνησις" (prudencia) que identifica la forma práctica en que Gadamer ve la interpretación y la comprensión. La "interpretación práctica" tiene su propia lógica que no es reducible (ni referida) a un sistema específico de reglas que no pueden ser enseñado y que incluye el conocimiento de nosotros mismos y del "otro". La "visión" aristotélica proporciona a Gadamer la base para construir la "situación interpretativa" donde el "hecho y el contacto" con el "otro" se convierten en elementos esenciales en la comprensión de un "pre-horizonte" que es histórico.

Pasemos ahora a resumir los principios más importantes de Gadamer, que usaremos para nuestra crítica de la hermenéutica: (1) La tradición no es una barrera para el entendimiento sino uno de sus elementos integrales. (2) El entendimiento no puede escapar a la historicidad de la tradición. (3) La historia y la tradición contribuyen a nuestra auto-formación y auto-entendimiento. El entendimiento tiene una dimensión irreduciblemente práctica. (4) La historia no nos pertenece a

nosotros, sino que le pertenecemos a ella. La autoconsciencia del individuo es solo una oscilación en el circuito de la vida histórica (Gadamer 1975: 245). (5) El entendimiento no es ni un ideal de la experiencia humana ni un método, sino más bien la forma original de ser el mundo (ibid.: 230). Estos principios fueron utilizados como base por Gadamer quién abordó el debate sobre el Verstehen y lo amplió hacia nuevos caminos conceptuales donde la lengua se convierte en una estructura ontológica universal y la hermenéutica se hace el principio universal del pensamiento humano. Como lo resumió el filósofo alemán en su conocida expresión del "ser que puede ser comprendido es lenguaje" (1975: 432), es decir, el lenguaje es la posibilidad-condición de la verdad. Mientras esta lengua o la comunidad lingüística constituye una conciencia efectiva histórica, esta conciencia se representa a sí misma o se manifiesta en la tradición. Por tanto, para Gadamer, la tradición es el medio en el que el sentido se crea y se transmite a través del tiempo, las acciones y las expresiones de una persona solo pueden desentrañarse correctamente dentro de este contexto. Efectivamente, esta es la gran innovación del filósofo alemán: la superación de la percepción monadológica del lenguaje. Con Gadamer, el lenguaje alcanza adquirir una nueva dimensión en que la gramática y las reglas lingüísticas cogen su historicidad en el contexto de la tradición. Dentro de la tradición se refleja la socialización humana de duración larga.

Dichos principios de la hermenéutica lograron, sin duda, crear una nueva mentalidad interpretativa y conciencia en la comunidad científica de las ciencias. Como ha demostrado Habermas (1980: 190), esta nueva conciencia hermenéutica destruyó la autocomprensión objetivista de las Geisteswissenschaften tradicionales. La revelación "de la estructura de los prejuicios" (Vorurteilsstruktur) del investigador no deja mucho espacio a ningún tipo de objetivismo. Después de la hermenéutica, la objetividad en la comprensión no puede fijarse ni resolverse mediante una abstracción de ideas preconcebidas, sino sólo mediante el contexto de la historia que conecta a los sujetos que perciben y su objeto. En segundo lugar, la conciencia hermenéutica creada ha hecho que las "ciencias sociales" sean conscientes de los problemas que surgen de la preestructuración simbólica de su objeto. En tercer lugar, este tipo de conciencia afecta (como ya señaló Husserl) la autocomprensión científicista del lenguaje científico formal puro. Esto significa que la construcción de teorías, métodos y pruebas depende de las discusiones dentro de la comunidad de científicos. En cuarto lugar, la conciencia hermenéutica de la ciencia se volvió útil para traducir información científica importante al lenguaje del "mundo de la vida" social.

Una evaluación realista de la hermenéutica gadameriana

Teniendo en cuenta los principios introductorios de Gadamer, esta sección no analizará a fondo todos los problemas de la hermenéutica Gadameriana. Aquí vamos a centrarnos solamente en la opinión de Gadamer sobre la "tradición" y en los conceptos relacionados con la "crítica", "verdad", "objetividad" y "relativismo". Mientras que los debates sobre la hermenéutica y ciencias sociales parecen a muchos escritores antiguos, no obstante, la hermenéutica continúa siendo acrítica y tiene problemas en el manejo de los conceptos de emancipación, de autoridad-poder (o en expresión de Habermas de comunicación sistemáticamente distorsionada), de materialidad social, del idealismo lingüístico y relativismo.

En este punto, empezamos con la contribución más importante de Gadamer: su crítica radical al objetivismo de las ciencias históricas. Sin embargo, creemos que este punto es, al mismo tiempo, uno de lo más débiles en el proyecto hermenéutico del escritor alemán. Aunque Gadamer tiene razón al criticar el objetivismo de las ciencias históricas, su error se encuentra, no obstante, (también señalado por Habermas 1983: 277-306) en que la crítica justa del objetivismo lo llevó a abandonar cualquier pretensión de un conocimiento metódico, excluyendo de antemano cualquier posibilidad de combinar ciencia empírica y hermenéutica. Otra posición problemática de Gadamer está relacionada con el hecho de que el filósofo alemán resta importancia al poder de la "reflexión hermenéutica" porque cree que la conciencia humana/histórica no tiene influencia en la tradición cultural. Por un lado, Gadamer habla de revelar el mecanismo de prejuicios y creencias que forman el horizonte de nuestras interpretaciones, pero no nos explica cuáles son las consecuencias para esos mismos prejuicios y creencias. Gadamer no logra equilibrar, por ejemplo, la relativización de las interpretaciones y el poder absoluto de la tradición (el carácter regulador que tiene).

Pero ¿cómo entró el relativismo en la metodología interpretativa del filósofo alemán? Como decíamos, Gadamer añadió a los niveles de autorreflexión del lenguaje de Winch y Wittgenstein un tercero inspirado en Dilthey: el nivel histórico. La tradición, como proceso continuo de restauración de la unidad del pasado y del presente, a través de la traducción e interpretación de contenidos culturales, es la que abraza todas las gramáticas individuales de las lenguas y las asimila. Esta idea de un "devenir ontológico" (más allá de los solipsismos de otras teorías hermenéuticas), es decir, el proceso de tradición que define la forma de "Ser" en la historia. Sin embargo, Gadamer otorga una dimensión altamente relativista a su metodología interpretativa. Si la interpretación de la tradición no sigue ninguna lógica, no conoce criterios e hitos que indiquen un rumbo racional, entonces la reflexión interpretativa se agota en la constatación de que estamos expuestos a un acontecimiento,

donde las condiciones de racionalidad cambian, incluso irracionalmente, según el tiempo, el espacio, la estación y la cultura.

Pero ¿cuál es la principal causa y base de este relativismo irracional? Es absolutamente obvio que Gadamer cae en una falacia cultural-lingüística donde reduce la tradición, la cultura y la lengua al principio absoluto que determina la vida social. Por el contrario, no quiere ver que el lenguaje y la historia como tradición dependan de procesos sociales, que no sólo tienen poder normativo, sino que tienen profundas causas materiales y físicas (compulsiones, obstáculos estructurales, dependencias). Gadamer no logra comprender que la relación objetiva a través de la cual se puede concebir la sociedad y la acción social está constituida por el lenguaje, el trabajo y la dominación al mismo tiempo. La acción social no se agota en la dimensión del significado simbólicamente entregado (dentro de la historia) y preinterpretado. El significado dado y preinterpretado está determinado por las compulsiones ejercidas por la naturaleza externa e interna, es decir, por la necesidad de reproducción material de la vida, a través del trabajo socialmente organizado, y la necesidad de represión de los impulsos, a través de la imposición de ciertas condiciones sociales. relaciones de poder.

La insuficiencia de una sociología comprensiva, que absolutiza el significado del significado expresado lingüísticamente, nos lleva a la conclusión de que la hermenéutica como método y perspectiva epistemológica no es capaz de darnos una imagen completa de la sociedad como (creemos) que lo hace una filosofía realista de la ciencia. El realismo tiene la ventaja de poder captar y analizar sus redes de vida y organización social, bajo la doble perspectiva de su significado subjetivamente asignado y objetivo. La orientación del realismo lo hace capaz de comprender elementos no culturales, que entran en la acción social sin ser tematizados (reducidos) como tales de la tradición cultural, como también lo hace capaz de criticar la sociedad, en el contexto de cualquier entrega.

Sin embargo, no debemos olvidar fácilmente que la obsesión de Gadamer con el poder de la tradición (incluso como historicidad) tiene un tono obviamente romántico-conservador. La comprensión de la estructura de los prejuicios (*Vorurteilsstruktur*), que está en la base de la reflexión hermenéutica (*reflektion*), no es suficiente por sí sola. La Ilustración y todo el proyecto de la modernidad partieron precisamente del cuestionamiento de la tradición que se basaba en el miedo, en la dominación y la imposición del poder y no en el acuerdo racional de todos los miembros/ciudadanos de la sociedad. Este concepto crítico de la Ilustración (pero también todas las filosofías críticas arraigadas en la Ilustración) siempre trasciende el dogmatismo de cualquier tradición, incluso la "fe en la Palabra" de la Ilustración, y apunta a la revelación crítica de las connotaciones ideológicas y la realización de la idea de libertad.

Observando otra vez el tema de tradición, como estrepitosamente importante, es fácil detectar que lo que falta en la visión gadameriana es un punto permanente de autocrítica y un círculo autorreflexivo. Puede detectarse en ella la inexistencia de un terreno independiente (un punto de Arquímedes) desde el que criticar la tradición y, por tanto, no se puede salir de esa tradición. Ésta fue una de las críticas principales hechas por Habermas, especialmente la dicotomía entre la tradición y nuestra apropiación reflexiva de ésta. Lo que intentaba Gadamer, como alumno aventajado de Heidegger, era afirmar que no existe ningún lenguaje que nos permita caminar más allá de sus límites para considerar cómo es la realidad o cómo debe constituirse. Esto implica que cuando se descubre una discrepancia entre el sentido previsto y el pronunciado, el sentido previsto se debe interpretar dentro del sistema cultural dado de la tradición en curso. El consenso de una tradición proporciona los estándares desde los que se debe entender el sentido experimentado. Según Gadamer, todas las preguntas teóricas y prácticas admiten la verdad dentro de los términos de una tradición dada.

Lo que cualquiera puede obviamente descubrir en las palabras de Gadamer es su aceptación no crítica del consenso subyacente de la tradición. En primer lugar, es más que evidente el conservadurismo político de Gadamer, así como la naturaleza acrítica e irradical de su filosofía hermenéutica. En segundo lugar, Gadamer no logra llegar a los conceptos que nos enseñaron Kant y Nietzsche, a saber: cualquier clase de conversación (física o metafísica) es también una conversación (relación) de coerción. Gadamer eludió la oposición fundamental entre poder y razón, además de no revelar las fuentes de la dominación en la historia de la tradición y de la cultura. La tradición no puede ser autosuficiente ni concreta y dependerá siempre de otros procesos sociales o materiales. Por lo tanto, la acción social se constituye no sólo por la lengua sino también formada por el constreñimiento de las condiciones materiales. El hecho de que los procesos interpretativos son una parte significativa de lo que sucede en el mundo social y que nuestro acceso al mundo social se realiza necesariamente vía nuestra comprensión de estos procesos interpretativos, no significa que esto sea todo lo que existe o puede conocerse como existente. En otras palabras, aquí tenemos otro reduccionismo lingüístico, o lo que Bhaskar llama "linguistic fallacy" por ejemplo, el análisis de las declaraciones sobre el ser en términos de declaraciones sobre nuestro/su (del ser) lenguaje.

Por supuesto, Gadamer ha rechazado las críticas ya mencionadas sobre su idealismo lingüístico, diciendo que el mundo de los sentidos y del lenguaje no determina la vida de la sociedad, sino que actúa como un espejo que refleja todo lo que existe (1975: 311), o, en otras palabras: "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". Mientras que, Gadamer tiene razón al señalar la retórica de Habermas, con todo cuando Habermas habla del lenguaje, también implica su trabajo anterior sobre el psicoanálisis y las manipulaciones que el psicoanálisis intenta descifrar (por ejemplo, acciones oníricas, parapráticas racionalizadas y desplazamientos del sentido). Así, la implicación

psicoanalítica de Habermas emerge del último capítulo de su libro *Sobre la lógica de las ciencias sociales* donde escribe que el análisis del lenguaje que descifra las interpretaciones reprimidas como motivos inconscientes va más allá de la dimensión del sentido subjetivamente intencionado y de la tradición cultural (1988: 185). Esta aclaración hecha por Habermas tan relevante en nuestra crítica de la hermenéutica y amplía nuestra agenda futura de dos modos.

(1) Primero, nos damos cuenta de que el dominio del lenguaje o de la pseudo-comunicación no se debe confinar solamente a los individuos (que son una debilidad ontológica del psicoanálisis), sino que debe relacionarse con los sistemas sociales más amplios en los que se requiere algo más que la hermenéutica para explicar su funcionamiento y posibilidades. Habermas ha trabajado ya en esta dirección mediante la teoría de la competencia y de la acción comunicativa. (2) En segundo lugar, si deseamos transcender a Habermas, tenemos que demostrar que el problema de la teoría hermenéutica no es justamente que la comunicación se pueda distorsionar sistemáticamente por influencias causales ajenas, sino el hecho de que la comunicación lingüística es en todas sus formas parte de los procesos sociales más generales, que no se deben reducir a la comunicación solamente. En otras palabras, que no deberíamos cometer lo que podría llamarse, una "falacia comunicativa".

Para hablar más allá de la comunicación tal y como la concibe Habermas, debemos pensar en la sustitución de Gadamer de la "fusión dialógica" por la inmersión interpretativa y lingüística. Debemos observar el conservadurismo teórico de Gadamer donde su método de *verstehen*: (1) propone el cambio, pero no el desarrollo, (2) dispersa pero no transforma los horizontes, (3) proporciona círculos de interpretación, pero no del progreso, y (4) remarca el lenguaje, pero no las influencias causales ajenas ni las condiciones materiales de la sociedad.

Por tanto, la herejía hermenéutica de Gadamer no soluciona las consecuencias de la conexión del ser social y de su lenguaje-pensamiento (mente, razones, intenciones, intereses o discursos). La conexión gadameriana de "Sujeto-Lenguaje" contiene un doble callejón sin salida: tanto hacia el absolutismo como hacia el relativismo. Si señalamos las consecuencias de este doble callejón sin salida, veremos: (1) Conservadurismo o absolutismo teórico, (2) un tipo de auto-autenticidad y perpetuación de las malas tradiciones debidas a la inexistente crítica de la autoridad y poder, (3) relativismo del juicio y relativismo lingüístico, (4) el colapso de los aspectos extralingüísticos de la vida social (materialidad).

Especialmente los números (3) y (4), apuntados supra, son defectos crónicos de la tradición hermenéutica, que descansan en su incapacidad de sostener las condiciones necesarias para una crítica no-idealista de las ideas. En resumen, la hermenéutica fracasa cuando trata: (1) La posibilidad de una corregibilidad racional (anti-relativismo) y (2) la posibilidad de una causalidad no-ideacional. La

posibilidad de (1) está ausente de la teoría de Gadamer porque no hace ninguna referencia a la noción del sentido del objeto significativo para el sujeto (o para la cultura) que produjo estos sentidos. Entonces, su teoría tiene dificultades, en general, para sostener cualquier noción de suficiencia (corrección) para las interpretaciones. En Gadamer falta el concepto de "referencia" a las "intenciones de los hablantes" y, por lo tanto, se desliza hacia un "relativismo del juicio" en el cual la noción de corregibilidad y de suficiencia de interpretaciones es inválida y no puede ser mantenida. Pero, el hecho de que debamos hablar de la eliminación de Gadamer de las intenciones del hablante no significa que caigamos nuevamente dentro del logocentrismo derridano, porque las intenciones de los hablantes no deben ser objeto de nuestro análisis sino una referencia a ellos (en nuestro lenguaje). Esta referencia se debe acompañar siempre de una crítica: ya sea autorreflexiva o emancipadora puesto que puede explicarse la necesidad de ideas falsas.

La posibilidad de (2) supra, está ausente también del círculo de Gadamer. La posibilidad de una causalidad no-ideacional debe unirse a una "crítica explicativa", que empujará la explicación más allá de un intercambio simplemente semántico o indicativo de sentidos. Esta crítica explicativa tiene que fijar la posibilidad de una crítica en un contexto material. Los científicos sociales deben aclarar que las interpretaciones se fijan siempre y en todas partes en un punto de cruce entre diferentes intereses prácticos en la transformación material de la naturaleza. Además, parece que hasta ahora ningún filósofo de la ciencia (ni siquiera Habermas, el crítico más duro de Gadamer) ha logrado resolver el problema del lugar de la transformación material de la naturaleza en su filosofía de la ciencia social. Este problema junto con la asociación errónea entre naturalismo y positivismo será el centro de mi atención en la conclusión que sigue.

Una evaluación realista general del enfoque hermenéutico

En primer lugar, vamos a enumerar los logros hechos por la tradición hermenéutica que debemos asumir como indiscutibles y más allá de cualquier crítica. La hermenéutica logró hacer referencia a:

- (1) El carácter pre-interpretado de la realidad social (estamos inmersos y enlazados a nuestros contextos socio-históricos y, por lo tanto, la conciencia hermenéutica ayuda a las ciencias sociales a darse cuenta de la pre-estructuración simbólica de sus entes).
- (2) El carácter no apriorístico de la investigación social (la reflexión, el diálogo y el acuerdo comunicativo en nuevos dilemas es un procedimiento esencial para la investigación científica).

- (3) El carácter indicativo de las expresiones usadas por toda la gente en la vida y en la ciencia.
- (4) La destrucción del mito del científico, del hombre y de la sociedad neutral, objetiva e imparcial (la conciencia hermenéutica destruyó el autoentendimiento objetivista de la tradicional Geisteswissenschaften).
- (5) El autoentendimiento de las ciencias depende de las discusiones científicas y de las convenciones lingüísticas.

Como perspectiva y enfoque filosófico, se ha determinado y especificado históricamente contra cualquier forma de positivismo (empirismo, conductismo, racionalismo) al establecer y colocar en el debate epistemológico una estricta dicotomía entre las ciencias naturales y las ciencias humanas/sociales/culturales. Este dualismo demuestra y refleja vívidamente una supuesta diferencia en sus objetos de estudio (una metodología y una ontología diferentes). Según la hermenéutica, el objeto de estudio de las ciencias sociales es incomparable y particularmente significativo, reflexivo, autoconsciente, conceptual, expresivo y normativo en contraste con los objetos naturales que son repetitivos, irreflexivos, inconscientes y mecánicos. Por tanto, según la hermenéutica, el objetivo central y pivotante de las ciencias sociales/humanas debe ser descifrar, interpretar y dilucidar el significado de su objeto de estudio y al mismo tiempo, delinear sus asociaciones conceptuales ya sea por inmersión, empatía (Dilthey), formas de vida, reglas (Winch), o por diálogo y fusión de horizontes (Gadamer).

Aunque la interpretación es una forma de descubrir una nueva realidad detrás de un fenómeno social, no es la única forma de validarlo. Aunque la interpretación es definitivamente una herramienta en el contexto del descubrimiento científico, no es la mejor en el contexto de la justificación (a propósito, evitamos los términos: confirmación o falsificación). Esto significa que ya sea que a interpretación tome la forma de un análisis empático (otras mentes) o un análisis interpretativo de acciones, relaciones y culturas intencionales, siempre será necesario un tipo de prueba pública abierta a la argumentación científica, pública y racional. Por ejemplo, por supuesto, la ejecución de varios análisis electorales o probar hipótesis de factores políticas a través de diversos métodos estadísticos puede formar una especie de prueba objetiva, sin embargo, esta prueba no nos informa sobre el significado del acto político, la comprensión del votante sobre el voto y la participación política en un sistema más amplio de normas y reglas. Por lo tanto, lo que es cierto para la votación es igualmente cierto para toda la gama de acciones, relaciones y culturas intencionales que son los objetos de las ciencias sociales.

Pero ¿qué pasa con la causalidad? ¿Cómo se afectan todos estos entre sí? ¿Existen leyes que determinan los efectos?

Por supuesto, un científico necesita conocer el significado del voto o de la participación política, pero la hermenéutica de un significado político por sí sola no es suficiente (para el científico) para saber cómo (las condiciones y las causas) y por qué (las razones) el fenómeno de la participación se realiza integralmente de esta manera en un contexto o sistema sociopolítico particular. En otras palabras, cuando los científicos sociales investigan cómo surgen las estructuras, mecanismos, reglas, creencias y valores sociales en un contexto social, entonces estos científicos investigan cuestiones causales cuyas respuestas requieren una investigación que debe ir más allá de la comprensión de los actores sociales. Un análisis hermenéutico no es suficiente. Especialmente, cuando investigamos sistemas socioeconómicos y políticos grandes o complicados, como el mercado financiero global, las patologías del capitalismo, la desigualdad o las relaciones internacionales, entonces necesitamos algo más que interpretaciones. Es bastante posible que incluso los científicos o los actores sociales ni siquiera sean conscientes de los mecanismos o procesos profundos que subyacen al funcionamiento de sistemas tan complejos y enormes.

Todos los científicos que siguen métodos interpretativos no pueden decir muchas cosas sobre las estructuras sociales inobservables que están constituidas por los poderes causales (que, cuando se ejercen, se manifiestan) de las instituciones, relaciones y acciones sociales. Por el contrario, una filosofía realista de las ciencias sociales cree que los científicos sociales deben tener las herramientas adecuadas para investigar los mecanismos de las consecuencias imprevistas de las acciones o relaciones sociales (por ejemplo, las consecuencias de una pandemia o guerra sobre la inflación, las tasas de interés, préstamos, ahorro, precios, distribución, consumo y producción).

Para el enfoque interpretativo, las acciones o fenómenos antes mencionados no pueden explicarse causalmente sino sólo entenderse y comprenderse porque este método pertenece a las ciencias naturales. Como hemos demostrado repetidamente (es uno de los principales argumentos de la tesis), este pensamiento metodológico (y epistemológico) dicotómico y dualista tiene sus huellas en Kant, cuyo realismo empírico negó espacio a la ciencia y permitió a través de su espacio nouménico algunos compromisos religiosos, despejando el camino hacia una hermenéutica antinaturalista. Sin embargo, en manos de Dilthey, Rickert y Weber, esta distinción entre naturaleza y espíritu tomó otras formas, como naturaleza versus humanidad, sentido versus inteligencia, nomológico versus ideográfico y, finalmente, Erklären versus Verstehen. Como vimos, algunos de ellos eran pensadores sintéticos (de término medio) como Weber (y menos Habermas) que fusionaban empirismo e interpretación y otros eran dualistas como Winch y Gadamer que creían que la realidad natural es irrelevante para la realidad social.

Aunque este dualismo perpetuo tiene su raíz principal en Kant, parece que el empirismo de Hume es más decisivo ya que es responsable de la hegemonía positivista que creó una visión

estereotipada y errónea de lo que hace exactamente la ciencia. De esta manera, la visión hegemónica del positivismo se estableció como la visión del mundo correcta. Por lo tanto, la hermenéutica surgió como la reacción romántica a esta visión mal entendida de la ciencia. Sin embargo, los filósofos interpretativistas no limitaron su papel como pensadores reaccionarios al naturalismo, sino que dieron la explicación positivista de la ciencia por descontado. En particular, los escritores interpretativistas tomaron en serio el criterio perceptual positivista/empirista para adscribir la realidad e identificaron las regularidades empíricas como leyes causales. Al aceptar esta visión positivista, los filósofos interpretativistas caen de manera similar en la misma trampa al asimilar o identificar la epistemología con una ontología que también era empírica y actualista (no profundamente estructural y profunda). Esto es lo que Roy Bhaskar ha llamado "falacia epistémica", que considera la realidad como aquello que se conoce (real es lo que conocemos). Sin embargo, el problema de la hermenéutica es que la falacia epistémica aparece como la falacia lingüística, según la cual los límites del lenguaje son los límites del mundo (Wittgenstein, Winch, Gadamer).

Aunque nuestra visión realista está de acuerdo con la naturaleza conceptual y preinterpretada de la realidad social que propone la hermenéutica, pero el realismo apoya adicionalmente la existencia de leyes causales profundas y la importancia de la explicación causal en la interpretación de la realidad social junto con una visión crítica, reconstructiva y emancipadora de la sociedad (aquí estamos de acuerdo con Habermas y Honneth). La identificación unidimensional del ser social con la interpretación de la hermenéutica debe ser rechazada basándose en que todas las conceptualizaciones son corregibles y que el ser social tiene una dimensión material irreductible, tanto en el sentido físico (cuerpos humanos y animales, geografía, naturaleza, medio ambiente y recursos) y en el sentido de otras causas materiales (estructuras sociales, instituciones). También hemos explicado cómo el determinismo conceptual y el reduccionismo lingüístico de la hermenéutica provocan un individualismo metodológico y sociológico: esto significa que los conceptos teóricos o las propias comprensiones de las personas sobre lo que hacen en sus actividades no agotan ni constituyen la esfera social. La sociedad es algo más que esto. El conceptualismo de la hermenéutica ignora los aspectos materiales de la sociedad, las causas inconscientes, las consecuencias no deseadas y el conocimiento tácito, además de que este conceptualismo hace que las ciencias sociales sean neutrales o indiferentes a las prácticas sociales o las relaciones de poder. Al mismo tiempo, la hermenéutica parece reflejar a su enemigo (positivismo): los hechos empíricos de los positivistas son iguales a las interpretaciones empíricas de los filósofos interpretativistas. Del mismo modo, la ontología hermenéutica de las acciones (informada por conceptos: Weber o Winch) es el reflejo de la ontología de eventos, regularidades y predicciones del positivismo. Hemos demostrado esto describiendo cómo Winch usó su "regla" como mecanismo predictivo.

En conclusión, tenemos que estar de acuerdo en que la hermenéutica proporciona una buena heurística inicial para comprender "qué es pensar" en el modo de la realidad social, aunque sólo cuando la hermenéutica se combina con conceptos relacionados con la materialidad social, las estructuras sociales (en su complejidad y profundidad), los mecanismos de poder, la transformación agencial (la interacción dialéctica con los procesos e instituciones sociales) y las razones (sobre las que se actúa) como causas sociales, entonces la hermenéutica puede ser considerada, sin reservas, como un complementario excelente a una ciencia realista y emancipadora.

CAPÍTULO 3. Marxismo, conocimiento y crítica en la filosofía de las ciencias sociales

Introducción

Nuestro análisis en los capítulos anteriores se centró en las dos dimensiones paralelas (y a menudo contradictorias) de las ciencias sociales a medida que se desarrollaron a partir de los estudios naturales y humanísticos. Sin embargo, en esta parte profundizaremos en una tercera dimensión del tema que, durante los dos últimos siglos, entró en abierta confrontación con las dos filosofías antes mencionadas, sin ocultar realmente su afinidad filosófica con la tradición hermenéutica y la filosofía alemana (continental) en general. Está claro que estamos hablando del lado marxista del análisis social que, contra el cientificismo y la interpretación individualista, sitúa en el centro de su interés el concepto de crítica con el objetivo de la transformación y evolución de la sociedad humana. Entonces, la crítica científica y social tiene simultáneamente como premisa el cambio del orden establecido y la emancipación de la sociedad a través de su mayor conciencia y autoconciencia. Para el pensamiento marxista, la separación artificial entre el científico, el intelectual y el profesional no puede aceptarse porque el conocimiento nunca podría separarse de la participación política y la lucha por la liberación. El conocimiento y la ciencia no sólo están relacionados con la realidad externa que se investiga y las instituciones que la sirven (estado, universidades, investigadores) sino que es, en sí mismo, un sistema cognitivo que produce valores y ética. Por tanto, no puede haber separación entre teoría y práctica. Todas estas oposiciones que el positivismo y las teorías hermenéuticas reproducen durante muchos siglos podrían coexistir e integrarse a través de una relación dialéctica. Ésta es la innovación aportada por el pensamiento marxista a través del hegelianismo: la relación dialéctica de los elementos que constituyen y componen la realidad. La misma relación dialéctica como proceso de tender puentes y sintetizar oposiciones existe entre crítica y emancipación, donde el conocimiento crítico denuncia y critica las estructuras y sistemas de dominación, mientras que la emancipación constituye la base valiosa y normativa para el cambio de la sociedad. Para comprender mejor el funcionamiento de estos conceptos en las ciencias sociales, analizaremos más a fondo la influencia de la dialéctica hegeliana como herramienta analítica y método científico para analizar la sociedad capitalista. Más adelante veremos cómo la escuela de Frankfurt desarrolló la crítica marxista desde una "crítica de la economía política" a una crítica de la ideología, el positivismo y la racionalización instrumental.

De la dialéctica y el idealismo de Hegel al protorrealismo de Marx

Kant, Hegel y Marx: de la epistemología crítica a la dialéctica como método científico social

Aunque el concepto de crítica como instrumento de análisis se hizo popular a través de Marx, sin embargo, el filósofo alemán Kant en el primer capítulo de su libro *La Crítica de la razón pura* [1781] llega a unir el racionalismo con el empirismo con el objetivo de adquirir un conocimiento en términos puros. Kant creía que una explicación científica rigurosa sólo es posible, si la conciencia teórica logra desvincularse de pensamientos metafísicos arbitrarios y engañosos. Sin experiencia, los pensamientos a priori son completamente vacíos, pero de la misma manera ni siquiera la observación de un fenómeno por sí sola puede conducir al conocimiento verdadero. Sólo a través de la conjunción y síntesis de los conceptos y la naturaleza surgirá el conocimiento científico. Las dos etapas del conocimiento son: (1) la disposición de las conexiones causales en el espacio y el tiempo y (2) el control empírico experimental de las características causales de la realidad. En otras palabras, lo que Kant llamó "conocimiento sintético a priori", significa la relación de conexión de la "ciencia pura" (que conduce a la recopilación de las leyes de la naturaleza) con la certeza "a priori" de la Razón acerca de la experiencia. En pocas palabras, la capacidad de la Razón para conocer la verdad se fundamenta, según Kant, en la combinación de intelecto y experiencia. Para Kant, la observación sensorial (intuición - Anschauung) [observación intuitiva de la experiencia] junto con la capacidad sensorial (Sinnlichkeit) es el resultado de la aceleración de la comprensión activa (verstand) que acepta la realidad. El intelecto (verstand) no tiene capacidad de sentir (se intuye) las cosas, pero tampoco los sentidos tienen capacidad de comprender, por lo que el conocimiento sólo es posible como idea regulativa pero dentro de los límites y contexto de dialéctica trascendental que muestra que hay argumentos igualmente buenos en el debate de los puntos de vistas metafísicas (es decir, antinomias).

Ante este tipo de argumentos trascendentales, que constituyen modos "puros" de pensamiento y reflexividad (a través de los cuales el hombre descubre sus límites intelectuales), Hegel contraataca con espíritu crítico criticando las restricciones (la restricción absoluta de la Razón) pero, también, las contradicciones que Kant introdujo y trató de superar. Hegel no estaba de acuerdo con la separación kantiana entre los fenómenos y las "cosas mismas" (Ding an sich), así como entre lo sensible y los

fenómenos porque creía que la reflexión de Kant promovía el corte del Yo, fuera de la naturaleza. Para Hegel, a diferencia de Kant, la naturaleza es absoluta e infinita, por lo que la mente que ve lo Absoluto (das Absolute) y esta frente a lo Infinito (Unendlichkeit) es en sí misma una razón (Vernunft) absoluta e infinita. Es una mente/razón sin prohibiciones ni divisiones que puede pensar en la profundidad de las cosas (Hegel 1988: 64). En otras palabras, Hegel reaccionó ante el dualismo típico y el carácter contradictorio de la crítica de Kant, que intenta llegar, a través de la razón pura, al conocimiento sin la ayuda de pruebas empíricas.

Hegel, frente al discurso ambiguo y vacilante de Kant, propone la negación como dialéctica que revela las contradicciones y los elementos oximorónicos de los conceptos, mientras que, por otro lado, propone la razón especulativa que los trasciende. Para Hegel, la dialéctica establece la oposición dentro de los conceptos y revela su naturaleza disruptiva. La especulación supera estas dicotomías a través de un tercer término que reconcilia o trasciende su oposición. Lo que mueve la dialéctica y hace posible la negación de una categoría y la transición a otra es la intuición del Absoluto, que es inmanente en el desarrollo de la conciencia. La lógica culmina en "idea Absoluta", que es "un todo" conceptual, la "idea de idea" que, por lo tanto, es puramente autodeterminada. La idea autodeterminada puede incorporarse solamente en una mente autorrelacionada o, en otras palabras, en la autoconciencia del Espíritu humano. Sin embargo, como hemos visto, la autoconciencia se logra a lo largo de la historia y, por lo tanto, la historia es la historia de la progresiva actualización de la Idea a través de la conciencia humana. El término de Hegel "lo Universal" es casi equivalente a Idea.

Cuando Hegel habla de razón en la historia se refiere al desarrollo dialéctico de los acontecimientos históricos que, en cierto modo, se reflejan en la Lógica. Para Hegel, la razón es siempre dialéctica y no es un rasgo de nuestra mente, sino la realidad en sí misma. Esta idea subversiva y, a la vez catalítica, de la historia como proceso dialéctico pone en su epicentro la negación de las fuerzas que la componen, pero que al mismo tiempo empujan y dirigen su progreso hacia un ser superior. La historia humana, en la difícil, densa e inaccesible filosofía de Hegel, se transforma en un proceso fenomenológico donde la razón se manifiesta a través del mundo. Lo que se implica nada menos que este proceso es la famosa "autorreflexión de la idea (razón) donde su realización tiene lugar en el dominio del espíritu (idea) Absoluto, en el mismo espacio al que pertenece el conocimiento que es también reflexivo como la filosofía y el búho de Minerva. La problemática y preocupante relación entre sociedad y conocimiento (totalizante en su naturaleza) es detectada por Hegel en la introducción de su emblemático libro *Filosofía del Derecho* (1821). Es ahí donde enfatizó la manera en que la filosofía, como el búho de Minerva (que inicia su vuelo al caer el crepúsculo) llega siempre tarde, "después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada" (Hegel 1968: 37).

Con este libro, Hegel influyó y moldeó decisivamente el pensamiento del filósofo alemán Karl Marx, quien intentó corregir los errores en el fundamento idealista y la aplicación de la lógica dialéctica. Influenciado al mismo tiempo por el pensamiento de Ludwig Feuerbach, Marx se propuso transformar la lógica de Hegel en un instrumento de análisis científico de la historia y la economía política, que son las dos primeras formas desarrolladas de ciencia social. Para adaptar la dialéctica a la economía, Marx primero tuvo que explicar la historia que hacen las sociedades, no sobre la base del Espíritu y la Idea, sino dentro del contexto real y materialista de su desarrollo. Así, Marx fue al mismo tiempo un renovador de la dialéctica, pero también el fundador de un nuevo tipo de ciencia social dialéctica como combinación de historia y economía política, que en el siglo siguiente condujo a la formación de una epistemología de las ciencias sociales de tipo dialéctico, con orientación marxista (Trotsky, Lenin, Gramsci, Escuela de Frankfurt, estructuralismo francés, nueva izquierda).

Si bien no podemos hablar de la existencia de una forma y serie clara de textos académicos de epistemología o metodología escritos durante el siglo XIX, sin embargo, encontramos las posiciones lógicas, metodológicas y epistemológicas de Marx dispersas a lo largo de todos sus textos críticos como por ejemplo: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La ideología alemana* (1845), *La miseria de la filosofía* (1847), *El 18 de brumario de Luis Bonaparte* (1852), *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857), *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), *El capital* vol. I, II, III (1867, 1885, 1894).

La dialéctica hegeliana y la crítica de Marx

En su emblemático libro *Crítica de la filosofía del derecho*, Marx elabora con gran profundidad teórica la forma en que Hegel aplica la lógica dialéctica en el contexto del análisis del estado (y el derecho) de su tiempo. Marx encuentra que Hegel eleva el Estado a la altura del Espíritu Objetivo, dando al mismo tiempo a la comunidad el papel secundario de predicado que es siempre determinado por el sujeto. El Estado es una forma avanzada y desarrollada de sociedad civil. De esta forma, la sociedad civil es un producto de los procesos llevados a cabo por el espíritu objetivo (Estado) durante su encarnación en autoridad absoluta y final. El estado hegeliano es sinónimo de la monarquía constitucional donde el monarca consulta a los funcionarios estatales (junto con los servicios ejecutivos del gobierno) para decidir qué hacer teniendo el "papel" del espíritu encarnado en la nación. Aparte del papel de monarca, Hegel también determina los poderes ejecutivos del gobierno y el poder judicial de los legisladores y jurados. Por otro lado, la opinión pública tiene su voz en las decisiones, aunque Hegel nos dice (sonando como Platón) que el estado debe tanto respetar como desconfiar la

opinión pública. Para Hegel, la legislatura consta de dos cámaras: la cámara alta que se compone de la aristocracia y la cámara baja que se compone de los representantes de la clase empresarial.

Por supuesto, al hacer esta maniobra lógica y política, Hegel buscaba asegurar la legitimidad del modelo legal y, al mismo tiempo, oponerse claramente al estado de la sociedad liberal burguesa del siglo XVIII. Mientras que los estados de este siglo lograron acumular riqueza al mismo tiempo, como argumenta Hegel, fueron incapaces de prevenir la miseria y la pobreza. El contexto y las concepciones ideológicas de libertad sembradas y cultivadas por la Europa de esta época, encontraron su expresión en las doctrinas de *laissez-faire* a través las cuales defendían el status quo del liberalismo económico (*Gewrbefreiheit*). Como también afirma Lima (2020: 748), "la constitución económica corporativa es la quintaesencia de la crítica de Hegel al *laissez-faire*". La crítica de Hegel al liberalismo es múltiple y detallada; por esto, en primer lugar, el filósofo rechaza las afirmaciones liberales de que los mercados tienden a una posición de equilibrio, en que los humanos deberían ser libres para elegir, y otorga mayor importancia al reconocimiento por parte de cada individuo. Para Hegel, sin embargo, la libertad como *laissez-faire* no era tanto el tema de la libertad real, como la exteriorización de una necesidad distorsionada y una completa dependencia del dinero y de la economía libre que estaba llevando a los humanos a la pobreza. Hegel (1968: par 236) argumenta contra la defensa abstracta del crecimiento económico a pesar del sustento y bienestar de las familias porque el florecimiento comercial no coincide con la mejora de las condiciones de la vida y el reconocimiento que es uno de los fines éticos de la sociedad civil (vea Honnetth 2017).

Sintiéndose obligado a criticar el modelo de economía liberal (en el que la libertad del hombre no está garantizada dentro del marco de una ley verdadera), Hegel desarrolló una filosofía de la justicia en la que el aparato burocrático del Estado sería la encarnación básica del espíritu objetivo. Este mecanismo burocrático, como está escrito en los párrafos anteriores, constituye el vínculo de conexión entre la monarquía y las corporaciones de la sociedad civil (Hegel 1968, par 250). Quienes componen el aparato burocrático del estado prusiano son "la clase universal (que) tiene como tarea propia los intereses generales del estado social que debe ser dispensada del trabajo directo con vistas a las necesidades, ya por medio de la riqueza privada o porque sea indemnizada por el Estado que solicita su actividad" (ibid. par 205). Por el contrario, Marx apoya la idea de que los burócratas son el propio estado que representa los intereses de los dueños de la propiedad privada. Al leer y criticar el libro de Hegel, Marx no sólo, no está de acuerdo con este tipo de análisis de clase, sino que además rechaza con aversión este estado imaginario de armonía y equilibrio social y de clases, a la par que se opone al idealismo que inspiró su construcción teórica. Por eso, Marx se compromete, analizando con gran profundidad y amplitud las propuestas expresadas por el discurso hegeliano, a derribar y también invertir su idealismo absoluto.

En primer lugar, Marx desafía la estructura de los tres espíritus hegelianos: (1) El espíritu Objetivo que expresa a la humanidad en su totalidad, ya que se encarna en instituciones sociales que reciben una forma cultural o gubernamental (como el estado). (2) Por otro lado, el espíritu Subjetivo se refiere al alma y la conciencia de los individuos, mientras que (3) el espíritu Absoluto viene a unirse como una trinidad, ya que encarna la autorrealización consciente (un espíritu en-y-para sí mismo que se autorrealiza en-y-como arte, religión y filosofía). Entonces según Hegel, si el Estado es el espíritu Objetivo, entonces sólo este puede ser libre, justo y legal. Para que surja la verdad que toma la forma de libertad y justicia, el espíritu Subjetivo (la conciencia individual) debe transformarse en objetividad. Sólo entonces se produce el Estado, el derecho y la justicia que juntos dan forma a la verdadera libertad. Sólo así se produce el conocimiento sobre lo que es y lo que puede hacer: el estado de derecho.

Según Marx, Hegel invierte arbitrariamente estos dos términos del Estado y de la sociedad política, donde la sociedad se identifica con la burguesía que establece y fija los mecanismos de regulación y control (para asegurar su funcionamiento legal, libre y ordenado), mientras que el Estado, que configura (da forma y sentido a) estos mecanismos, es determinado como el predicado por el sujeto.

Precisamente en este punto particularmente técnico (filosóficamente hablando) de la relación lógica entre predicado-sujeto, Marx prevé la maniobra idealista de Hegel y trata de revertirla mediante la famosa inversión. Marx cree que debe corregir lo que Hegel ya ha revertido idealistamente: la relación entre Estado y sociedad. Marx está convencido de que es la sociedad burguesa, la que constituye el "Sujeto" que crea mecanismos regulatorios y de control para asegurar el funcionamiento legal y eficiente de la sociedad, mientras que, por otro lado, el Estado es quien da forma a estos mecanismos con el resultado de que ocupa el cargo de "predicado". Esta consideración mística de Hegel, según Marx, se basa en una identificación infundada, a través de la cual el Espíritu, antes de convertirse en productor del conocimiento absoluto, emerge como principal fundador y creador del funcionamiento de la sociedad.

Lo que Hegel llama "el espíritu objetivo" (Der objective Geist) compone y estructura la "expresión objetiva" de la naturaleza humana, esta es la forma en que la humanidad objetiva su naturaleza. Hegel bajo la expresión "espíritu objetivo" incluye la familia, las formas básicas de organización social, el gobierno y los estados. Sin embargo, hay que entender (lo que Marx vio muy pronto) que especialmente el Estado (no sólo el gobierno) en Hegel es algo más que las formas antes mencionadas del espíritu objetivo. El Estado es la llave que abre el pensamiento de Hegel. El Estado no sólo une a las personas protegiendo la familia y la sociedad de los ciudadanos, sino que también garantiza la libertad de los propios sujetos sociales siempre que sean miembros de este Estado. Por

esta razón, el Estado (como algo más allá del gobierno) es la máxima expresión del espíritu objetivo que refleja el espíritu (cultura, valores) del pueblo. El Estado de Hegel es la monarquía constitucional y el espíritu del pueblo (Volksgeist) está encarnado (absoluta y literalmente) en la persona del déspota y monarca absoluto.

Por supuesto, para Marx, estas ideas de equiparar el Pueblo y el Monarca son completamente arbitrarias y erróneas. Porque nada justifica la conclusión de Hegel de que el monarca absoluto funciona como personificación del espíritu objetivo del pueblo. Esta conclusión "injustificada" de Hegel, Marx la atribuye al misticismo que equipara e identifica la acción del espíritu en el curso de la historia con el movimiento (creación) de la realidad misma. Aunque Marx acepta el hecho de que existe una correlación entre el proceso de pensamiento y el proceso de desarrollo histórico, no hay identificación entre ellos porque esto distorsiona (de manera idealista) la realidad histórica. Según Marx, la trinidad: (1) conocimiento (de la realidad), (2) historia y (3) sociedades están relacionadas y se influyen mutuamente, pero no son similares ni idénticas. Es así como Marx, a partir de su crítica a Hegel, inaugura sobre una base dialéctica su propia versión materialista del hegelianismo de izquierda donde la realidad, la sociedad y la historia no son productos de una gran Idea mística unificadora y unificadora.

El nacimiento de la dialéctica marxista como método científico

Un hecho es cierto, más allá de toda duda, que Marx nunca dejó de ser crítico con la dialéctica hegeliana y al mismo tiempo creía que era el método científico apropiado para analizar la realidad social y económica. Como el propio Marx confiesa en una carta del 6 de marzo de 1868 a Kugelmann que, aunque no es hegeliano (sino materialista), cree sin embargo que la dialéctica hegeliana es la forma fundamental de todo tipo de dialéctica con la asunción de permanecer despojada de su forma mística.

Sin embargo, antes de continuar, recapitulemos rápidamente las formas básicas que tuvo la lógica dialéctica en Hegel, en relación con la tradición filosófica general. Una forma es la dialéctica como Lógica que claramente tiene sus fundamentos en el discurso eleático y la segunda en los filósofos jónicos donde pensaron la dialéctica como un proceso de movimiento y evolución de este Razón. Está claro que Hegel (y por extensión, Marx) se veía a sí mismo como un digno sucesor de una tradición filosófica dialéctica que pasó desde Zenón, Sócrates y los neoplatónicos hasta Kant a través de la teología medieval. Sin embargo, Hegel aborda el concepto de dialéctica como un movimiento dinámico y procedimental que, sin embargo, por primera vez lo intensifica hasta convertirlo en un sistema completo (Absoluto) de auto-unidad y al mismo tiempo de alienación. Un

sistema de dinámica dialéctica del que emergen las categorías, conceptos y formas de conciencia que se autorrealizan linealmente (a través de antinomias).

Las etapas más decisivas del pensamiento dialéctico de Marx son (1) la deconstrucción que hizo (como ya sabemos) de la lógica mística de la *Filosofía del derecho* de Hegel, (2) el análisis del uso hegeliano del "trabajo" en los *Manuscritos*, (3) el análisis de la "filosofía especulativa" en la *Ideología alemana* y (4) la reevaluación positiva de la dialéctica en los "Grundrisse". Comencemos con (2) donde en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de 1844, Marx revisita la *Fenomenología del Espíritu* para analizar, más a fondo, cómo Hegel aplicó y fundó la Lógica Dialéctica. Marx reconoce que, a pesar del idealismo del método hegeliano, es la única solución para que el pensamiento vaya más allá de los enfoques empíricos de la economía política clásica de Adam Smith y Ricardo.

Para formar y finalizar esta concepción de la realidad, Marx aplicó los principios de diferenciación y organización de la "coherencia total" que Hegel ya había elaborado. A partir de la aplicación de estos principios, la imagen de la realidad social, para Marx, dejó de ser abstracta y mística. La imagen hegeliana de la realidad social era abstracta en la medida en que Hegel la interpretaba como una "sustancialización" del Estado y éste, a su vez, como una "hipostatización" del espíritu objetivo. Por el contrario, Marx encontró que la sociedad, si bien es un todo compuesto, al mismo tiempo no refleja la autorrealización del espíritu objetivo y no tiene la unidad y la armonía como características principales. La sociedad en sí misma es un campo de conflictos, desacuerdos y divisiones que intenta equilibrar mediante el control. Sin embargo, dado que esta sociedad se basa en el trabajo, la producción y el beneficio, esta sociedad siempre funcionará como un campo de oposición y conflicto entre sus miembros. Para Marx, la realidad específica (verdadera) que se forma dentro de este marco de relaciones está llena de contradicciones, enfoques competitivos y conflictivos y los idealistas no deben enmascarar estas características particulares. Pues bien, mientras Hegel incorpora a su concepción teórica del mundo histórico, el principio de la unión de los opuestos, prometiendo y buscando la armonización de la sociedad de clases divididas, Marx incorpora los principios de la lógica hegeliana a una concepción histórico-crítica de la realidad social que es conflictiva y no "a priori", sino el resultado de la participación, las experiencias y el estudio.

Del idealismo de Hegel a las ideas de Marx sobre el trabajo y la alienación

Sin embargo, Marx no quedó satisfecho con un simple análisis teórico de la dialéctica, sino que procedió (siguiendo los pasos de los enfoques hegelianos: del todo como una totalidad concreta) reemplazando el concepto abstracto de pueblo (Volksgeist: como espíritu objetivo) por el concepto

de sociedad de clases (como conjunto estructurado de relaciones). Fue esencialmente el primer analista de economía política que comenzó a leer estructuralmente la sociedad como clase. La sociedad de clases para Marx es un conjunto de relaciones estructuralmente estructuradas. Al mismo tiempo, esta sociedad de clases establece una estructura y esta estructura indica un conjunto específico de clases sociales determinadas por la relación entre ellas. Pero, sobre todo, para Marx las clases están jerarquizadas y organizadas teniendo como eje principal el trabajo que genera la producción y el intercambio de bienes comercializables. Así, según Marx, el espíritu no funciona de manera absoluta, como creía Hegel, sino que está definido por una clase y lucha o sobrevive dentro del marco de la sociedad capitalista.

Una consideración dialéctica similar de Hegel también llevó a Marx a ver que el funcionamiento y la estructura de la economía, en su totalidad, tiene al trabajo como componente fundamental y factor clave en la formación del Estado y del derecho (que el Estado expresa y da forma). Pero la diferencia es que Hegel, inspirado en el trabajo en el sistema de producción capitalista, consideraba que la lógica dialéctica como sistema de categorías lógicas también se basa en el trabajo productivo de la mente: es decir, un tipo de trabajo mental o cognitivo (como lo describe Marx, en *Tercer Manuscrito*). Aunque Marx no está en desacuerdo con el papel capital que Hegel asigna al trabajo y la producción, no está de acuerdo con el enfoque de Hegel únicamente en el trabajo de la mente y el intelecto, descuidando el papel del trabajo manual en la producción de bienes comercializables y, por tanto, en la producción de riqueza por parte de ellos que recaudan los beneficios de estos intercambios comerciales.

Como es lógico y perfectamente comprensible, Marx criticó no sólo la forma en que Hegel utilizó la lógica dialéctica, sino también la forma en que la fundó basándose exclusivamente en el trabajo del espíritu, en una forma abstracta de trabajo y no en un conjunto de formas de trabajo que se conectan entre sí, estableciendo así un sistema único de relaciones laborales y de producción.

Como escribe Bhaskar, Marx está entusiasmado por la sección final de Hegel sobre el conocimiento absoluto, "en la que la separación del espíritu absoluto se supera después de su odisea desde sus humildes comienzos en la experiencia sensorial" (Bhaskar 1994: 83).

Así, de esta manera, si bien, por un lado, Marx reconoce el papel emblemático que Hegel asigna al trabajo en términos de desarrollo (como proceso) y la función determinista de la realidad histórica y social, sin embargo, niega el idealismo con el que Hegel pasa por alto todas las demás formas de trabajo (como el trabajo manual) que el hombre realiza para su supervivencia en sociedad. En resumen, vemos que Marx reemplazó el espíritu por el trabajo, la cosificación por la alienación, reconociendo el hecho de que la alienación es, como escribe Bhaskar (ibid.), un posible modo

(históricamente determinado) de objetivación. Marx señaló que en el trabajo de lo negativo (que impulsa la dialéctica de Hegel) sólo existe "el trabajo mental abstracto". Esta abstracción en el trabajo, para Marx, tiene un carácter infinito.

Marx encuentra que el espíritu no puede ser infinito, sino condicionado. En otras palabras, que esto también depende de las determinaciones que vinculan a la sociedad, tanto en la forma en que articula su estructura particular como en su curso histórico que, sin embargo, también tiene un carácter determinista. La particularidad de la estructura de la sociedad y la economía capitalistas se distingue claramente de la estructura del feudalismo, teniendo en su interior dos características: las distinciones de clases y el progreso moderno. Mientras que, para el idealista Hegel, por un lado, el espíritu con su trabajo conoce y también produce la realidad histórica y social; por otro lado, para Marx, las personas como trabajadores manuales producen bienes materiales y como productores intelectuales producen conocimiento e instituciones. Aunque el trabajo y la acción de las personas están determinados por el sistema de relaciones laborales y la forma de producción de los bienes que producen, pueden actuar y actúan como fuerzas productivas que, a través de su acción, determinan a su vez el sistema de relaciones productivas y el realidad histórica y social que esto conforma.

Entonces, dado que la acción humana está determinada por el estatus de las relaciones laborales que tienen lugar y se llevan a cabo en una economía de mercado liberal, entonces es natural crear una situación de explotación y alienación de las sociedades que viven y trabajan en el sistema capitalista liberal. Esto hizo que Marx fuera un paso más allá y analizara la forma en que los trabajadores-proletarios que producían los productos comercializables por un salario diario estaban alienados. La alienación, para Marx, no tenía un significado religioso sino práctico-material, que consistía en que, como hombres, mujeres y niños trabajaban en duras condiciones, estaban alienados de los bienes que producían. Estos bienes (incluidos los salarios) fueron apropiados y explotados por los propietarios de los medios de producción. Al igual que con la producción de bienes (nos cuenta Marx en sus *Manuscritos*), los trabajadores estaban alienados de otras personas y de ellos mismos, ya que todo su tiempo productivo lo dedicaban al trabajo porque era su único medio de supervivencia.

Ciertamente, debemos tener en cuenta que, por mucho que hoy nos parezcan familiares las observaciones de Marx sobre el trabajo y la alienación, no podríamos haber dicho lo mismo hace 200 años cuando Hegel y Feuerbach dieron a conocer estos conceptos, aportando otra dimensión. Encontramos el uso claro de la palabra 'alienación' como término filosófico en Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, donde el concepto de autoalienación se relaciona con la Idea Absoluta. La Mente Absoluta, como única realidad, es un 'Yo' dialéctico que alterna entre alienación y expropiación (desenajenación). Por un lado, está alienado de su yo natural y regresa de su "autoalienación" a la mente humana absoluta. Estas alternancias están directamente relacionadas con

la relación del Ser como naturaleza e historia. Desde el momento en que el hombre forma parte de la naturaleza, se convierte en un espíritu 'autoenajenado', mientras que cuando se convierte en creador de su historia (conocimiento Absoluto) se convierte en un tipo desalienado de espíritu finito.

Sin embargo, Feuerbach en sus libros criticó a Hegel por sostener que la naturaleza es una forma 'autoenajenada' de 'Mente Absoluta' (espíritu) y que el hombre es una 'Mente Absoluta' en proceso de alienación. Para Feuerbach, el hombre no es un "Dios enajenado a sí mismo", sino que Dios es un hombre enajenado a sí mismo. El significado de la alienación en Feuerbach fue analizado principalmente por Marx quien, aunque inspirado por estas observaciones de Feuerbach, estuvo de acuerdo con Hegel quien concibe, "la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo" (Marx 1974:188).

Pero al mismo tiempo, Marx no olvida criticar a Hegel, que equipara la vida humana con la autoconciencia, donde toda alienación de la esencia humana no es más que una alienación de la autoconciencia (ibid. 189). En este punto también encontramos similitudes en la crítica de Marx y Feuerbach a la alienación religiosa, donde el hombre enajena una parte de sí mismo cuanto más invierte en Dios y la religión (ibid. 107), del mismo modo que enajena los productos de su actividad económica con la forma de dinero/capital, así de la misma manera enajena su actividad intelectual en forma de religión, arte y ética. De esta manera, concluye Marx, el hombre enajena los productos de sus actividades de sí mismo y los transforma en objetos independientes con los que enajena su actividad intelectual en forma de religión, arte y ética, convirtiéndose en un esclavo dependiente. Sin embargo, Marx como pensador práctico no se pierde en las infinitas formas que puede tomar la alienación porque sabe que todas son expresiones diferentes y expresiones de la misma autoenajenación humana de su propia esencia y naturaleza. El trabajo que se convierte en una actividad enajenada "convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre. Hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual" (ibid. 112). Una consecuencia inmediata del hecho de estar alienado el hombre del producto de su labor, de su actividad humana, de su propio Ser, es "la enajenación del hombre respecto del hombre" (Ibid. 114). Como apuntábamos, la orientación práctica del pensamiento de Marx (ibid. 139) nunca se permitiría al pensador alemán gastar su obra en una interminable discusión teórica porque su objetivo era abrir el camino a una revolución radical donde se concretaría la primavera comunista como "superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y, por ello, como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre".

La dialéctica y la alienación en la teoría del conocimiento de Marx

Ciertamente, más allá de la importancia práctica que la alienación tiene para el comunismo, el trabajo y la desigualdad social, este concepto preocupaba a Marx en términos de la posibilidad de transformar no sólo la economía capitalista sino también el pensamiento humano. Como filósofo, Marx era profundamente consciente del valor del pensamiento abstracto y de la lógica dialéctica, que son capaces de abordar perceptivamente los procesos de organización, estructura, formación, reconstrucción y deconstrucción de las estructuras sociales. Las formas de organización y las transformaciones de la realidad social lograron convertirse en objeto de examen y análisis por parte de la tradición marxista después de dos siglos durante los cuales se reprodujo la forma idealista y reduccionista de abordar los fenómenos sociales. Como hemos analizado en las páginas anteriores, el pensamiento filosófico, durante su evolución, a partir del siglo XVII, en el contexto de la sociedad capitalista emergente, avanzó lentamente hacia un conocimiento más completo y exacto de la realidad posible gracias a las radicales y revolucionarias ideas de Marx. El pensamiento occidental, basado en la antigua cultura griega, pasó por el Renacimiento y luego por la revolución copernicana, que inició un enfoque basado en la observación empírica, el cálculo y la verificación experimental de los fenómenos. Sin embargo, a partir de principios del siglo XIX, entre la Revolución francesa y el idealismo alemán, surge el marxismo, con el que se forma una nueva sección epistemológica de tipo dialéctico.

De esta manera, el pensamiento humano pasa de la cosmovisión de experiencia y dominación (control), a la cosmovisión de no explotación con Marx. El entonces pensamiento global de las funciones mecanicistas de la sociedad cambia y comienza a abordar en mayor medida los fenómenos empíricos, con un pensamiento reflexivo y dialéctico. Sin embargo, Marx no examinó estas relaciones desde una perspectiva idealista, sino que, utilizando herramientas hegelianas, construye un método científico para registrar y analizar las cosas "en sí mismas", que recuerda al "Ding an sich" kantiano. Las "cosas en sí mismas", que en sus relaciones constituyen el objeto cognitivo del pensamiento dialéctico, en lugar de estar encerradas dentro de los límites de un sistema filosófico (como en Hegel), Marx insiste como científico realista en encontrar que existen y se desarrollan en la realidad social. Marx va más allá de la cosmovisión y la epistemología idealista en la que Hegel fundó su lógica dialéctica y deja al margen todo tipo de idealizaciones que impiden al pensamiento ver "lo real". Este paso de la Idea a la realidad con el que Marx va más allá del idealismo hegeliano constituye la base de una nueva concepción teórico-epistemológica del mundo que podríamos llamar siguiendo a Roy Bhaskar (1994): "Protorealismo".

En conclusión, antes de pasar a análisis más detallados de la teoría marxista del conocimiento, podemos decir con confianza que la deuda de Marx con el pensamiento de Hegel es indiscutible, al igual que la consistencia y estabilidad filosófica de Marx a pesar de los errores, debilidades y fracasos de la filosofía hegeliana. Este legado dio sus frutos y sentó las bases de un pensamiento social marxista que comenzó con el *Anti-Dring* de Engels y culminó en 1923 con *Historia y conciencia social* de Lukács (como veremos en el próximo capítulo). Los tres objetivos principales de la crítica de Marx a Hegel fueron (1) contra la lógica dialéctica cerrada del "idealismo objetivo" que excluía las contradicciones objetivas y materiales de la realidad social, (2) el misticismo monista que tomó el carácter de un "cognitivismo histórico- cultural" y (3) el carácter determinista y teleológico de la historia que tomó la forma de un "triunfalismo histórico" (triunfalismo) sobre un orden burgués dominante y un sistema hegemónico.

El Protorrealismo epistemológico de Marx: La crítica de la economía política

Aunque Marx nunca cuestionó el materialismo (que marcó decisivamente su obra) ni la esencia del realismo como estructuras (relaciones) esenciales, pero no aparentes, sin embargo, nunca logró desarrollar un discurso realista estructurado y articulado porque oscilaba entre el postidealismo (historicismo) y el materialismo crudo. Podríamos decir que Marx fue una "especie" de "realista temprano", o bien un protorrealista. Aunque es muy natural que alguien se pregunte cómo Marx pudo ser protorrealista ya que su pensamiento ha sido identificado por sus descendientes como materialismo dialéctico o histórico, sin embargo en esta parte veremos de qué manera el pensador alemán basa onto-metafísicamente su teorías en el materialismo, pero epistemológicamente es antiempirista, algo que le da a su pensamiento una dimensión realista.

No obstante que existen miríadas de monografías y estudios sobre el materialismo de Marx (aparte de sus propios escritos), menos aún han analizado seriamente el estatus epistemológico de su filosofía social y economía política. Dos temas epistemológicos principales están en el centro de la obra de Marx: (1) el compromiso del pensador alemán con el tema de la objetividad en el marco de la realidad física y social y (2) el carácter fundamental del concepto de trabajo en el proceso cognitivo y por consecuencia en el acontecimiento socio-histórico que se transforma y se instaura como conocimiento. Esta relación de trabajo y conocimiento, según Marx, siempre está mediada por la acción humana voluntaria (praxeología). Este proceso realista (basado en lo material) de reproducción de acciones sociales (tal como se llevan a cabo dentro de la sociedad) viene a reemplazar el empirismo, el idealismo, el escepticismo y el individualismo que dominaba el pensamiento filosófico.

La crítica de Marx al idealismo se parecía a un edificio de dos niveles donde en el primero las ideas son tratadas como los resultados de mentes encarnadas conectadas a las bases materiales de la vida y, en el segundo, tales mentes son a su vez teorizadas como conjuntos de relaciones sociales (la sexta tesis sobre Feuerbach). El primer nivel incluye, como vimos antes, una crítica de las inversiones hegelianas de sujeto y predicado y la partición mentalista (especulativa) de la filosofía entre la acción social y la realidad. El segundo nivel desarrolla la historicidad humana de las sociedades basadas en las relaciones laborales. Como hemos visto, en sus escritos iniciales, Marx desarrolló una crítica reflexiva del idealismo hegeliano que ayudó al propio Marx a transformar la filosofía en una sólida ciencia sociohistórica. Pero nunca desató una crítica correspondiente al empirismo. Aunque sería un anacronismo acusar a Marx de indiferencia metateórica hacia el empirismo, sin embargo, detectamos una especie de proto-antiempirismo relacionado con el protorrealismo de Marx a través de su compromiso con la práctica y la acción.

Queda claro ya desde el primer volumen de *El Capital* que Marx desarrolló un protorrealismo científico contra el empirismo de la teoría económica neoclásica, escribiendo que "la economía vulgar... se atiene a la apariencia, elevándose contra la ley que rige al fenómeno" (Marx 1977: 367). Por el contrario, el filósofo alemán cree que "las verdades científicas son siempre paradójicas, si se las mide por el rasero de la experiencia cotidiana, que solo perciben la apariencia engañosa de las cosas" (Marx, 1985: 127). Por otro lado, Marx nos informa, que "el economista vulgar cree que hace un gran descubrimiento cuando frente a la revelación de la conexión interna proclama, con orgullo, que las cosas tienen una apariencia completamente distinta. De hecho, se enorgullece de arrastrarse ante la apariencia y tomar ésta como la última palabra" (Marx y Engels 1965: 209). Entendemos que, para Marx, el objetivo fundamental de la ciencia (de la economía política) es desvelar las "conexiones internas" frente a los fenómenos superficiales. Siguiendo las observaciones históricas y científicas de Ricardo, Marx centra su atención en la brecha ontológica y epistemológica que existe en la estructura misma de la realidad y se basa en la diferencia entre esencia y apariencia. Porque como él mismo escribe, "toda ciencia sería superflua si la forma de aparición de las cosas coincidiera directamente con su esencia" (Marx 1981: 956).

Esencialmente, esta observación de Marx está relacionada con los mismos descubrimientos de la física moderna donde, paradójicamente, la percepción empírica de la tierra fija y el sol en movimiento no refleja ni corresponde a la realidad más profunda de la tierra girando alrededor del sol. De hecho, discutiendo el tema de la plusvalía en *El Capital*, Marx (1977: 433) escribe, "que los movimientos aparentes de los cuerpos celestes son inteligibles solo para alguien que está familiarizado con sus movimientos reales" y en su análisis sobre el salario, Marx (ibid.: 677) detecta el mismo problema de realidad invertida entre apariencia y esencia. Este lapso y vacío epistemológico

que, según Marx, se puede encontrar en la economía política (no sólo en la naturaleza), es el responsable de las diferentes percepciones de las personas sobre la realidad económica, que no son más que formas falsas y cobrizadas (y no la verdadera esencia de las cosas). Para Marx, el pensamiento político sobre la economía que no puede ir más allá de estas impresiones no es científico.

Derek Sayer (1979) también ha establecido en su libro que Marx sitúa el realismo científico en el centro de su pensamiento utilizando precisamente esta distinción donde "los fenómenos del mundo exterior se representan en la experiencia de las personas habiendo logrado lo que Marx llama la estabilidad de las formas naturales de vida como un simple datum. Por otro lado, las relaciones esenciales (en la terminología de Marx) son aquellas relaciones cuya existencia explica por qué los fenómenos deben tomar formas fenoménicas. No son esenciales en ningún sentido místico o inmanentista, sino simplemente como condiciones de existencia de las formas fenoménicas mismas... las formas fenoménicas enmascaran u oscurecen las relaciones de las que son formas de manifestación. Tal divergencia de formas y relaciones proporcionó la base para la crítica de la ideología de Marx y definió el proyecto de su ciencia" (ibid.: 8)

Si bien hay varias reacciones y múltiples posiciones sobre el tema, lo cierto es que esta separación post-teórica de Marx está claramente basada en Hegel (ver Bhaskar 1994; Rubin 1973; Lebowitz 2009; Ruben 1979) y menos en Kant (Ramas San Miguel 2020). De ninguna manera podíamos ser indiferentes a las opiniones de Hegel, quien creía que el conocimiento busca la profundidad de las cosas, y no relacionarlas (como hicimos a lo largo de toda la parte) con el pensamiento metateórico de Marx. Hegel (al igual que Marx) creía que el conocimiento siempre busca interpretar y comprender la esencia que se encuentra detrás de la capa superficial de los fenómenos. Como escribe el filósofo idealista alemán "el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser en sí y por sí, no se detiene en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que detrás de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser" (Hegel 1968: 171). No es en absoluto accidental que Marx adopte plenamente la visión hegeliana (registrada en el tercer volumen de *El Capital*) de que la conquista de la verdad está relacionada con la comprensión del 'Todo' (a través de las relaciones internas invisibles de sus elementos individuales). Por eso, para Marx, es una de las misiones de la ciencia reducir el movimiento visible y aparente al movimiento interno (estructura oscura) real (1981: 428).

Los devotos de la economía política (clásica), nos dice Marx en 1844 (1974), son incapaces de explicar la correlación interna de las causas (y por tanto también el funcionamiento) de las leyes económicas que ellos mismos han descubierto. Podemos distinguir esto fácilmente estudiando las opiniones económicas sobre la propiedad privada. Es decir, de que los economistas empiezan con el hecho de la propiedad privada, como un "de facto", pero no lo explican. Captan "el proceso material

de la propiedad privada, que esta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir, no prueban cómo proceden de la esencia de la propiedad privada" (ibid.: 4).

Está bastante claro que Marx no ve el mundo como una colección de fenómenos superficiales (apariencias) no relacionados, sino en la organización esencial de los datos que dan estos fenómenos para que se pueda entender la conexión causal de sus relaciones. Marx sabía bien que el conocimiento de estas leyes sociales no manifestadas tiene un resultado social e histórico. Este "antiempirismo" de Marx con sus raíces hegelianas fue fundamental para la obra marxista y para el propio marxismo occidental. Sin embargo, no deberíamos llamar a Marx antiempírico sino antiempirista porque especialmente en los tres volúmenes de *El Capital*, la infraestructura empírica y el análisis cuantitativo detallado que hace en la "economía vulgar" es masivo y completo. Si no entendemos que no sólo la realidad social sino el propio pensamiento de Marx no se interpreta con las herramientas metodológicas del empirismo sino con las del pensamiento dialéctico, entonces caeremos en la trampa de reducir el realismo de Marx a una interpretación estática/estructural (Poulantzas, Goldmann etc.), o un marxismo empírico y racionalista del tipo de John Roemer, Jon Elster y G.A. Cohen hasta Della Volpe (1980), así como en un positivismo de tipo estalinista que moderó con nefastas consecuencias hasta el derrumbe del comunismo y del bloque soviético. Desde el revisionismo de la Segunda Internacional (el marxismo como ciencia empírica) hasta sus formas estalinistas, el estatus científico del materialismo histórico fue respaldado por una "perspectiva científica del mundo" que, efectivamente, dogmatizó sus proposiciones básicas y legitimó una tecnocracia burocrática basada en las leyes de la historia. Probablemente, si Marx o su legado se hubieran acercado al materialismo en términos de una ontología realista que evitaría las trampas de la cruda epistemología realista, toda la tradición podría haber seguido un camino diferente.

Reflexiones finales sobre el realismo de Marx y su teoría de la verdad

Es seguro que el pensamiento de Marx no está claramente de acuerdo con nuestras modernas distinciones filosóficas (tecnicismos) entre epistemología, ontología, metodología, metateoría, metafísica, economía, política, historia y lógica. Incluso, Marx no es coherente con su propia terminología en todo el espectro de su obra. Entonces, ¿podríamos, epistemológicamente, clasificar a Marx en alguna categoría o escuela?

Podríamos distinguir, en la obra de Marx, un protorrealismo científico que se mueve en dos niveles paralelos: (1) Un realismo de sentido común relativamente simple, que afirma la realidad y la exterioridad de los objetos. Este tipo de realismo, para Marx (como señala en la introducción de su

"Grundrisse"), contiene o abarca tanto la independencia fundamental de la naturaleza como el carácter regularmente extralógico de la existencia natural-social. (2) Un realismo científico, que reconoce que los objetos de la reflexión científica son estructuras reales irreducibles a los eventos que provocan o producen. Este tipo de realismo refina el nivel anterior, pero también incorpora la idea de que las "relaciones esenciales" explicativas y generativas son ontológicamente distintivas de las formas-manifestaciones fenoménicas (en la terminología de Marx "apariencias") que generan. Así, Marx consideró, examinó y abordó la realidad más profunda de las "relaciones esenciales de producción", en términos a través de los cuales él mismo trató de explicar los fenómenos visibles de la vida económica y, en paralelo, hacer una crítica implacable de la economía política, que para Marx era inherentemente contradictoria y dependiente de las formas aparentes de las actividades diarias que la regían.

Como analizamos anteriormente, Marx criticó implacablemente la superficialidad de los teóricos de la economía política que tratan los fenómenos como expresiones de leyes, sin tener en cuenta las formas complejas a través de las cuales las leyes median en la creación de fenómenos. Marx mostró que, en sus apariencias, las cosas corresponden a dos momentos de la disyunción entre los dominios de lo real y lo fenomenal (empírico) situados en la filosofía realista moderna como analizaremos en los siguientes capítulos. La crítica de Marx a los economistas políticos (de la economía vulgar) reconoce, además la estratificación y la complejidad interna de la realidad. Parece que Marx tomó en serio el problema de la estratificación y desarrolló el problema de la complejidad a través de su análisis sobre el modo de producción capitalista. Sin embargo, el propio Marx nunca logró teorizar y definir con precisión los límites epistemológicos de la realidad (por eso, siempre enfatizó en demasía el materialismo). Quizá tampoco se liberó nunca finalmente de un racionalismo monista y monótono al enfrentarse a los problemas que plantea la diferenciación de la realidad.

En la obra de Marx, la verdad generalmente denota "correspondencia con la realidad", mientras que el punto de referencia para medir las afirmaciones de verdad normalmente involucra la práctica humana. Brevemente, podríamos decir que Marx defiende un concepto clásico (representacionalista) y una premisa-estándar praxiológica de verdad. Pero, ¿qué querría decir exactamente Marx, si estuviera a punto de utilizar el concepto epistemológico moderno de "correspondencia"? La "correspondencia" en el pensamiento marxista ha sido usualmente analizada como "reflexión" (Bhaskar 1994). Esta discusión ya ha sido introducida por Marx, como hemos visto, en su crítica de la economía política donde: (1) habla de las formas fenoménicas inmediatas de la realidad y (2) de las relaciones esenciales y encubiertas de la realidad de los objetos. Sin embargo, en términos de verdad, en ambos casos se trata de una hipótesis explicativa o supuesto metodológico, así como de una norma de competencia descriptiva-científica. Así Marx hace (1) una crítica a la

economía vulgar por reflejar la forma directa de manifestación de las relaciones esenciales y (2) sugiere una reconstrucción-reflexión científica de su conexión interna (a través del pensamiento abstracto y dialéctico).

El concepto de "reflexión" en la tradición marxista tiene profundas raíces aristotélicas de representacionalismo en un intento de evitar el idealismo. Si bien esta versión no es idéntica a una copia exacta de la realidad (pues trata de mantener la independencia de la mente), sin embargo, la reflexión de los objetos se produce de acuerdo con ciertos postulados de proyección o cánones representativos. Sin embargo, muchos seguidores de Marx (Engels, Lenin) se distanciaron del carácter praxeológico del marxismo y se apoyaron en una pura teoría representacionalista de la verdad, ya que hablaban de imágenes, copias y fotografías como sinónimos de reflexión. En esta visión de la reflexión, existe una tendencia a que la verdad se materialice, mientras que, al mismo tiempo, la reflexión se interpreta de manera perceptiva. Esto tiene como resultado el retorno (recaída) al problema del 'materialismo contemplativo' neohegeliano (Churbano 1976), que Marx atacó en las *Tesis sobre Feuerbach* por ser indiferente al papel activo de la práctica humana que constituye la vida social y el conocimiento.

Es exactamente este problema el que formó la base epistemológica de las teorías posmarxistas antirreflexivas, en las que la verdad se percibía y discernía esencialmente como la expresión práctica de un sujeto, más que la representación suficiente de un objeto. Esto tuvo como consecuencia que los neomarxistas siguieron diversas estrategias epistemológicas al incorporar nuevas teorías modernas de la verdad. (1) La teoría de la verdad de la coherencia (proposición verdadera, si es coherente con un conjunto de proposiciones): Lukacs sigue este enfoque, donde sus afirmaciones de verdad se convirtieron en una totalidad que lograr en la identidad realizada (conciencia de clase) de sujeto y objeto a lo largo del curso de historia. (2) La teoría pragmática de la verdad (proposición verdadera, si es útil): Korsch aborda la verdad como una forma cotidiana de aparición o manifestación de los intereses de clase. (3) La teoría de la verdad del Consenso (proposición verdadera, si todos estuvieran de acuerdo): Esta teoría se hizo ampliamente conocida por Jürgen Habermas, pero fue Gramsci quien la inició en la tradición marxista. Para Gramsci la verdad es un ideal que se materializa en el curso de la historia, pero se puede finalizar bajo el comunismo cuando se haya logrado un consenso práctico-político.

Sin embargo, si recapitulamos todas las teorías posmarxistas de la verdad (de correspondencia al consenso), descubrimos la forma en que todos los marxistas se distanciaron del "realismo representacional" de Marx al inclinarse hacia el relativismo o el subjetivismo. Por un lado, el hilo empirista de la verdad (correspondencia) descuidó el carácter sociohistóricamente construido de los

juicios de verdad, mientras que el otro lado del hilo idealista de la verdad (pragmático, consenso) descuidó la existencia independiente y la validez fáctica de los juicios de verdad.

La teoría del conocimiento en el pensamiento posmarxista: De Engels y Lenin a Gramsci, Lukacs, Korsch y Della Volpe

Sin embargo, parece que los descendientes del legado marxista no parecieron reconocer la profunda forma de pensar realista del filósofo alemán. Casi todos los intelectuales posmarxistas descartaron como mal cualquier rastro de realismo científico que existiera en su obra: por un lado, Lukács, profundamente influido por Hegel, hablaba de un dualismo filosófico de acción y pensamiento. Por otro lado, Korsch junto con Gramsci llamaron al realismo de Marx una “especie de socialismo crudo”, mientras que al mismo tiempo Kolakowski (criticando a Lenin) interpretó la separación entre apariencia y sustancia como una síntesis dialéctica de la mente humana (1968: 69). Por lo que parece, la razón de esta crítica tiene su base en el propio Marx, quien ni explicó ni aclaró a fondo la distinción teórica entre dos tipos de conocimiento: (1) la producción, del conocimiento en sí mismo, como acto (es decir, como un producto social mediado por procesos cognitivos) y (2) el objeto de conocimiento como una objetividad ontológica que consiste en mecanismos relativamente autónomos, pero también causales. Esto significa que Marx nunca buscó realmente una interconexión sistemática de estos dos tipos de conocimiento. La debilidad de esta conexión se debe en parte a la obsesión de Marx por la acción como "proceso de trabajo" que inevitablemente condujo, por un lado, a crudas interpretaciones materialistas que dominaron y moderaron más tarde la Revolución de Octubre (naturalismos post-Engelianos), o, por el contrario, en los relativismos epistemológicos que inundaron el marxismo occidental (de Lukács a Laclau). Una segunda razón de esta repulsión, por parte del intelectual alemán, parece haber sido la necesidad del propio Marx de entregarse más a la crítica del idealismo alemán, en lugar de analizar más a fondo los problemas creados en el análisis de los fenómenos sociales por la "economía vulgar" (el empirismo filosófico de la economía política). El resultado final es que el realismo científico de Marx se limitó a algunos usos prácticos de las "relaciones esenciales de producción" dentro de los márgenes de una discusión metodológica.

Las características de la metateoría de Engels pueden resumirse como una síntesis de un positivismo peculiar, una forma de metafísica naturalista de la ciencia, una epistemología reflexiva (el conocimiento como espejo de la naturaleza), una ontología colectivista y una forma mecánico-determinista (irreflexiva) de dialéctica. La "Segunda Internacional" (1889-1916) estuvo influenciada

por su Anti-Dühring, mientras que su forma mecánica y reduccionista de dialéctica se convirtió en el punto de referencia y la vara de medir del materialismo dialéctico ortodoxo defendido por Dietzgen, Plekhanov, Kautsky y Labriola. La conclusión general fue que, incluso si el proyecto del legado engelsiano era establecer una nueva economía política marxista como ciencia y revolución, sin embargo, su resultado fue una concepción del mundo (cosmovisión) similar al materialismo reduccionista del propio Dühring (cuya filosofía supuestamente debía ser criticada).

Por otro lado, los escritos de Lenin pretendían ser más prácticos y polémicos, a pesar de que no lograron superar el positivismo y el objetivismo naturalista de Engels. Por un lado, el libro de Lenin (1909) *Materialismo y empiriocriticismo* fue un ataque para contrarrestar la difusión de la obra epistemológica de Ernst Mach en los círculos bolcheviques, mientras que por otro lado en sus "Cuadernos filosóficos" la feroz pero antigua la crítica del subjetivismo y el idealismo fue reemplazada por la dialéctica revolucionaria (Ilyenkov 1982). Esto trajo dos corrientes paralelas en la Unión Soviética de la década de 1920, la primera liderada por Deborin (dialéctica) y la segunda liderada por Akselrod y Bujarin (materialismo), pero ambas tenían su base en una división prerrevolucionaria: entre las ideas de Ernst Mach (como elemento esencial del materialismo) y el idealismo mediado por Lenin, Bazarov, Bogdanov y Hessen (Loren 1985). Esta división menchevique-bolchevique terminó bajo Stalin en 1938, quien identificó el materialismo dialéctico como la única cosmovisión del mundo del partido marxista-leninista, mientras que el materialismo histórico era su extensión al estudio de la vida social. Este decreto estalinista fue codificado como "Diamat" que se convirtió en la filosofía oficial de la Unión Soviética y permaneció como tal hasta su resolución.

Aunque ninguno de los marxistas (considerados hasta ahora) dudaba del hecho de que el marxismo era, ante todo, una interpretación científica de la realidad (social), sin embargo, al mismo tiempo, no había un énfasis serio (con la excepción de Deborin) en las Raíces hegelianas de Marx, algo que fue diferente fuera de la Unión Soviética. En efecto, en el marxismo hegeliano expresado por Lukács cuya obra inspiró (como se verá en el siguiente capítulo) la Escuela de Frankfurt, Lucien Goldmann y el "Operismo italiano" brindan un modelo interpretativo de Marx casi tan influyente como el de Engels en Gramsci y Korsch. Esta vertiente occidental del marxismo invirtió el materialismo engelsiano hacia una idea universalista del marxismo humanista con una relación dialéctica no determinista entre la base y la superestructura. Los principales rasgos epistemológicos de este hilo marxista fueron: (1) historicismo, (2) subjetivismo y (3) reflexión teórica. Hubo un rechazo abierto del marxismo como ciencia social a favor del marxismo como filosofía social autónoma. Al mismo tiempo, existía un antiobjetivismo abierto que rechazaba la dimensión ontológica de la ciencia conduciendo a un relativismo epistemológico y racional. El marxismo

occidental simplemente se transformó en una interpretación subjetiva en lugar de una búsqueda del "conocimiento del objeto". El marxismo, según Korsch, es absolutamente "la expresión teórica del movimiento revolucionario de la clase proletaria, (que) debe mantener respecto a los sistemas de la filosofía ideal alemana" (Korsch 1970: 42). No es la primacía de los motivos económicos, dice Lukács, "lo que constituye la diferencia decisiva entre el marxismo y el pensamiento burgués, pero el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, la omnipresente supremacía del todo sobre las partes, he ahí la esencia del método que Marx retomó de Hegel" (ibid: 27).

Desde esta perspectiva lukácsiana, entendemos que la ciencia representa la mentalidad burguesa que se compone de hechos parciales y fragmentarios sin relación alguna con la totalidad hegeliana. En otras palabras, el esfuerzo científico que, normalmente, estaría estructurado analíticamente (no ontológicamente), ahora en manos de Lukács se confunde y fusiona con las prácticas positivistas del reduccionismo. Esto revela el idealismo ontológico de Lukács donde la historia y la materia no son más que el capitalismo como idea holística de autoconocimiento. Igualmente, Gramsci ve la realidad como una especie de tótem donde la objetividad y la verdad son un consenso universal intersubjetivo entre personas que solo puede realizarse o alcanzarse bajo el comunismo. Para Gramsci, la historia humana no puede ser explicada por la teoría atomista porque la teoría atomista, como todas las demás hipótesis científicas, es parte de la superestructura. Sin embargo, esta perspectiva gramsciana no encierra nada más que el hundimiento de la dimensión ontológica a la epistemológica de la realidad, recordando la frase de Marx (en *Miseria de la Filosofía*) contra Proudhon quien decía que "¡la circulación de la sangre debe ser una consecuencia de la teoría de Harvey"!.

En suma, Gramsci (como Lukács) rechazó la posibilidad engelsiana de una dialéctica de la naturaleza y desarrolló una antropología filosófica historizada, pero sin el subjetivismo antinaturalista de Lukács. Si bien, Gramsci otorga una gran importancia (una prevalencia hegemónica) a las ideas y la superestructura, sin embargo, no rechaza ni rechaza el hecho de que la naturaleza es una parte dialéctica de la naturaleza humana. Incluso si, bajo esta consideración dialéctica, Gramsci confunde la ontología con la epistemología, su ontología no está del todo perdida como el ser alienado de Lukács en la historia humana.

Este río humanista del marxismo arrasó a un gran número de intelectuales europeos dejando en su cuenca (cauce) las creencias ortodoxas del estalinismo. Surgieron nuevas corrientes que pretendían continuar un nuevo tipo de revisionismo, que propugnaba un retorno a la condición humana con análisis histórico, psicoanalítico, existencial y revolucionario. Desde Adorno, Marcuse, Horkheimer, Fromm, Sartre y Ponty hasta Althusser, Balibar, Poulantzas, Papaioannou, Aron, Lefebvre, Heller, Kolakowski, Axelos, Castoriadis, Thompson, Miliband, Petrovic y Stojanovic,

todos estos autores compartían una idea reformada de la praxis humana que se debió originalmente al redescubrimiento de los *Manuscritos Filosóficos* de Marx, la traducción de las obras de Heidegger y las lecturas humanísticas de Hegel propuestas por A. Kojève (Aleksander Vladimirovic Kozevnikoff).

Sin embargo, toda esta tradición marxista desde Lukács hasta Habermas que se desarrolló en Europa occidental ha enfatizado más el individualismo y la especulación teórica que las instituciones-estructuras colectivas y la investigación empírica. Aunque el marxismo althusseriano orientó sus escritos en esta dirección, desafortunadamente su marxismo se convirtió en un sistema teórico determinista y mecánicamente cerrado. Por otro lado, Della Volpe desarrolló una visión menos hegeliana y más materialista del tipo positivista de marxismo en su *La lógica como ciencia positiva*. En esto, Della Volpe sitúa la crítica de Marx a Hegel en la línea de críticas similares (como la de Aristóteles a Platón o la de Kant a Leibniz) que pretenden reivindicar el marxismo como una sociología materialista con una sólida agenda de investigación empírica de pronósticos experimentales. Al mismo tiempo, Colletti rechazó esta reconstrucción positivista de Marx cambiando (una vez más) la dirección de la escuela de Volpe hacia un dualismo kantiano. Al reexaminar el problema de la alienación y la cosificación (temas no examinados por Della Volpe), Colletti trató de incorporarlos en su agenda científica para conciliar verdad, objetividad y pensamiento crítico.

A pesar de que Colletti no logró plenamente revitalizar la alienación y la cosificación, sin embargo, los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt entraron en la carrera de relevos del pensamiento marxista al extender los conceptos lukacsianos anteriores para explicar la ausencia de revolución y el surgimiento del totalitarismo en las sociedades occidentales modernas.

La teoría crítica y la escuela de Frankfurt

Introducción

La escuela de pensamiento social posmarxista, también conocida como Escuela de Frankfurt, no vino simplemente a renovar las ideas marxistas sino, esencialmente, a reexaminar sobre una base nueva (no tan materialista) los fundamentos normativos del marxismo en los albores del siglo XX a través de la agitación financiera y bélica global. El nuevo rostro sociopolítico de la Europa del siglo XX exigía una profunda renovación del marxismo, en un momento en que el proyecto de emancipación y revolución parecía imposible en el contexto del capitalismo avanzado. El término

"Escuela de Frankfurt" designa la investigación y el estudio de los intelectuales y filósofos alemanes que trabajaron para el Instituto de Investigaciones Sociales, bajo los auspicios y la cobertura institucional de la Universidad Goethe de Frankfurt, que fue fundada por Carl Grunberg en 1923. Pero, ¿cómo se hizo realidad este primer centro de investigación marxista? En 1922, el intelectual alemán Felix Weil tuvo la idea de crear la primera "Semana del Trabajo Marxista" (Erste Marxistische Arbeitswoche) con el fin último de contribuir financieramente a la investigación del marxismo a través de su conexión con otras corrientes científicas e intelectuales del siglo XIX. Este movimiento apuntaba a la fermentación teórica que haría surgir las ideas prácticas y las contribuciones del marxismo teórico a la sociedad. El éxito de esta "Semana marxista", en la que participaron Friedrich Pollock, Gyorgy Lukács y Karl Korsch, sentó las bases institucionales apropiadas para la creación del Instituto de Investigaciones Sociales (Institut für Sozialforschung). Este Instituto era conocido, como decíamos, con el nombre: "La Escuela de Frankfurt". La escuela alcanzó su apogeo y adquirió enorme fama internacional, cuando el filósofo Max Horkheimer se convirtió en director en 1930 y contrató como investigadores a Herbert Marcuse y Theodor Adorno. Sin embargo, la escuela funcionó con sede en Alemania hasta 1933 debido al ascenso al poder de Adolf Hitler. Posteriormente, fue trasladada a Ginebra y en 1935 a Nueva York, donde la escuela se incorporó a la Universidad de Columbia y pasó a llamarse Nueva Escuela de Investigación Social. Con el fin de la guerra, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Friedrich Pollock regresaron en 1953 y reabrieron la escuela, mientras Otto Kirchheimer, Herbert Marcuse y Leo Lowenthal continuaron trabajando en universidades americanas.

En la Alemania de posguerra, la escuela de Frankfurt abandonó sus estudios sobre la base marxista de la producción y la superestructura de la cultura y se centró en una lectura más hegeliana del marxismo con fuertes influencias psicoanalíticas, fenomenológicas y weberianas. Aunque el círculo interno de intelectuales de la escuela como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Lukács y Marcuse fueron criticados por su estilo de escritura abstracto y ensayístico, creían, especialmente Adorno (1989: 158), que una filosofía genuina presupone la negación del uso de conceptos comúnmente aceptados y el uso "libre" de aforismos y comentarios que tendrían como objetivo la comprensión por parte de los filósofos de la realidad misma. Por otro lado, para Adorno, la filosofía debe necesariamente coexistir con la ciencia porque cualquier distancia de ella podría devolverla al dogmatismo y la mitología. Ciertamente, al mismo tiempo, la ciencia no puede distanciarse de la condición existencial del hombre porque da sentido al pensamiento científico (Adorno 1998: 159).

La característica fundamental del pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt fue la aversión por cualquier tipo de teoría totalitaria de la ciencia y la sociedad. Horkheimer (1972: 188) en su importantísima y cumbre *Traditionelle und Kritische Theorie*, escrita en 1937, explica

precisamente cómo la Escuela Crítica se resiste a los supuestos tradicionales del pensamiento científico que quiere construir un pensamiento cerrado, abstracto y universal sistema de ciencia que será válido y aplicable en todos los campos y expresiones del pensamiento y tendrá como objetivo explicar todos los posibles procesos de la realidad. Este tipo de pensamiento fue denominado por Horkheimer teoría tradicional y se opone directamente a lo que representa la escuela de Frankfurt: teoría crítica. Según Horkheimer, el pensamiento tradicional está absolutamente identificado con las ciencias naturales y el positivismo. Como David Held (1980: 435) dice, cuando Adorno y Horkheimer se refieren al término positivismo se refieren al fenomenalismo de Mach, la posición física de Carnap, el atomismo lógico de Russell y la posición filosófica de Comte.

Teoría tradicional y positivismo

Sin embargo, conviene ver más específicamente dónde tiene sus fundamentos la teoría Tradicional, Tiene su base en el racionalismo de Descartes, que se desarrolló a través del empirismo, el positivismo y el pragmatismo americano. Por otro lado, el pensamiento crítico que representa la Escuela de Frankfurt tiene su base en la crítica ejercida por Karl Marx al idealismo alemán, la economía política inglesa y el pensamiento político francés. Si bien el pensamiento tradicional no tiene una línea metodológica única y homogénea (el pragmatismo difiere en muchos puntos del positivismo), sin embargo, tienen como denominador común la opinión de que la ciencia es una y la misma (no hay ciencias especiales, con características especiales) con criterios de verdad objetivos y formales (Horkheimer 1972: 136).

Para la teoría tradicional, según Horkheimer, la unidad de la ciencia está asegurada ya sea por la aceptación y el establecimiento de elementos cuantitativos en el campo de análisis o por la neutralidad del científico. Especialmente, el concepto de observador neutral tomó la forma de dogma (tiranía, diría Adorno). Como añadiría más tarde Habermas, siguiendo la distinción de Horkheimer, el positivismo asume como premisa la validez formal de las proposiciones lógicas y de las conclusiones científicas (inferencias) que se asegura mediante el uso de la cuantificación y el lenguaje simbólico de las matemáticas. Este principio/base de validez formal es no negociable e inmutable ya que es el único criterio de corrección y certeza de los resultados. Cualquier otro criterio relacionado no con la forma sino con el contenido del conocimiento es rechazado por la Teoría Tradicional como metafísica y para muchos, como Popper, como una pseudociencia como, por ejemplo, el psicoanálisis que, como se sabe, se convirtió en una de las herramientas básicas del análisis social para la Escuela de Frankfurt.

La consecución del criterio formal de verdad por parte de la teoría Tradicional se logra mediante la eliminación de todos aquellos elementos y datos que dan heterogeneidad a la realidad (por ejemplo, los fenómenos sociales). Así, las características cualitativas son rechazadas como metafísicas con el objetivo de homogeneidad, que se creará para dar resultados predecibles en la hipótesis de trabajo científica (hipótesis científica) del investigador positivista. El concepto de predicción es muy importante y es un punto clave de diferenciación entre la teoría tradicional y la crítica. Si un método puede predecir los acontecimientos, entonces conoce los acontecimientos repetidos que los causan, es decir, la teoría tradicional (positivismo) puede confirmar, pero al mismo tiempo ser confirmada por los acontecimientos mediante la cuantificación, la medición estadística y el cálculo.

Dentro del marco positivista, todos los datos pueden ser clasificados con el fin de decir hechos futuros como leyes o generalizaciones similares a leyes. Una ciencia positivista digna de su nombre debe proceder de manera generalizadora, poniendo a prueba las generalizaciones hechas contra la experiencia. Una teoría científica se pone a prueba comprobando la validez de la ley como hipótesis, dado que se sostiene que la estructura lógica de la explicación es idéntica a la estructura lógica de una predicción (Held 1980: 169). Para los positivistas, lo que da sentido a la explicación y predicción de un fenómeno como elaboración de las leyes que gobiernan la realidad, es el principio de determinismo. Sin embargo, el elemento que hace aún más esencial la importancia de la teoría tradicional para la ciencia y la sociedad es el hecho de que la técnica de predicción, en cooperación con la racionalización técnica y el conocimiento aplicado, aporta la tecnología a través de la cual se hace posible el control de la naturaleza y el hombre.

Sin embargo, todas estas características de la teoría tradicional, afirmó también Horkheimer, no nos conducen a la verdad. Más bien, este tipo de pensamiento nos revela hasta qué punto las relaciones sociales son relaciones de esclavitud. Cuanto más se teoriza y conceptualiza la sociedad como una especie de categoría, más se moldea por las relaciones de necesidad económica. También, cuanto la agencia humana es más subyugada a las leyes del desarrollo, más fácil es predecir sus resultados sociales (Marcuse 1960: 315).

Para comprender con mayor precisión la oposición de la escuela de Frankfurt a este tipo de filosofía, es necesario examinar más a fondo la crítica que aplicaron al positivismo. El concepto de positivismo presenta varias dificultades en cuanto a su definición y significado. Para Adorno y Horkheimer el positivismo casi se equiparaba al “positivismo lógico” de la escuela de Viena (Adorno 1976). Para los positivistas, todo conocimiento estaba establecido sobre la experiencia sensorial humana. Al mismo tiempo, todos los conceptos y generalizaciones científicas sólo representan algunos detalles abstractos (vistos más o menos como nombres). Las ciencias se unifican según la

metodología de las ciencias naturales. El ideal que pretende perseguir "el positivismo es un conocimiento en forma de ciencia universal que es deducible a partir de la menor serie posible de axiomas hasta un sistema que asegura el cálculo de la ocurrencia probable de todos los acontecimientos" (Horkheimer 1972: 138). También para los positivistas los valores no son hechos y por lo tanto no pueden darse como cuentos en la experiencia sensorial y entonces al valor de los juicios no se le puede otorgar el estatus de conocimiento válido. Para Horkheimer (1972: 157), el mundo positivista de las sensaciones, experiencias y percepciones inmediatas parece ser el fundamento del conocimiento a partir del cual su aparición desmiente de su estado dependiente y derivado. También el mismo autor señala que, en principio, todo el mundo (para los positivistas) tiene su base en un sistema fijo y entonces la forma correcta de todo conocimiento es idéntica a la física (ibid.: 146). Los positivistas no entienden que el proceso de conocimiento no puede separarse de la lucha histórica entre los humanos y el mundo. La teoría y el trabajo del teórico están indisolublemente entrelazados con la vida y los procesos sociales. El teórico no puede permanecer desapegado, contemplando pasivamente, reflexionando y describiendo la sociedad y la naturaleza.

Al abordar la ciencia de esta manera técnica, el positivismo no analiza en absoluto su dimensión social, que cambia y transforma las condiciones en las que se lleva a cabo su práctica. En consecuencia, la teoría tradicional no toma seriamente en cuenta la producción de conocimiento científico que se utiliza utilitariamente en productos tecnológicos y en el contexto de la producción industrial. Pues bien, el pensamiento tradicional parece buscar el papel técnico de la ciencia, pero también su participación en los centros de producción y gestión económica (como hemos visto suceder durante los últimos 150 años). Bueno, la ciencia/teoría tradicional no estudió seriamente cómo participa en el funcionamiento de la sociedad (es decir, cómo construye socialmente el sistema, pero también a sí mismo) participando en su funcionamiento y estructuras de reproducción.

En consecuencia, la teoría Tradicional, al no comprender la influencia que ejerce, pero también recibe de la realidad social, ve la ciencia como un acontecimiento universal, con una acción limitada y autónoma que a través de la explicación determinista de la realidad social y física reduce y proclama sus conclusiones en una verdad total y universal. Donde el mundo es uno, único e inmutable. De este modo, las conclusiones e investigaciones científicas no tienen el efecto contrario de sustituir idealistamente la realidad, algo que el fenomenólogo Edmund Husserl había señalado por primera vez antes que Horkheimer.

Husserl y Marx en la teoría crítica

Aunque la crítica de la Escuela de Frankfurt en fenomenología es bien conocida, la crítica del positivismo por Horkheimer (1972: 146), Marcuse (1974: 225-236) y Adorno (1969: 78) tiene similitudes con las ideas fenomenológicas de Husserl, tal como fueron expresados en la obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936 [1970]). En esta obra, Husserl enfatiza la naturaleza idílica, idealista y fantástica de la ciencia moderna que quiere controlar, objetivar, universalizar y neutralizar los resultados científicos. Más concretamente, el grupo de investigación de Frankfurt encontró en las investigaciones de Husserl dos de sus argumentos centrales: (1) La observación sistemática es el único medio y herramienta objetiva de acceso a la naturaleza y la realidad, (2) la decodificación de esta observación se realiza mediante las matemáticas y la cuantificación del objeto que examina el científico. Al igual que la escuela de Frankfurt, Husserl (1970: 51) criticó duramente el intento de idealización de la realidad mediante la matematización de la naturaleza.

La base de esta crítica radica en la historicidad, que se presenta como una ciencia pura y objetiva, desde la época de Galileo. La ciencia misma es parte del mundo humano precientífico (*Lebenswelt*) de creencias personales, praxis humana, de actividades, de conocimientos e ideas cotidianas (ibid: 50). La ciencia misma encarna la voluntad humana de explorar y descubrir nuevas formas y nuevas formas técnicas de controlar la naturaleza (ibid.: 271). Así, al igual que Horkheimer, de la misma manera y Marcuse (1974: 232), siguiendo a Husserl, ve que la ciencia moderna aísla fragmentos de la realidad utilizándolos con el objetivo de explotar técnicamente el mundo. Como es típico, el mismo autor nos explica (ibid: 234): "tanto la experiencia científica como la precientífica son erróneas e incompletas desde el momento en que se experimentan como objetivas (ya sea material o idealmente), cuando en realidad son una objetivación de subjetividad en la relación 'Sujeto-Objeto'".

En esta observación vemos claramente que en el pensamiento de Marcuse no sólo está Husserl sino también Marx y la crítica que le hizo a Hegel por la identificación del 'Sujeto-Objeto' donde la 'Idea Objetiva' emerge a través del proceso cognitivo y la conciencia como realidad. Aunque la metabolización filosófica de Hegel en el pensamiento de Marx pasa por Feuerbach, Marx es uno de los primeros en ver la relación ontología-epistemología como una teoría social. Una idea que Marcuse desarrolló en su libro *Razón y Revolución* (1960: 251-273) y Habermas (1971 [1968]) la introdujo como epistemología social en los años 1970. En otras palabras, vemos (leyendo su análisis de Marcuse) que Marx, desde muy temprano en los *Manuscritos de 1844*, vio que el conocimiento básico de la sociedad humana es la sociabilidad (como relación) que se manifiesta a través del trabajo. Así las relaciones sociales adquieren otra dimensión que tiene implicaciones materiales y materialistas,

siempre relacionadas con la dependencia del individuo del entorno y marco socioeconómico (sistema/estructura) dentro del cual nace, se desarrolla y coexiste con otras personas. Así, a partir de esta nueva relación Sujeto-Objeto, Marx introduce un nuevo parámetro en la ecuación social: la materia, los objetos, el trabajo humano y sus productos (capital, tecnología, máquinas, mercancías). Sobre esta base, Marx identifica la acción social a través de la cual los seres humanos reproducen y transforman la realidad (física, social) dentro de la cual viven, sobreviven, coexisten, aprenden, organizan y crean. Según Marcuse (1973: 15-17), ésta es precisamente la característica cualitativa que diferencia a la especie humana como universal y, por tanto, automática y libre. La universalidad de la especie humana establece su propia libertad.

Sin embargo, como es bien sabido, Marx se dirige a los 'esclavos' libres, aquellos que no son conscientes de sus creaciones, es decir, incapaces de reconocer su propio trabajo, especialmente en el campo material, ya que han sido alienados de él y de su relación con los demás, de la sociedad y la clase. Los seres humanos poseen, pero también son poseídos por objetos. Como señala nuevamente Marcuse (ibid.: 18), los seres humanos construyen (moldean) sus vidas entre "objetos reales y sensuales". Con la expresión inglesa 'sensuousness', Marcuse (ibid.: 23) define "la cualidad humana de tener sentidos que son afectados por los objetos". A través de esta 'sensualidad' de su propia existencia material, los seres humanos conectan sus vidas con este mundo y se desarrollan como seres libres y universales. El camino de conexión y desarrollo se da, como escribió Marx, ya desde los *Manuscritos*, con la actividad humana y más específicamente con el trabajo. A través del trabajo, la gente conoce y posee el mundo. Como señala Marcuse (1973b: 27), siguiendo el pensamiento de Marx, el trabajo no es un producto de la actividad económica individual ni el resultado de la iniciativa personal, sino que se produce dentro de la esfera social y el entorno colectivo. El trabajo es siempre social, por eso, el mundo es también un mundo social, una realidad histórica.

Hecho, valor y racionalidad.

Así, entendemos por qué Marcuse reconoce la naturaleza ontológica dual del hombre y la ciencia (relación Sujeto-Objeto) donde las estructuras reales/objetivas de materia/naturaleza y trabajo producen y reproducen lo que crea y, en última instancia, es el hombre: la sociedad. Así, el objeto de la ciencia, que es el estudio de la naturaleza y la sociedad, no puede ser producto únicamente de los pensamientos y la lógica del cerebro, sino que, sobre todo, tiene un contenido social, ya que el científico mismo es un producto de la sociedad en la que vive. La investigación científica más allá del lenguaje simbólico de las matemáticas y los laboratorios experimentales está cargada de creencias, experiencias, pasiones, reglas, ilegalidades y éticas humanas que emergen de la vida cotidiana y la historia.

Ciertamente, como vimos en párrafos anteriores, Horkheimer también reconoce con Marcuse la conexión Sujeto-Objeto donde el Objeto (de la ciencia) está cargado de muchos elementos no científicos con el resultado de que el mito del "científico/observador neutral" es destruido, ya que no puede emitir juicios valorativos ni interferir (aunque sea sin querer) en el objeto y las conclusiones de la investigación. Lo que Horkheimer, Marcuse y Adorno ven a través de la fenomenología no es otra cosa que la pretensión idealista y altamente imaginativa de la ciencia moderna de neutralidad, es decir, de tratar al científico como un agente neutral de conocimiento, creencias diversas e ideología específica (ya sea personal o de la sociedad de la que es miembro).

El científico no puede separarse fácilmente de la evaluación de un objeto observado. La idea de que un juicio verdadero es mejor que uno falso implica una evaluación en sí misma. El valor y la neutralidad de los valores no están separados, más bien, están contenidos uno a otro (Adorno 1976: 61). La creencia en las dicotomías hecho/valor y teoría/práctica tiene algunos resultados contradictorios. En nombre del valor neutral se defiende una determinada orientación del valor con exclusión de todas las demás. En nombre de una separación entre teoría y práctica, se rechaza una forma particular de práctica. Esta idea reduce la ética al decisionismo y cierra los principios de justificación racional. Como resultado de sus propias presuposiciones, los positivistas les impiden reconocer estas inconsistencias (Horkheimer 2004: 76).

Lo que los teóricos de Frankfurt pretendían de la ciencia (a través de su teoría) era explorar la conexión interna entre la ciencia y la práctica cotidiana en la esfera humana sin predicciones, regularidades y objetivismo. La teoría crítica se preocupaba por examinar las particularidades y condiciones históricas que dieron forma al presente. Además, la teoría crítica buscó explicar la experiencia humana que no puede evaluarse dentro de los límites de la teoría tradicional, ya que buscaba mostrar el potencial históricamente dado para la expansión de los reinos de la libertad.

Una crítica al estado, capitalismo y marxismo clásico.

La crítica de los teóricos de Frankfurt a las formas contemporáneas de organización económica y social de las sociedades se basa en tres pilares básicos y fundamentales. El primer pilar es la epistemología crítica del conocimiento, es decir, cómo el hombre descubre y teoriza críticamente el conocimiento que adquiere en relación con el entorno en el que vive. El segundo pilar fundamental y "piedra angular" del pensamiento es el marxismo hegeliano y la crítica del capitalismo contemporáneo y el papel del Estado. El tercer elemento básico es el pensamiento sociológico de Max Weber y la crítica a la lógica instrumentalizadora de la modernidad. En esta parte analizaremos

brevemente la crítica de los teóricos de Frankfurt al capitalismo contemporáneo, el papel del Estado, la fetichización y la cosificación de las relaciones.

Empezando con el supuesto marxista común de que el sistema capitalista de producción se basa funcionalmente en el intercambio racionalizado de bienes que se producen y comercializan con el propósito final no de (supuestamente) cubrir necesidades humanas indirectas sino de plusvalía y ganancias. Este modo de funcionamiento de las relaciones comerciales, de consumo y de producción garantiza el funcionamiento adecuado y ordenado del sistema capitalista. Sin embargo, como veremos a continuación, los productos y mercancías de consumo que funcionan como una especie de "respirador social", que estimula los vínculos comerciales y productivos, adquieren arbitrariamente un valor ideal, simbólico y por tanto artificial, con el resultado de que se crea la fetichización de las mercancías y la cosificación de sus consumidores. Sobre esta base, el capitalismo no es un sistema claro y ordenado sino una inflación hipertrófica y controlada de producción y consumo arbitrarios, que sobrevive gracias a sus contradicciones internas, conflictos y enfrentamientos en todos los niveles de las estructuras que lo componen (base y superestructura).

Ya durante los primeros 30 años del siglo XX y especialmente después de la gran crisis económica que fue para muchos estudiosos el presagio y presagio del fascismo, los escritos de la 'Teoría Crítica' comenzaron a analizar las razones de la transformación económica del sistema capitalista y la sociedad que lo constituyó. Como señala muy característicamente Horkheimer (1941: 196), "el que no desea hablar del capitalismo debería guardar silencio sobre el fascismo". Esta frase por sí sola sugiere que la caída de las democracias liberales y del capitalismo liberal que las siguió fue resultado de sus propios problemas. Las causas del surgimiento de regímenes autoritarios y totalitarios, especialmente en Europa, eran para los intelectuales de Frankfurt las causas internas del propio desarrollo capitalista. Aunque en Frankfurt hubo desacuerdos (que analizaremos más adelante) sobre la forma que adoptaron los distintos tipos de capitalismo en relación con el Estado, casi todos coinciden en que el capitalismo liberal adquirió un carácter puramente monopolista debido al hecho de que la riqueza y las ganancias estaban concentradas en manos de unos pocos capitalistas que presionaban por una mayor productividad con el objetivo de obtener ganancias. En este sentido, la escuela de Frankfurt había llegado unánimemente a la conclusión de que en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, "el giro del estado liberal al estado autoritario ocurrió dentro del marco de un único orden social" (Marcuse 1968: 19).

Pero, ¿cómo se produjo exactamente este cambio en la forma del Estado? Aquí la escuela se dividió en dos "campos" de opinión diferentes: (1) Un grupo, formado por Marcuse (1941; 1968), Kirchheimer, Gurland (1941; 1975) y Neumann (1944) argumentó que el "capitalismo monopolista" favorecía al fascismo, es decir, que los estados fascistas representaban una forma estatal/política ideal

para este tipo de sistema económico se desarrolle. Como señala David Held (1980: 74), para la escuela de Frankfurt, "el concepto de monopolio o capitalismo monopolista se refiere a una situación de mercado que está abierta a manipulación por parte de un pequeño número de empresas". Este tipo de capitalismo, continúa Held, "marca la tendencia hacia la eliminación progresiva del mercado y de la competencia". El concepto denota la capacidad de estas empresas (por muchas que operen) de controlar, fijar y manipular los precios. En este punto, cabe señalar que las opiniones anteriores se hicieron eco más de los análisis de Neumann, cuyo libro *Behemoth* (1944) se convirtió en la fuente más importante para atraer a los empresarios económicos a apoyar esta visión. El mismo autor junto con Gurland (1975: 1) enfatizó, entonces, que este proceso de concentración (concentración) y centralización (centralización), en el que se basaban casi todas las economías estatales, inevitablemente creó/formó un sistema económico verticalmente interdependiente y horizontalmente entrelazado, como este que había avanzado en Alemania, más que en cualquier otro país. Como escribió Gurland (1941: 230), "en ningún otro país ha habido un entrelazamiento tan íntimo de unidades de producción, tanto dentro de las industrias individuales y más allá de los límites de los negocios individuales". Esto se produjo como resultado que cada empresa se volviera dependiente de otras empresas, mientras que, al mismo tiempo, las ganancias y beneficios económicos de cada industria se volvieron interdependientes de los cambios y destinos de todas las demás industrias (ibid.: 248). Sin embargo, esta situación económica era vulnerable a disturbios. El complejo de interdependencias entre las partes económicas del sistema aseguró un delicado equilibrio. Cualquier perturbación económica podría ramificarse en todo el sistema. Para evitar disturbios sociales, se requiere intervencionismo estatal. Entonces la expansión del intervencionismo era necesaria y la sustitución del capitalismo competitivo por el monopolista era inevitable y exacerbaría la tendencia al estancamiento (ibid.: 230).

(2) El segundo grupo estaba formado por Pollock (1941), Adorno (1941) y Horkheimer (1941; 1972), quienes sostenían que el "capitalismo monopolista" tomó la forma de un "capitalismo postcompetitivo" que favorecía aumento de la centralización estatal y, en consecuencia, la cada vez mayor intervención estatal en los monopolios económicos. Sin embargo, los mismos escritos no excluyeron la posibilidad de que los monopolios económicos intervinieran, a su vez, en el nuevo Estado centralizado o excesivo centralismo estatal. En otras palabras, lo que estos tres científicos sociales intentaban decir en contraste con el resto del grupo antes mencionado (1), es que, aunque la transición (el desarrollo) de la economía competitiva al 'capitalismo monopolista' era una condición necesaria para la creación del 'Régimen Autoritario', según Adorno (1941: 29) esta nueva forma debería llamarse 'economía y sociedad poscompetitiva'. Esta forma de capitalismo, señala Adorno en el mismo texto, se estaba volviendo cada vez más dominante al conquistar "el aparato político en el interés de la acumulación planificada de capital". De manera similar, Horkheimer (1972: 80) afirmó

que "los líderes de la industria, la administración, la propaganda y el ejército se han vuelto idénticos al Estado en que establecen el plan de la economía nacional como empresario, antes que ellos, establecer la estrategia de su fábrica". Pero ni Adorno ni Horkheimer teorizaron ni investigaron estos conceptos en detalle. Las vistas a las que se acercaban o visualizaban se derivaban de Pollock, quien caracterizó el orden económico en desarrollo como una forma de "capitalismo de Estado". Según Pollock (1941: 201), este término describía con mayor precisión el sistema emergente que tenía cuatro propiedades básicas: (1) que el nuevo orden es el sucesor del capitalismo privado, (2) que el Estado asume importantes funciones del capitalismo privado, (3) que las instituciones capitalistas como la venta de trabajo o de beneficios siguen desempeñando un papel importante y (4) que esto no es socialismo. Además, la teoría del Estado de Pollock tiene dos distinciones más de tipo ideal: el Estado totalitario y el Estado democrático. Aunque sus estudios se concentran en el totalitarismo, pensó que muchos de sus hallazgos y conclusiones correspondían a este último.

La conclusión de los dos grupos anteriores de la Escuela de Frankfurt es que, cualquiera que fuera el nombre que se le diera a la nueva forma del sistema capitalista, lo cierto era que el "capitalismo monopolista de Estado" que sucedió (antes de la Segunda Guerra Mundial) no tenía nada que ver con el socialismo, ya que simplemente reemplazó a los capitalistas privados (y su *modus operandi*) con una "máquina de intervención estatal". La única diferencia estaba en el hecho de que en el marco y esquema del "capitalismo de Estado", el elemento político de intereses populistas que prevalecía en los países occidentales era lo que definía y redefinía lo económico. Este solo hecho llevó a los pilares de la Escuela (Adorno y Horkheimer) a tomar distancias teóricas y a diferir significativamente del lado determinista mecanicista y economicista de la teoría de Marx.

Lukács, el marxismo ortodoxo y la reificación

Claramente, esta diferenciación y crítica al marxismo doctrinal tiene sus fundamentos en el pensamiento filosófico de dos intelectuales muy importantes que nacieron a finales del siglo XIX: Max Weber y Georg Lukács. En esta parte nos ocuparemos de Lukács, quien en su obra "Historia y conciencia de clase" (1923 [1972]) y, más concretamente, en el capítulo "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" Denunció y denominó duramente las "correcciones" y análisis epistemológicos de Engels en el libro *Anti-Dühring* (1878 [1934]). Lukács no estaba de acuerdo con la caracterización dialéctica de la realidad física e histórica hecha por Engels, quien no podía concebir la existencia de la producción humana y la historia consciente sin una dialéctica de la realidad física y la naturaleza. Para Lukács, se trata de una visión equivocada y distorsionada de la realidad, porque sólo la realidad histórica es dialéctica y, por tanto, la dialéctica debe ser el método para abordarla. Con esta idea como guía teórica, Lukács entró en confrontación directa con el marxismo ortodoxo que buscaba una

explicación determinista y mecanicista de los fenómenos socioeconómicos. Aunque Lukács es considerado el "fundador" del marxismo occidental, fue, al mismo tiempo, despiadado hacia cualquier tipo de revisionismo teórico.

A través del concepto de cosificación (o reificación - *Verdinglichung*), Lukács buscó expandir y desarrollar el concepto marxista de alienación (*Entfremdung*) y fetichismo de la mercancía. Si para el pensamiento marxista la alienación es la condición general del alejamiento humano, entonces la cosificación es una variante particular de esta alienación, mientras que el fetichismo es un tipo específico de cosificación. Marx introduce el concepto de fetichismo al final (sección 4) del primer capítulo de su libro *El Capital* (1867), después de explicar las categorías básicas del capitalismo como el trabajo abstracto, el valor de las mercancías y el dinero. Marx presenta el fetichismo como una relación social entre cosas y una relación de cosas entre humanos, donde la producción dirige a personas que relacionan su trabajo de manera objetivada (bajo la apariencia de cosas) sin ser conscientes de ello y atribuyéndose los intercambios de sus mercancías a las propiedades naturales de estos últimos. Como escribe el propio Marx, "el carácter misterioso de la forma mercancía es, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estas personas como si fuera un carácter material de los propios productos de su trabajo", un don social natural de estos objetos, al margen de los producidos por los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres" (Marx 2002: 87-88).

Como notamos inmediatamente, según Marx el fetichismo es un proceso inconsciente y colectivo que oculta la verdadera naturaleza de la producción y comercialización capitalistas. Mientras que el propio autor señala: "A esto es a lo que llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos de trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consecuente de este modo de producción" (Marx: *ibidem.*). De esta manera, Marx nos informa que todo tipo de intercambio, ya sea de carácter laboral o mercantil, cuando se corta y se aleja de sus productores, entonces se convierte en algo ajeno, pero al mismo tiempo tiene la propiedad de ejercer control. sobre ellos sin ellos tienen control consciente. Así, lo que Marx ya había descrito como cosificación y fetichismo, Lukács a su vez plantea la misma cuestión sobre una nueva base y sostiene que la cosificación tiene dos características: una subjetiva y otra objetiva.

(1) El lado subjetivo de la cosificación en la sociedad capitalista es vivida o sentida como alienación por los mismos productores de bienes que perciben las leyes de las relaciones laborales como objetivas y completamente ajenas a ellos. El trabajo de los productos producidos se convierte en cantidades medibles/objetivas de tiempo y valor que son necesarios para su producción. Luego, igualmente, este trabajo se convierte en algo ajeno a los propios productores/trabajadores que trabajan

para consumir a su vez los bienes que produjeron y que, sin embargo, también se han transformado de manera mágica y misteriosa en cosas.

(2) Por otro lado, el aspecto objetivo de la cosificación aparece (sin necesariamente ser vivido o sentido) como una independencia de las mercancías de las leyes humanas para el propósito de su producción y consumo. Las leyes que rigen la producción de bienes, que son reguladas por el hombre mismo, al final están objetivadas y absolutizadas y, por tanto, imposibles de modificar.

Con todo lo anterior, la cosificación pasa a ser parte integral de la racionalización de la producción, el intercambio de mercancías, la acumulación de capital y el desarrollo capitalista. Ciertamente, el desarrollo de la economía capitalista y ésta a su vez tiene un carácter objetivo que está directamente vinculado al desarrollo de los científicos positivistas, a la razón instrumentalizada y a la racionalización de la sociedad. La característica cuantificada del desarrollo, como señala Lukács (1972: 88), nos ayuda a ver una tendencia continua hacia una mayor racionalización, la eliminación progresiva de los derechos cualitativos humanos y atributos individuales del trabajador. Por un lado, el proceso de trabajo se descompone progresivamente en operaciones abstractas, racionales y especializadas donde el trabajador pierde contacto con el producto final y su trabajo se reduce a la repetición mecánica de un conjunto especializado de acciones. Por otro lado, el período de tiempo necesario para realizar el trabajo se convierte (a través de la mecanización y la racionalización) en un tiempo de trabajo objetivamente calculable que enfrenta al trabajador como una realidad fija y establecida.

Entonces esta mecanización racional, cree Lukács (1972: 89), se extiende al alma del trabajador disolviendo sus atributos psicológicos que luego lo separan de su personalidad y se le oponen. Esto pasa, en primer lugar, por facilitar la integración de diferentes sistemas racionales y en segundo lugar, por reducirlos a conceptos estadísticamente viables y mensurables. Esto hará que Lukács no esté de acuerdo con la visión de Max Weber que sostenía que la racionalización del sistema de producción tiene, además de sus elementos negativos, muchos otros aspectos positivos. Para Weber, el elemento positivo de la racionalización reside en el hecho de que la función abstracta de la sociedad facilita la promulgación de leyes dentro de los límites institucionales (y, por tanto, lógicos) de una ley formal e imparcial que tiene la capacidad de proteger a las personas de cualquier acción ilegal y conflicto de intereses. Lukács analiza con gran profundidad pero, también, agudiza las ideas weberianas, donde discrepa firmemente con la racionalización positiva del sistema que, por el contrario, toma la forma de una estandarización formal del derecho, el Estado y la burocracia que objetivamente implica una reducción y fragmentación similar de todas las funciones sociales a sus elementos y una búsqueda semejante de las formales y racionales de estos parciales sistemas cuidadosamente segregados "con exactitud unos de otros, e implica pues una semejanza del trabajo y

de las capacidades e individualidades de aquel que lo realiza, implica pues, una división semejante del trabajo, racional e inhumano, tal como la hemos encontrado en la empresa, en cuanto a la técnica y al maquinismo" (Lukács 1970: 125).

Como es evidente y claro Lukács, a diferencia de Weber, no considera positivas este tipo de leyes formales y racionales y las ignora porque el sujeto está cosificado y progresivamente fragmentado, en estas condiciones de estandarización y mecanización, está obligado a reconocer su subjetividad como fuente de errores y no de creación (*Erzeugung*). Lukács considera que la creación (y la discusión general sobre la 'génesis') depende de que estas leyes formales se apliquen de manera independiente o subordinada. Pero Lukács es decididamente negativo y cree que la distinción entre un trabajador frente a una máquina, un empresario frente al desarrollo de la maquinaria y un tecnólogo frente al estado de la ciencia, es una diferencia puramente cuantitativa y no implica ninguna diferencia cualitativa en la estructura de la conciencia (Lukács 1972: 98).

El término de cosificación, analizado magistralmente por Lukács, en combinación con las ideas de racionalización de inspiración weberiana jugó un papel oportuno y catalizador en la crítica del discurso instrumental desarrollada magistralmente por Horkheimer y Adorno, especialmente en *Dialéctica de la ilustración* (*Dialektik der Aufklärung*) en el año 1944. Los mismos pensadores desarrollaron de esta manera una filosofía social que dio peso a la crítica de la razón instrumentalizada y a la racionalización técnica de la organización de la sociedad capitalista.

Weber y la razón instrumental

Ya en los primeros años del siglo XX, los fundadores de la Escuela de Frankfurt recurrieron al pensamiento sociológico de Max Weber con el objetivo de clarificar, más adecuadamente, la función y también las formas de racionalización técnica aportadas por el discurso instrumental, a través de los conceptos de secularización y desmitificación del mundo contemporáneo. Weber ya había observado y previsto la burocracia extensiva (y la burocratización), el predominio de la acción racional, la tecnología, la técnica y la división racionalizada del trabajo. Este dominio del Logos, como lo había demostrado Husserl en el mismo período, había matematizado, cuantificado y domesticado las fuerzas de la naturaleza, desarrollando paralelamente la tecnología desenfrenada y la reproducción de todos los materiales.

Para Weber el concepto de racionalización tenía dos aspectos: (1) El primero se refería al surgimiento y aumento de la matematización de la vida (y de la propia experiencia cotidiana) que se basaba en el modelo de los científicos físicos que, sin embargo, había contribuido catalíticamente a la secularización y al desencanto del mundo moderno. (2) Mientras que el segundo aspecto se refería

al surgimiento de un racionalismo idiosincrásico como resultado de la secularización antes mencionada, lo que Weber (1972: 293) llamó *Zweckrationalität* como "un logro metodológico de un fin definitivamente práctico y predeterminado por el uso de un cálculo de medios, cada vez más preciso". La expansión del capitalismo, dice Weber, preside la transformación de las relaciones sociales en una forma que se acerca a la *Zweckrationalität*.

Para los escritores de Frankfurt, este tipo de *Zweckrationalität* weberiano debería llevar mejor el nombre de 'Razón Instrumental'. Adorno, Horkheimer y Marcuse coincidieron en muchos puntos con Weber y creían que, más allá de eso, esta instrumentalización de la palabra conducía a la instrumentalización de la vida misma, amenazando a la especie humana con la esclavitud, aunque el elemento más importante era el hecho de que la lógica de este tipo está esencialmente establecido en la moderna Europa precapitalista de la Ilustración. El discurso instrumentalista provocó el progresivo rechazo sistemático de las ideas/valores tradicionales y religiosos tomando el relevo de la remodelación de la cultura europea a partir del protestantismo que estableció (según Weber) las condiciones para el nacimiento y la expansión del capitalismo. Los pensadores de Frankfurt también coincidieron con Weber en el tema de la continua e inexorable expansión de la burocracia y de la burocratización de las instituciones sociales. La intransigencia de las prácticas burocráticas, que se desarrolló debido a esta lógica, creó una división del trabajo altamente burocratizada que, a su vez, atrapó a las masas sociales a través de un dominio idiosincrásico donde las normas sociales se transformaron en pautas de esclavitud establecidas y objetivas. Como escribía Marcuse (1968: 215), "la concepción de la racionalización como un proceso ineludible (que implica una expansión inevitable) enmascara un concepto de destino que generaliza y reproduce la ignorancia de una sociedad en la que la ley de dominación aparece como una ley objetiva de la tecnología".

Aunque muchos críticos dudaron de esta concepción pesimista de Frankfurt, señalaron la irracionalidad humana o, como Weber, los rasgos positivos de la racionalización. Sin embargo, los intelectuales de Frankfurt argumentaron que, por el contrario, es la forma en que se organiza el propio proceso de racionalización lo que explica la irracionalidad de esta racionalización. En las sociedades del capitalismo avanzado, la anarquía económica está entrelazada con este tipo de racionalización que finalmente amenaza el destino y la supervivencia material de la humanidad y no el progreso de la razón y la tecnología en sí (Marcuse 1941: 417).

Por otro lado, Adorno y Horkheimer desarrollaron una posición paralela que analiza el orden social en términos de lo que podría llamarse "la regla de equivalencia" (Held 1980: 65). Esto puede analizarse de dos maneras: (1) se explica en el marco del análisis de Marx de la producción capitalista de bienes que transforma lo diferente en comparable y (2) se entiende examinando las formas en que el aumento de la racionalidad instrumental socava el estatus de la racionalidad crítica. Como

señalaron Adorno y Horkheimer en su libro *La dialéctica de la Ilustración*, si bien la razón se originó en la lucha contra la naturaleza, se volvió contra el sujeto pensante. La extensión de la racionalización a otros entornos sociales llevó a la humanidad al declive del pensamiento crítico (Adorno y Horkheimer 1972: 22). Este eclipse de la razón crítica y reflexiva, como diría Max Horkheimer, da mucho espacio a la conducta humana estandarizada y como comenta Marcuse, la actuación del individuo se ha convertido en algo "motivado, guiado y medido por normas externas a él, normas pertenecientes a tareas y funciones estándares" (Marcuse 1941: 417). Los individuos atrapados en el mundo de la racionalidad tecnológica están alienados por haber perdido el poder de su voluntad y su conciencia. Mientras que al mismo tiempo se ven obligados a internalizar el poder del sistema y finalmente se convierten en receptores pasivos y cautivos de la realidad instrumentalizada (razón). La subordinación del pensamiento a normas predeterminadas era ahora exigible a todos aquellos que desearan sobrevivir.

Además, a medida que las técnicas estandarizadas han avanzado y los mecanismos de racionalidad tecnológica se han expandido enormemente por toda la sociedad, se han desarrollado, como decía Marcuse (1941: 422), "un conjunto de valores verdaderos que son válidos para la función de la aparatología, y sólo por eso". Luego, se juzgó (verdadera o falsa) cualquier tipo de propuesta relacionada con la producción industrial, métodos comerciales, uso de la ciencia y la tecnología, según si los medios son o no adecuados para un fin o propósito. Ésta fue la aplicación absoluta de la *Zweckrationalität* weberiana.

Teoría crítica: Una contribución definitiva pero incompleta

Las conclusiones que finalmente se extrajeron de la presentación, así como de la rica producción científica de los fundadores de la Escuela de Frankfurt fueron que la sociedad después de la Segunda Guerra Mundial había cambiado radicalmente a nivel económico, social, político y cultural. Los pensadores de Frankfurt comprendieron desde las primeras etapas de su compromiso con el análisis social que el marxismo como pensamiento y como movimiento de revolución económica tenía problemas porque el mismo "sujeto social" había cambiado. Con el surgimiento de la burocracia (sociedad burocratizada), la comercialización de la cultura y la racionalización técnica de la vida cotidiana, se perdió toda esperanza de emancipación social (al menos como la soñó Marx). La ausencia (quizás la desaparición) de un sujeto consciente y liberado (de toda cadena y coerción) que perteneciera al nombre de "clase obrera" parece haber sido fatalmente irreversible. Al darse cuenta de este evidente impasse, los filósofos alemanes recurrieron a la crítica de la ideología y la cultura, señalando la autonomía de la esfera estética como último bastión y refugio del pensamiento crítico (como dialéctica negativa). Para la Escuela de Frankfurt, en la era de la realidad

unidimensional, sólo la "autonomía del arte" como "gran arte", con su naturaleza reaccionaria e intransigente, estaría en condiciones de resistir la mercantilización y el consumo masivo. Aunque el "arte autónomo" está totalmente mercantilizado, no obstante (en contraste con los productos estandarizados del arte comercial y la cultura de masas) no se considera un objeto útil.

Aunque este camino filosófico de la "crítica estética de la sociedad", seguido por la escuela de Frankfurt, creó muchas grandes obras como las de Adorno (1992; 2004) y Horkheimer (1998), magnificó y tal vez confirmó el mito urbano que decía que los filósofos alemanes hacían filosofía elitista desde el sofá. De esta manera (considerando a los movimientos sociales y a la clase trabajadora de la década de 1960 como conservadores), los teóricos alemanes creían que una resistencia social sería sólo podía provenir del intelectual/artista solitario que resistía a través de su arte. Las obras de arte, escribe Adorno (2004: 227), son los representantes de las cosas (plenipotenciarios de las cosas) que nunca podrán ser distorsionados por el intercambio, el beneficio, el lucro y las falsas necesidades de una humanidad decadente. El arte autónomo es un tipo especial de mercancía, hermética, incomprensible y, al mismo tiempo, violenta, que expresa la autoconciencia del trabajo social, ya que es la última esperanza de la acción creativa en un mundo alienado (Adorno 2004: 246). Sólo este tipo de arte podría convertirse en un obstáculo y una contención contra todo tipo de homogeneización, cosificación, alienación, masificación y dependencia. Por el contrario, la independencia y unicidad del arte autónomo sería un acto de resistencia. El arte es el único que podría sobrevivir gracias a su propio poder de derribar y resistir. La fuerza de esta resistencia surge, como dijo Adorno, de una combinación única de disfunción social y autonomía estética.

Habiendo abandonado en gran medida la investigación social sistemática, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt se consumió (quizás innecesariamente) en un análisis social infinitamente negativo y altamente elitista, sin tener en cuenta los intereses políticos de la izquierda que pedían soluciones prácticas y no experimentación musical y las ideas de Schoenberg sobre el sistema de doce tonos. Esto tuvo como resultado dejar incompleto un programa científico muy valioso, que si bien su aporte (al menos en las primeras etapas) tuvo un carácter constructivo con profundos beneficios conceptuales filosóficos y sustancia epistemológica, sin embargo, pareció debilitarse en los años 1970. Es evidente que la influencia que ejerció en el pensamiento occidental y especialmente en la "Nueva Izquierda" es indiscutible. Su crítica al positivismo imperante fue aguda pero sobria, a la vez que sólida, minuciosa, detallada en sus argumentos y con gran amplitud filosófica. Los teóricos de Frankfurt evitaron sistemáticamente posiciones políticas conservadoras y aplicaron la misma perspectiva a su investigación social. En aquel momento, pocos científicos habían pensado que la misma investigación social podría convertirse en la fórmula institucional del establishment científico. Como hemos visto en los párrafos anteriores, los escritores alemanes criticaron sin piedad la

neutralidad científica y el enfoque superficial de los investigadores positivistas hacia los fenómenos sociales, mientras que al mismo tiempo intentaban expandir la crítica social más allá de las simples explicaciones y cuantificaciones de los fenómenos sociales por la "teoría tradicional". En general, diríamos que el legado dejado por la primera generación de Frankfurt a las siguientes generaciones (como Habermas, Apel, Wellmer y Honneth) fue la reflexividad del pensamiento con el que las ciencias sociales estarían en mejores condiciones de reflexionar críticamente sobre las bases. y supuestos de sus propios criterios y objetos científicos.

En cambio, la primera generación cometió el grave error (que Habermas ingeniosamente intentó evitar) de equiparar la investigación empírica y el realismo con el positivismo (Outhwaite 1987: 79-78). Es decir, la Escuela de Frankfurt se entregó a una lucha por reproducir y difundir puntos de vista distorsionados o erróneos sobre lo que es la "realidad social", con el resultado de que rechazan indiscriminadamente el realismo científico y el pragmatismo estadounidense (Baert 2004: 115). Por un lado, el realismo se enfrenta como una variante del positivismo que es a la vez dogmático (por su trascendentalismo), sin autorreflexión e instrumental. Mientras tanto, por otro lado, los miembros de la escuela equipararon erróneamente el pragmatismo con una perspectiva empirista y positivista, presentándola erróneamente como hostil tanto a la teoría como a la crítica. Es evidente que este tipo de hostilidad se basa en la ignorancia y en una lectura equívoca de los textos del pragmatismo y del realismo. Por esta razón, en el próximo capítulo analizaremos cómo Habermas desarrolló la crítica del positivismo y la hermenéutica, mientras al mismo tiempo replanteaba las cuestiones y problemas del realismo y el pragmatismo.

Conocimiento, crítica y emancipación: Jürgen Habermas

Introducción

Esta parte del capítulo examina una de las filosofías de las ciencias sociales más impresionantes y abarcadoras: la "hermenéutica crítica" o el enfoque "reconstructivo" de Jürgen Habermas. Aquí nuestro principal objetivo será mostrar que, aunque el proyecto de Jürgen Habermas ofrecía en los años 1970 las perspectivas más prometedoras para una síntesis integral de las tres metodologías clásicas de las ciencias sociales, su intento tiene algunas ideas muy importantes que ofrecer y proporcionar, pero al mismo tiempo, padece de graves flujos que el filósofo alemán todavía

(después de casi 50 años) no ha vuelto a corregir. Por este motivo, creemos que se debe encontrar un nuevo enfoque para poder finalizar este proyecto.

La filosofía de las ciencias sociales de Habermas se desarrolló en el contexto de tres debates: (1) la crítica del positivismo a principios de la década de 1960 (un debate que en realidad era una crítica del racionalismo crítico de Popper); (2) una crítica de la hermenéutica de Gadamer y (3) una crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Por lo tanto, en este capítulo examinaremos muy brevemente cada uno de estos debates antes de pasar al trabajo epistemológico y metodológico principal de sus libros: *Conocimiento e interés* y *La lógica de las ciencias sociales*. Ambos libros funcionan como plataforma para su *Hermenéutica crítica*, que fue planeada para continuar con la mediación o fusión de explicación y comprensión de estilo Weberiano. Habermas intentó argumentar que los diferentes tipos de conocimiento científico se basan en diferentes intereses (intereses cognitivos o cognoscitivos), donde la característica de las ciencias sociales es su interés por la emancipación. Como veremos, la concepción de las ciencias sociales de Habermas era una síntesis de la comprensión hermenéutica de la comunicación, la explicación causal y la crítica emancipadora de las estructuras de dominación y de ideología. Con esta nueva síntesis Habermas creía que podía rescatar la teoría crítica del destino de la dialéctica negativa o la "crítica totalizadora" de sus predecesores. Así, Habermas intentó desplazar los fundamentos normativos de la crítica fuera de la "crítica autodenegada de la ideología" a la crítica hermenéutica y la reconstrucción de la comunicación humana. Su enfoque puede verse como una reconstrucción radical, ya que se ocupa principalmente de un intento de vincular el conocimiento con los intereses cognitivos.

(1) La crítica del positivismo: Como ya hemos escrito en el primer capítulo, Habermas se hizo relativamente conocido cuando entró en el debate sobre el positivismo acusando a Popper de decisionismo. Según Habermas, las ciencias sociales se diferencian de las ciencias naturales no sólo en su tema (ontología) sino también en su metodología. Habermas defendió la indiferenciación (inseparabilidad) del científico de su objeto científico y la construcción normativa del proceso científico. Aunque Habermas estuvo de acuerdo con Popper en que las teorías implican un consenso provisional dentro de la comunidad científica, Habermas afirmó que el contenido normativo de este consenso no puede provenir sólo del proceso científico en sí mismo, sino que presupone una lógica comunicativa, que es esencialmente hermenéutica. Para Habermas, especialmente, la dimensión hermenéutica precientífica involucrada en las ciencias sociales que no puede liberarse de los intereses del conocimiento. Esta idea, como veremos, es fundamental para el proyecto habermasiano ya que tiene en cuenta el hecho de que los intereses sociales regulan la constitución del conocimiento. En esta crítica de Popper (y de las ciencias empírico-analíticas), Habermas extrae ideas y argumentos

ampliamente de la dialéctica, por ejemplo, que la ciencia está dialécticamente relacionada con sus objetos. Si este pensamiento dialéctico es correcto, entonces la ciencia no puede separarse del mundo social. Sin embargo, Habermas da el siguiente paso e incorpora la dialéctica a la hermenéutica. Esto preparó el trasfondo para el debate de Habermas con Gadamer.

(2) La crítica a la hermenéutica de Gadamer: Aunque Habermas se ha acostumbrado a movilizar diferentes armas intelectuales que son irrelevantes para la Teoría Crítica (por ejemplo, en el caso de Popper, el uso de la hermenéutica), igualmente hizo lo mismo con respecto a la hermenéutica, cuando recordó decisivamente a Marx y movilizó al radicalismo para criticar el conservadurismo de Gadamer. Por tanto, Habermas viene a salvar lo valioso de la hermenéutica (la demarcación entre ciencias naturales y sociales) y construye una teoría hermenéutica de las ciencias sociales. Habermas no hizo más que reconocer lo que faltaba en la Escuela de Frankfurt (la constitución lingüística de la ciencia y la sociedad) y al mismo tiempo movilizó las fuerzas del marxismo para golpear el tradicionalismo acrítico de Gadamer. Una de las artillerías marxistas que Habermas activó con éxito fue el concepto de crítica emancipadora contra el compromiso de Gadamer con el relativismo y el conservadurismo político. Más específicamente, según la hermenéutica, la ciencia no puede trascender los contextos culturales. En otras palabras, para Gadamer, la ciencia social al interpretar el significado social simplemente proporciona "comprensión", lo que significa que la hermenéutica no tiene un momento emancipatorio. El concepto de comprensión de Gadamer se basa en una noción de consenso derivada de la aceptación de la tradición, mientras que el concepto de consenso de Habermas se forma discursivamente a través de la comunicación. Así, en lugar de comprender el pasado, Habermas habla de consenso orientado a alcanzar un entendimiento. Para Gadamer, la comprensión en las ciencias sociales implica la interpretación de la tradición. Gadamer no ve la autoridad de la tradición como algo dogmático que deba ser trascendido por una teoría crítica emancipadora. Éste es el núcleo de la diferencia con Habermas, para quien es esencial un momento emancipador en el proceso interpretativo. Lo que para Gadamer es una fusión de horizontes, para Habermas es una crítica de una comunicación ideológicamente distorsionada. Según Habermas, la reflexión hermenéutica debe radicalizarse moviéndola hacia una dirección crítica.

(3) La crítica a la Primera Generación: El tercer debate en el que Habermas siempre ha participado fue la discusión de los problemas encontrados en la herencia de la primera generación de la escuela de Frankfurt. Al establecer los fundamentos normativos de la teoría crítica, Habermas intentó salvar y preservar el concepto de "crítica". Habermas lo transformó de un proceso totalizador y negativo a uno reconstructivo. Mientras Adorno y Horkheimer rechazaban la perspectiva de la emancipación como una posibilidad real, Habermas intentaba reconstruir los potenciales emancipatorios de la

sociedad moderna. Por tanto, Habermas rechazó la idea de una "dialéctica negativa" en favor de una ciencia "hermenéutica crítica y reconstructiva". Habermas llegó a acentuar la cuestión del lenguaje ya que parecía que podía rescatar la comunicación de la ideología. Si se toma como punto de partida la comunicación (en lugar de la dominación instrumental), las ciencias sociales en principio deben hablar o apoyar la posibilidad de la emancipación. Habermas acepta la tesis de la Escuela de Frankfurt de que ya no puede haber un sujeto revolucionario en la sociedad moderna. El colapso del sujeto consciente y autónomo que se basaba en la filosofía de la conciencia puede verse ahora como una perspectiva liberadora de una transformación social más amplia. El fracaso del marxismo fue que operó con la noción de conciencia que, según Habermas, debe ser abandonada (como filosofía de la conciencia y fuertemente metafísica) y luego reemplazada por la comunicación. El giro comunicativo permitió a Habermas explicar que los fundamentos normativos de las ciencias sociales no pueden descansar sólo en la conciencia del proletariado porque la conciencia en sí misma está constituida en y por el lenguaje. Por tanto, cualquier cambio social debe partir de las formas de comunicación existentes y de su crítica. Esta crítica no es la crítica de la ideología sino de la "comunicación distorsionada".

Sobre la lógica de las ciencias sociales

Habermas expresó sus ideas sobre una ciencia social "hermenéutica crítica" en dos obras fundamentales: *Conocimiento e interés* (1968) y *La lógica de las ciencias sociales* (1967). En esta sección analizaremos el segundo libro, que es más que una excelente reseña de los debates en la metodología científica social de la década de 1960 y aún es de gran importancia en la filosofía de las ciencias sociales. Aquí, Habermas intentó rechazar la separación de las ciencias naturales y humanas fusionándolas bajo el mismo techo. El filósofo alemán rechazó el positivismo/cientificismo e hizo una crítica bastante positiva de las metodologías sociológicas interpretativas al centrar su atención en la influencia de Wittgenstein en Winch y, respectivamente, la influencia de Heidegger en Gadamer. Habermas describe en este libro cómo la filosofía fenomenológica de E. Husserl pasó al centro del debate sociológico con la reedición en 1960 de la *Fenomenología del mundo social* de Alfred Schultz y más tarde de sus *Collected Papers*. Allí Schultz, escribe Habermas, examinó la posibilidad de desarrollar los "tipos ideales" de Weber como procesos de tipificación llevados a cabo en la vida social cotidiana por miembros comunes de la sociedad. Luego, Habermas describe cómo Harold Garfinkel continuó y desarrolló la sociología fenomenológica de la vida cotidiana, que tiene afinidades con el interaccionismo simbólico. Más adelante, Habermas analiza cómo se desarrollaron los conceptos de Wittgenstein de "juegos de lenguaje" y "formas de vida", así como cómo Gadamer

continuó la idea de interpretación y desarrolló el concepto de "fusión de horizontes". Habermas aprecia y adopta muchas de las ideas innovadoras de Gadamer, especialmente la idea de que entendemos al "Otro" dentro de nuestro propio marco o tradición, cuyos "prejuicios" no son sólo obstáculos para nuestra comprensión sino un medio para lograrla. Aunque Habermas elogia la crítica de Gadamer a la hermenéutica tradicional con su obsesión objetivista pero metafísica (Dilthey), sin embargo, ha criticado la incapacidad de Gadamer para "ocultar" su relativismo y su idealismo lingüístico.

Según Habermas, todos los antes mencionados son los principales enfoques modernos de la sociología comprensiva con la lógica de que cada enfoque va más allá o trasciende al anterior (Schultz - Winch - Gadamer). Al analizar las debilidades de la sociología comprensiva, Habermas señala que en esta lógica consecutiva pero problemática, para Schultz el lenguaje aún no ha sido entendido como "el tejido, de cuyos hilos penden los sujetos y en los que empiezan formándose como sujetos" (Habermas 1988: 203). De manera similar, para Winch el lenguaje no puede mediar (como en Gadamer) entre marcos alternativos. Como señala Habermas, Winch parece tener en mientes el hecho que "el analista del lenguaje desde su posición libremente flotante puede introducirse, reconstruyéndola, en la gramática de cualesquiera juegos de lenguaje, sin que él mismo quede ligado a la dogmática de un juego de lenguaje propio, vinculante como tal para el análisis del lenguaje" (Habermas 1988: 222).

Aunque la hermenéutica de Gadamer avanza un paso respecto de la sociología comprensiva, no es suficiente por sí sola. ¿Por qué? Porque, como señala Habermas, la conciencia hermenéutica permanece incompleta mientras no incluya una reflexión sobre los límites de la comprensión hermenéutica. Hay dos límites en la comprensión: (1) el primer límite es el idealismo lingüístico que ignora el hecho de que el "lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social" (Habermas 1988: 257); (2) el segundo límite es el carácter distorsionante del lenguaje y la comunicación. Habermas cree que este problema específico de distorsión puede generalizarse a una conciencia de la dependencia del lenguaje y su uso de procesos sociales más amplios.

La experiencia hermenéutica, nos dice Habermas, "que choca con tal dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica" (Habermas 1988: 258). Ya había afirmado que un resurgimiento de la esfera pública y una relación más satisfactoria entre la ciencia y la política requerían la organización de la comunicación social de una manera que se aproximara a un diálogo sin restricciones. Ahora señala la necesidad de eliminar las limitaciones internas en ese diálogo, de una manera que espera lo que Albrecht Wellmer ha llamado su "giro

lingüístico". Pero en esta etapa Habermas también mira hacia atrás, a las formulaciones de *Teoría y Práctica*, en sus afirmaciones de que "la vinculación práctica del Verstehen a la situación hermenéutica de partida de quien entiende, obliga a recurrir en actitud hipotética, a una filosofía de la historia con intención práctica" (Habermas 1988: 259).

Conocimiento e Interés: La reflexión abandonada

En *Conocimiento e Interés*, Habermas investiga el fracaso y la desintegración (desde Kant) de la epistemología como crítica del conocimiento. Como escribe Habermas en "Conocimiento e Interés", su libro fue un intento de orientación histórica de "reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés" (Habermas 1982: 9).

De Kant a Hegel

En la primera parte del libro, Habermas visita el pensamiento de Kant para rastrear la evolución de la epistemología. Allí el sociólogo alemán encontrará que hay una negación y un abandono gradual del proceso de reflexión que continuó con Hegel y Marx para culminar en una metodología simple o análisis lógico dentro del marco del positivismo. Así, esta retrospectiva adquirió el significado de reformulación de las fases abandonadas de reflexión (Habermas 1982: 9) y de su radicalización en términos de su relación con los intereses humanos. La tesis central que Habermas quiere defender es que, "desde Kant, la ciencia no ha sido pensada seriamente desde una perspectiva filosófica. La ciencia sólo puede entenderse epistemológicamente, es decir, como una de las categorías de conocimiento posibles, cuando el conocimiento no está adecuadamente equipado, con el deber absoluto de una gran filosofía, bien ciegamente con la autocomprensión cientificista de una pura práctica indicadora de hechos" (Habermas 1982: 12).

En esta dirección, Hegel fue el primero en dar este paso con la crítica que aplicó al análisis trascendental de las capacidades cognitivas del sujeto kantiano. Hegel enfatizó el hecho de que el análisis trascendental de las condiciones del conocimiento posible no puede presuponerse (para que sea un conocimiento válido). Hegel vio que había un círculo perpetuo donde la crítica podía cancelarse fácilmente, ya que siempre se referiría a un sistema de referencia. Hegel creía que esta circularidad se debía a la "experiencia fenomenológica de autorreflexión" de la filosofía trascendental

subjetivista. Esta experiencia de autorreflexión consiste en reconocer las condiciones previas de la autorreflexión misma. Todo esto es un movimiento que recuerda al método de la negación determinada (bestimmte Negation), donde el argumento y el contraargumento se refieren a la reflexión que supera la positividad de los argumentos existentes y los lleva a un nivel superior.

En otras palabras, Hegel reformula radicalmente el proyecto de crítica epistemológica al someter sus propios supuestos a la autocrítica. De esta manera, Hegel intentó deconstruir la seguridad que ofrece la conciencia trascendental con sus determinaciones a priori. Así, sitúa el análisis trascendental en la posición de la reflexión y la autoconciencia.

En total, se nos permite decir que la autocrítica radical de la gnoseología de Hegel identificó el hecho de que una investigación de la facultad de conocimiento no puede operar aislada del conocimiento que ya tenemos y, por tanto, del progreso general de la mente humana en su práctica. actividad. Pero Hegel abandonó este enfoque (que se encuentra en sus primeros trabajos) y luego fue retomado por Marx, por un concepto especulativo de ciencia filosófica que, como escribe Habermas, "la simple evidencia del progreso científico, independiente de la filosofía, debía haber desenmascarado como pura ficción una pretensión de esta naturaleza, inevitablemente equívoca. Sobre esto se construye el positivismo, a quién sólo Marx pudo haber disputado la victoria, ya que sólo él prosiguió la crítica de Hegel a Kant, sin compartir los fundamentos básicos de la filosofía de la identidad, que fueron los que impidieron a Hegel una radicalización, sin ambigüedades, de la crítica del conocimiento" (Habermas 1982: 32).

De Marx al positivismo

Marx logró desengancharse de los límites de la filosofía de la identidad y regresar a Kant. Marx derriba a Hegel y la naturaleza recupera la primacía absoluta. La naturaleza obliga al hombre a evolucionar mediante el procesamiento (explotación) de la naturaleza y la reproducción social. De esta manera, el trabajo humano ya no es una categoría económica y antropológicamente fundamentadora sino epistemológica. Según Habermas, "el sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y simultáneamente las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia" (Habermas 1982: 36).

Lo que para Kant es la síntesis de un objeto-sujeto, para Marx es el concepto de trabajo. Sin embargo, la síntesis materialista a través del trabajo difiere del idealismo en el nivel de la lógica formal (Kant) o trascendental (Hegel). La síntesis materialista no puede ser la creación de una

conciencia trascendental o el movimiento del espíritu absoluto, sino la creación trascendental de una conciencia históricamente definida en la especie humana. Como escribe Habermas, "el trabajo social señala el mecanismo de la evolución histórica de la especie humana. Mediante el proceso de trabajo se modifica la naturaleza y la menesterosa naturaleza de los mismos sujetos que trabajan" (Habermas 1982: 37). De esta manera, Marx logró escapar de las trampas del "pensamiento identitario" de sus predecesores y radicalizó la crítica epistemológica de Kant dándole un giro fichtiano donde la autoconciencia se convertía en el resultado de su propio trabajo social.

Más allá de esto, Marx no logró utilizar los frutos de su crítica para construir una epistemología radical o radicalizada, sino que, por el contrario, fue víctima de sus propias reducciones. Marx naturalizó el conocimiento como parte del trabajo-actividad-práctica humana y procedió a una doble reducción: de la práctica al trabajo (sin interacción) y de las ciencias naturales-humanas a una ciencia naturalizada-universal. De esta manera, Marx rompió la conexión entre crítica del conocimiento, autorreflexión y crítica social. Como señala Habermas, la ecuación de Marx entre crítica y ciencia natural logró repudiarlas mutuamente.

En otras palabras, si Marx hubiera logrado distinguir entre trabajo social e interacción social, habría diferenciado igualmente la distinción entre los dos tipos cognitivos de desarrollo: conocimiento instrumental/técnico versus conocimiento práctico/reflexivo. Por lo tanto, si Marx hubiera hecho esta distinción entonces podría haber reformulado, más correctamente, la relación entre filosofía y ciencia. De modo que la filosofía podría asumir el papel de reflector y convertirse en una tarea y un proyecto crítico. En lugar de esto, Marx aplastó la crítica y la ciencia y fue conducido a un camino sin salida donde la reflexión gnoseológica se transformó en un cientifismo materialista. Como añade Habermas, "Marx no ha desarrollado esta idea de la ciencia del hombre, más bien la ha descalificado al equiparar la crítica con la ciencia de la naturaleza. El cientifismo materialista confirma una vez más lo que el idealismo absoluto había realizado ya: la supresión de la teoría del conocimiento en favor de una ciencia universal, desligada de toda atadura, en este caso, una ciencia no de saber absoluto, claro está, sino del materialismo científico" (Habermas 1982: 74). Entonces, la identificación de la crítica con la ciencia y el abandono de la reflexión filosófica creó un tipo de objetivismo marxiano muy similar al positivismo.

Para Habermas (1982: 96) el objetivismo de Marx y de Comte "dogmatiza la interpretación precientífica del conocimiento como duplicación de la realidad, limita el acceso a la realidad a la dimensión que se establece mediante de la objetivación metódica de la realidad por el sistema de la referencia de la ciencia".

Es obvia la forma en que Habermas detecta la problemática autocomprensión de Marx sobre la filosofía de la ciencia, donde converge con la concepción positivista de Mach y Comte de una ciencia natural de la sociedad (como la física social). La gnoseología abdica y el trono de la "reina de la epistemología" es asumido por las teorías científicas y las pruebas lógicas porque la cuestión trascendental sobre las condiciones del conocimiento posible queda abolida. La ciencia moderna y la escuela positivista consideraban estas cuestiones metafísicas. Por lo tanto, la epistemología acabó siendo aplanada como metodología, porque la posición de las condiciones trascendentales del conocimiento fue asumida por las preguntas sobre herramientas y métodos. En esta época moderna de la ciencia, el tema cognitivo fue abolido por considerarlo inadecuado para hablar de ciencia porque ninguna teoría o enunciado científico podía constituirse ni controlarse positivamente.

Peirce y Dilthey

Lo que Habermas vio como una voz alternativa a este objetivismo seco e infructuoso fue la reflexión sistemática sobre la reproducción de la ciencia como una actividad humana y vital. Habermas observó que hay dos filósofos que han comprendido la importancia de la actividad humana en la ciencia y presentaron dos versiones diferentes de reflexión en las que su concepto de vida juega un papel crucial: primero, el pragmático estadounidense Peirce, que reflexionó sobre las ciencias naturales y el filósofo alemán Dilthey que reflexionó sobre las ciencias humanas. Más concretamente, como nos informa Habermas, Peirce había concebido "la ciencia desde el horizonte de la investigación metódica y entiende la investigación como un proceso vital. El análisis lógico de la investigación no se centra en los rendimientos de una conciencia trascendental en general, sino en las de un sujeto que es portador de proceso de investigación en su conjunto, en los de la comunidad de investigadores, que tratan de realizar comunicativamente su tarea común" (Habermas 1982: 100). Peirce es un pragmatista, pero trascendental donde la investigación, al entender "el proceso de investigación como una praxis constitutiva del mundo, está obligada también a adoptar la actitud de una lógica trascendental" (Habermas 1982: 100).

Así, tanto Peirce como Dilthey lograron conectar la lógica de la investigación de las ciencias nomológicas y hermenéuticas con la red/plexo de la actividad de la vida real. La reflexión filosófica de ambos escritores reveló el hecho de que el significado de las proposiciones científicas permanecerá inexplicable y estático si no está conectado con el proceso vital de la ciencia. Por lo tanto, por un lado, las ciencias empíricas son importantes porque describen el carácter acumulativo del proceso de investigación y por otro lado la investigación hermenéutica sistematiza los procesos de intersubjetividad y comprensión que operan en términos de acción simbólica.

Aunque Peirce fue más allá de la actitud objetivista, no prestó atención a la diferencia entre la comunidad científica que opera en términos de acción simbólica y el mundo natural/objetivo que estudia desde el punto de vista de un posible control técnico. Al dejar de lado la metafísica, Peirce situó las creencias en otros procesos del mundo externo ignorando, al mismo tiempo, el diálogo y la acción comunicativa de la comunidad científica. Sin embargo, Dilthey tomó en serio el tema de la comunicación intersubjetiva como comprensión que tiene lugar en el contexto de modos o formas de vida. Según Habermas, la hermenéutica de Dilthey fue creada para asegurar dentro de las tradiciones culturales la autocomprensión de los individuos y grupos, así como la comprensión mutua entre diferentes individuos y grupos (Habermas 1982: 183-184). Pero nuevamente Habermas detectó con razón la preocupación de Dilthey por establecer la objetividad de las ciencias humanas, que inevitablemente bloquearía la autorreflexión del intérprete. Cuando Habermas habla de autorreflexión, se refiere al proceso en el que una interpretación "sólo puede captar la realidad en la medida en que el intérprete se vuelva a la vez sobre esa realidad y sobre sí mismo como momentos de un contexto objetivo que constituye e incluye ambos" (Habermas 1982: 188).

Después de tal impasse, era claro que Habermas pasaría de Dilthey a la hermenéutica filosófica de Gadamer para investigar más a fondo el entrelazamiento de los procedimientos empírico-analíticos con la hermenéutica en las ciencias sociales y humanas: lingüística, historia, economía, política y sociología. Estas ciencias están orientadas a proporcionar teorías generales y vinculadas a la comprensión de procesos históricos específicos, pero, según Habermas, los intentos de Dilthey de fundamentarlas en teorías poco realistas de la "vida" fueron problemáticos y poco convincentes. Tanto las ciencias empíricas como las hermenéuticas contienen lo que Habermas llama "reglas metodológicas de organización de procesos de investigación" (Habermas 1982:197). Este proceso de "regular" está incrustado en el objetivismo mismo y son 'cuasi-trascendentales'. El filósofo alemán aclara que estas reglas "no tienen ya el status de reglas trascendentales puras: tienen un valor trascendental, pero tienen su origen en contextos vitales fácticos: en las estructuras de una especie que reproduce su vida, tanto mediante los procesos de aprendizaje del trabajo socialmente organizado como a través de procesos de entendimiento mutuo en interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. En el contexto de los intereses de estas relaciones vitales fundamentales, tiene su medida el sentido de la validez de enunciados que se obtienen dentro de los sistemas de referencia cuasi-trascendental de los procesos de investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu; el saber nomológico es eficaz técnicamente en el mismo sentido en que el saber hermenéutico lo es prácticamente" (Habermas 1982: 198).

Por tanto, aunque Peirce y Dilthey descubrieron las raíces del interés por el conocimiento científico, no dieron el paso más allá de ubicar estos intereses dentro de las concepciones de lo que Habermas llama gnoseoantropología comprendida como un proceso autoformativo de la especie humana. La comprensión reflexiva de este proceso está regida por un tercer interés cognitivo: la emancipación. La autorreflexión conserva una forma científica al menos hipotética en la teoría freudiana. La hermenéutica profunda de Freud es capaz de analizar diversos malentendidos y autoengaños. El psicoanálisis se dirige básicamente a la autorreflexión bajo la dirección o instrucción del analista. Además, el logro de esta autorreflexión define el éxito del análisis cuando "pone al médico en condiciones de combinar en el diálogo analítico las informaciones fragmentarias obtenidas de tal modo que puede reconstruir las lagunas del recuerdo y anticipar la experiencia de la reflexión de la que el paciente es incapaz" (Habermas 1982: 259).

En este contexto, Habermas sugiere que el psicoanálisis elimina las confusiones causales y los trastornos de conducta casi naturales al hacer que el paciente comprenda su fuerza causal. En términos metodológicos, el psicoanálisis logra combinar la comprensión hermenéutica y la explicación causal. La comprensión se vuelve explicativa y también causalmente eficaz para eliminar la patología. El psicoanálisis es, pues, un ejemplo de ciencia crítica, que combina directamente conocimiento e interés. Pero ¿cómo intenta Habermas conectar estos dos conceptos diferentes? En la siguiente sección, exploraremos la epistemología habermasiana en relación con los intereses cognitivos humanos.

La teoría del conocimiento y los intereses cognoscitivos.

Lo que Habermas intentó hacer fue vincular el conocimiento con sus intereses sociales y someterlo a la autorreflexión y la crítica. Descubrió que tanto el positivismo como el pensamiento hegeliano-marxista habían suprimido la teoría del conocimiento y la habían reducido a metodología. El filósofo alemán escribe en su libro: "Una teoría del conocimiento rebajada a metodología pierde de vista la constitución de los objetos de la experiencia posible, de igual modo, una ciencia formal, separada de la reflexión transcendental, desconoce la génesis de las reglas de conexión entre los símbolos; ambas ignoran, hablando kantianamente, las operaciones sintéticas del sujeto cognoscente. La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo" (Habermas 1982: 77).

De esta manera, Habermas identificó el positivismo con la negación o renuncia al proceso de reflexión y autocomprensión y lo hizo analizando las conexiones entre el conocimiento y los intereses humanos. Es, en este punto, donde detecta claramente la ilusión del objetivismo. De hecho, Habermas tenía razón al argumentar que las regularidades empíricas no son suficientes para la descripción

objetiva de nuestro mundo como un universo de hechos. Esta ilusión de objetivismo oculta los procesos en los que se crean los hechos e impide la conciencia del entrelazamiento del conocimiento con los intereses del mundo de la vida. Habermas, sabiamente, concibió esta relación entre ciencia e intereses y desarrolló, aún más, su tesis según tres tipos de ciencia, que se basan en tres intereses diferentes constitutivos del conocimiento. La importancia de los intereses con respecto a la ciencia es que determinan el contexto social de la ciencia. Si la ciencia se basa en intereses, entonces el cientificismo es insostenible.

Sin embargo, debemos tener cuidado al interpretar esos intereses porque no se refieren a influencias parciales como la física nuclear y la guerra, sino que son intereses a los que la ciencia debe su impulso y las condiciones mismas de su posible objetividad. Por lo tanto, si queremos ser conscientes de las condiciones de la objetividad y de la constitución de los objetos en la base de los conceptos científicos, debemos ir más allá del objetivismo del positivismo y de la hermenéutica historicista que oculta el complejo de influencias históricas en el que se encuentra la conciencia histórica misma. Necesitamos una filosofía que pueda convertirse en una teoría social en sí misma. Una filosofía que invertiría el pensamiento actual de la epistemología a la metodología y lo reconstruiría para crear una base más adecuada para comprender el sistema de las ciencias. Como lo formula Habermas en su ambicioso programa "una futura investigación sistemática de los intereses que subyacen al conocimiento científico no puede restaurar abstractamente una teoría del conocimiento, sí que puede, aunque sólo sea eso, volver a establecernos en la dimensión que fue instaurada por Hegel a través de la autocrítica radical de la teoría del conocimiento, aunque poco después se viera de nuevo sofocada" (Habermas 1982: 12).

Aquí se hace referencia a Hegel porque, como hemos dicho anteriormente, Habermas, en su crítica al objetivismo y al historicismo, observó que esta posición surgía de la vinculación tanto del objetivismo como del historicismo a la epistemología tradicional, según la cual existe un orden determinado dentro de la naturaleza que sólo podemos comprender cuando mantenemos el enfoque cognitivo fuera de los elementos subjetivos que provienen de los intereses de las personas que conforman un pensamiento colectivo similar a la función de la *Razón Pura* de Kant. Habermas continúa argumentando que la conciencia se engaña cuando cree que puede desarrollar una teoría pura libre de los elementos no científicos (extracientíficos) que la definen, incluso cuando produce conocimiento científico. Dado que el agente de la ciencia, que es el "sujeto cognitivo", vive, se comunica y se mueve en su vida práctica, esto también sucede en la práctica científica.

Para Habermas (que aquí coincide con Adorno y Horkheimer) el "sujeto cognoscitivo" no es un Sujeto trascendental, abstracto y ahistórico, que configura las funciones independientemente de la realidad en la que se mueve, comunica, vive y participa. El sujeto cognoscitivo es la misma especie humana que reproduce su vida dentro de las condiciones histórico-sociales y políticas dadas. Así entendemos que el "sujeto cognoscitivo" está determinado por las estructuras de la vida social para que estén configuradas de acuerdo o en oposición a la naturaleza. La autoconservación y autoformación (proceso auto-formativo) de la especie humana es al mismo tiempo un evento/fenómeno natural y social, ya que tiene lugar en el contexto de la sociedad en la que se integra el ser humano. La sociedad está ahí para recompensar las deficiencias que presenta el organismo humano/vivo en su intento de adaptarse al medio ambiente y sobrevivir. Precisamente, es la misma sociedad la que transforma la existencia natural del hombre en una existencia sociohistórica. Pero la sociedad no sólo sostiene al hombre, sino que, sobre todo, le ayuda en su integración y desarrollo. Los procesos cognitivos con los que se conecta y entreteje la vida social contribuyen no sólo a la reproducción de las condiciones y la manera de su organización y funcionamiento, sino también al mejoramiento de estas condiciones.

Así, si bien la teoría y el conocimiento producido por la ciencia/sociedad no están separados de los intereses y visiones que guían la acción humana, al mismo tiempo es posible (cuando los humanos alcancen la emancipación y la liberación interior) que el conocimiento pueda volverse "puro". En este caso, la teoría habrá liberada de todo elemento ideológico que interviene en su génesis y formación, permitiendo al investigador emancipado y liberado tener una postura puramente teórica ante las cuestiones de la vida humana. Cuando decimos que el teórico tendrá una posición puramente teórica respecto de las cosas, queremos decir que estará determinado y ligado por las ideas que elabore y por las conclusiones de sus análisis (independientemente de su voluntad e intereses).

Para Habermas la teoría está conectada a intereses básicos que guían nuestras acciones y lo mismo ocurre con el conocimiento que produce. Cuando hablamos de conocimiento, nos referimos a un conocimiento entretejido con un interés que tiene componentes cognitivos (interés constitutivo del conocimiento).

Habermas distingue tres intereses básicos, cada uno de los cuales está conectado a un tipo separado de acción: (1) el interés en el control técnico que está conectado con la acción instrumental, (2) el interés en la comunicación que está conectado con la acción de comprensión/interpretación que las personas/miembros de la sociedad se desarrollan y (3) el interés por la emancipación que está conectado con la acción de liberarlos de su dependencia de elementos abstractos que dominan a las personas (prejuicios, prejuicios, ideologías). A través de estos intereses básicos de control técnico,

comunicación y emancipación que orientan nuestras acciones dentro de la sociedad, llegamos a conocer la realidad. En este sentido, estos intereses básicos subyacen a 3 conocimientos respectivos: (1) información (conocimiento informacional) que amplía nuestra capacidad de control técnico, (2) interpretación (conocimiento interpretativo/histórico) que orienta nuestra acción comunicativa, en el contexto de un conocimiento común y (3) el conocimiento crítico que emancipa y libera la conciencia de su dependencia de mentiras, engaños, prejuicios e ideologías.

Más específicamente, los "intereses cognoscitivos" toman forma en el medio del trabajo, el lenguaje y el poder. El interés por la predicción y el control está relacionado con el mundo del trabajo, que Habermas denomina acción instrumental. El conocimiento hermenéutico orientado a la comprensión está vinculado a la interacción comunicativa o al lenguaje y el conocimiento crítico emancipador está vinculado a la experiencia del poder. Para Habermas, los intereses están interconectados con las ciencias sociales y sostiene, como un nuevo Max Weber, que la explicación y la comprensión podrían coexistir bajo el mismo techo y producir una ciencia social autorreflexiva con un claro interés en la emancipación. El proyecto emancipador de Habermas tenía como objetivo encontrar una solución al problema del conflicto entre las tres metodologías de explicación, comprensión y crítica, así como superar las ilusiones del cientificismo, el relativismo y la emancipación. Las tres formas de conocimiento antes mencionadas (información, interpretación, emancipación) son formaciones mentales que surgen a través de la mediación de tres acciones correspondientes: (1) el ejercicio instrumental de control y poder (2) el ejercicio de la comunicación verbal en un contexto de intersubjetividad y (3) las obras y la creatividad con las que se conecta la crítica y la emancipación que implica la crítica en el espacio de la conciencia y la autoconciencia.

Lo anterior se aplica a todas las ciencias, así como a las formas de conocimiento que producen. La condición general que determina la teoría en todo campo científico es su correlación y apego a la práctica. Sin embargo, esta acción está orientada por intereses cognitivos. En otras palabras, los diferentes actos (acciones) como los de: control, comunicación, comprensión, crítica, emancipación y creación median de esta manera para moldear (cada vez de manera diferente) nuestros intereses cognitivos. Estas acciones (que tienen diferentes causas o visiones que las motivan) conllevan un marco metodológico diferente cada vez. Una metodología diferente, a su vez, conduce a nuevos conocimientos.

(1) Ciencias empíricas-analíticas: Las acciones encaminadas al control y al poder involucran, requieren o utilizan el tipo de conocimiento producido por las ciencias empírico-analíticas. Especialmente las ciencias sociales empíricas apuntan a controlar los fenómenos sociales a través de

una acción instrumental destinada a predecir estos fenómenos. La previsión es preocupación de los científicos empíricos porque posibilita aplicaciones tecnológicas y, en consecuencia, la extensión del ejercicio de control sobre un mayor número de fenómenos. El hecho de que las aplicaciones tecnológicas se transformen en productos consumibles comercializados tiene como consecuencia la ampliación de la posibilidad de regular los fenómenos sociales, según la voluntad de quienes controlan el sistema político-social. De modo que las ciencias empíricas refuerzan las estructuras autoritarias del sistema que ejerce el control.

(2) Ciencias históricas-hermenéuticas: El marco metodológico dentro del cual operan las ciencias histórico-interpretativas es diferente porque sus intereses cognitivos son completamente diferentes. En este caso, la acción que media o se utiliza para manifestar estos intereses es la práctica verbal y comunicativa del habla. Así, en el contexto o al margen de las ciencias histórico-interpretativas, el elemento primario no es la observación empírica de los datos con fines de control y predicción. Su objetivo es comprender el significado de los datos expresados en el lenguaje. Aquí el objetivo principal de expresar significados es comunicativo con el resultado de fortalecer el entendimiento mutuo en el marco del todo social (grupos, instituciones). La comunicación en sí (ya sea oral o escrita) es un evento/fenómeno cultural sobre el que las ciencias interpretativas quieren arrojar luz para lograr un mayor consenso por parte de los miembros de la sociedad que viven en el mismo contexto cultural que el científico social.

(3) Ciencias críticas: Finalmente, la teoría crítica, que apunta a disolver las relaciones ideológicamente veladas de poder y dependencia, está motivada por un interés emancipatorio. El interés emancipador es lo que constituye el marco de la autorreflexión (autorreflexión), por ello asume la validez de la "antropología cognitiva". En este nivel de reflexión superior, el interés emancipador potencia y anima la autorreflexión sobre el proceso de configuración de la especie humana. La emancipación de la reflexión saca a la luz el hecho de que la especie humana se constituye (autoconstitución) y se autoconstruye a través de los medios del trabajo, la expresión lingüística y la soberanía. Estos medios son los que definen los marcos trascendentales del conocimiento teórico, práctico y crítico, por lo que Habermas intenta construir una epistemología que evite el idealismo de la filosofía trascendental y se base en una teoría social crítica con parámetros histórico-antropológicos.

Para Habermas, las ciencias sistemáticas de la sociología, economía y política son las únicas que pueden tener la mencionada triple orientación en sus intereses y en su metodología. Sin embargo, las tres ramas de las ciencias sociales pueden funcionar mejor a un nivel más profundo, del que podrán descartar el carácter instrumental y tecnocrático al operar con un conocimiento de control y consenso.

Estas tres ciencias sistemáticas tienen el potencial de cancelar su carácter ideológico para producir mejores conocimientos. Sólo en este nivel crítico más profundo pueden las ciencias funcionar de manera autocrítica, es decir, reflexiva y autorreflexiva. Sólo así estaremos en condiciones de sacar a la luz los límites trascendentales dentro de los cuales se mueve y se estructura el conocimiento. Pero, al sacarlos a la luz y a la superficie, contribuimos a la producción de un conocimiento vinculado al interés de la emancipación que a su vez traerá la autonomía y la responsabilidad de las personas de la sociedad (Habermas 1982: 212). Según Habermas, sólo en una sociedad cuyos miembros sean autónomos y responsables comunicándose sobre la base de un diálogo democrático que no apunte al control autoritario. Es decir, la teoría pura dejaría de ser una ilusión utópica (se convertiría en realidad) si las sociedades trascendieran la tecnocracia y el control a través de la igualdad mutua.

Una crítica total y realista a la epistemología habermasiana

En este punto resumiremos el análisis crítico que ya hemos hecho, intentando en paralelo hacer una valoración general de la obra del filósofo alemán. Claramente, nuestra crítica no reclama los laureles del descubrimiento de la rueda, sino que se basa en dos ondas o corrientes críticas básicas que fueron expresadas como objeciones en la obra de Habermas (1982: 297-337). La primera crítica se refiere a las objeciones a la percepción no realista del problema del conocimiento (Ballestrem, McCarthy, Krüger, Lobkowitz) y la segunda, a las objeciones al trascendentalismo de los intereses cognitivos (Anacker, Bubner, Fess, Rohrmoser, Theunissen). Pero, en nuestro caso, en las siguientes líneas veremos cuáles son los problemas a los que se enfrenta la epistemología habermasiana en relación a su contribución a una futura teoría del conocimiento. Lo cierto es que el edificio epistemológico del filósofo alemán recibió críticas tan severas que le obligaron a revisar los lineamientos generales que definieron su trayectoria como filósofo crítico dentro de la escuela de Frankfurt (quizás incluso para la supervivencia de la propia escuela). A principios de los años 1970, Habermas abandonó el proyecto del psicoanálisis freudiano y, adentrándose en la hermenéutica crítica, se centró en la fundamentación de una teoría social a través de una teoría general de la comunicación.

Aquí, nos centraremos en su trabajo epistemológico, que parece padecer de cuatro debilidades principales. Por lo tanto, el proyecto habermasiano tiene (1) una serie de antinomias trascendentales, 2) un sesgo falso y una identificación errónea de la explicación científica con el positivismo, 3) una indiferencia por la importancia de la naturaleza en la sociedad y (4) una conexión inalcanzable o, mejor dicho, irrealizable entre el modelo cognitivo de intereses y la emancipación. Además, las ideas emancipadoras de Habermas tienden a ser antinaturalistas (ontológicamente subjetivas) e

hiperuniversalistas (epistemológicamente objetivas). Para argumentar contra esas debilidades, criticaremos incesantemente las opiniones de Habermas sobre el positivismo explorando cómo el filósofo alemán confunde la investigación científica y la explicación vigorosa con el positivismo, la predicción y el control científico. Ciertamente, el objetivo final de este análisis es determinar hasta qué punto las visiones epistemológicas y metodológicas de Habermas están en conflicto con el realismo ontoepistemológico que sustenta este estudio.

Habermas y sus antinomias trascendentales

Si quisiéramos resumir el trabajo epistemológico de Habermas, entonces sería fácil decir que estos son los tres intereses cognitivos (constitutivos del conocimiento) y las tres categorías de conocimiento. Como vimos antes, cada uno de los intereses se expresa en un enfoque metodológico distinto para la generación de conocimiento. Cada interés tiene sus raíces en las complejas actividades de la vida, que son básicas para la supervivencia y el desarrollo de la humanidad: lo que Habermas ha llamado alternativamente "gnoseoantropología". Para Habermas, los intereses son las lentes a través de las cuales podemos comprender el conocimiento y la actividad social. Mientras estos intereses del conocimiento sean identificados y analizados a través de la reflexión, entonces podríamos afirmar que tienen un "estatus trascendental". Pero la epistemología de Habermas no es trascendental en el sentido kantiano tradicional porque no existe un sujeto trascendental ahistórico que proporcione las condiciones previas para la constitución de la experiencia posible. Por el contrario, el sujeto de la actividad constitutiva es la humanidad y las condiciones de constitución del conocimiento son históricas pero fundamentadas en una base material. Por lo tanto, para Habermas, los intereses cognitivos son trascendentales desde el punto de vista de la generación del conocimiento humano, pero en sí mismos tienen una base naturalista. La categoría "interés cognitivo" no es meramente trascendental ni simplemente empírica. Como dice Habermas, el conocimiento humano "no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación" (Habermas 1982: 200).

Los intereses cognitivos ejemplifican tanto la continuidad humana con la naturaleza como el poder sobre la naturaleza en el sentido de que la naturaleza es el producto de la actividad constitutiva de las personas. Así, según Habermas, "el interés no está ni en el plano de esos modos de orientación del comportamiento animal que podemos llamar instintos, ni, por otro lado, tampoco está desenraizado del contexto objetivo de un proceso vital. En este sentido... hablamos de un interés rector del conocimiento orientado a la manipulación técnica posible, interés que determina la

orientación de la objetivación necesaria de la realidad en el marco trascendental del proceso de investigación" (Habermas 1982: 143).

En reconocimiento de esta tensión, Habermas se refiere a ellos como "cuasi trascendentales". En este punto, sin embargo, el cuasi trascendentalismo de Habermas se presenta no sólo como una construcción incierta o indeterminada sino como un lugar de pensamiento antinómico y contradictorio en el que Habermas habita. Aunque Thomas McCarthy (1984) fue el primero en reconocer la paradoja habermasiana de que la naturaleza no puede ser al mismo tiempo constituida trascendentalmente y fundamento del sujeto constituyente, McCarthy no acentúa el efecto destructivo de esta antinomia. Como escribe McCarthy, cuando Habermas intenta "combinar un enfoque trascendental con un enfoque naturalista de las condiciones subjetivas del conocimiento, Habermas parece estar atrapado en un dilema: o la naturaleza tiene el estatus trascendental de una objetividad constituida y no puede ser la base del sujeto constituyente; o la naturaleza es el fundamento de la subjetividad y no puede ser simplemente una objetividad constituida" (McCarthy 1984: 111). En otras palabras, el intento de Habermas de combinar una concepción de la especie humana como resultado de un proceso puramente natural con una concepción de la realidad (incluida la naturaleza) constituida por la actividad humana, ilustra la antinomia de cualquier intención trascendental. Como McCarthy insiste correctamente, nos enfrentamos a un serio dilema que significa que, si la naturaleza tiene el estatus trascendental de una objetividad constituida, no puede ser el fundamento histórico del sujeto constituyente.

El problema, sin embargo, es que McCarthy no nos analiza la razón más profunda de esta paradoja. La paradoja parece estar relacionada con la definición de significado que Habermas le da a la "filosofía trascendental transformada" (Habermas 1982: 332-335). Esto que él llama, la filosofía trascendental que quiere ser una gnoseoantropología o mejor una antropología del conocimiento (Habermas 1982: 302). Desafortunadamente, sin embargo, por lo que parece, esto no es más que una antinomia que surge del hecho de que Habermas intenta pensar en los intereses cognoscitivos como trascendentales en su forma e históricos en su contenido. En otras palabras, por un lado, Habermas sigue a Kant al definir/postular la naturaleza como fundamento de la estructura cuasi trascendental como naturaleza para el hombre, mientras que, por otro lado, el sociólogo alemán sigue el pensamiento de Hegel al colocar los intereses cognoscitivos y la emancipación dentro de una historia dialéctica. Es decir, los intereses cognoscitivos son, por un lado, condiciones trascendentales de la posibilidad de la ciencia (Kant) y, por otro, son condiciones históricas de la antropología y de la evolución cognitiva de la especie humana. Esta función antinómica sumerge la teoría crítica de Habermas simultáneamente al naturalismo y el subjetivismo. Esto se debe a que Habermas toma un

hilo teórico de los hegelianos de izquierda quienes, de hecho, han repetido Kant a través de la perspectiva histórica del espíritu hegeliano.

Por supuesto, más tarde Habermas aceptó la contradicción y se volvió más escéptico sobre la firmeza y estabilidad de su "modelo de interés cognitivo" y su epistemología "cuasi-trascendentalista" en *Conocimiento e Interés*. Su teoría de la acción comunicativa es menos trascendentalista y más pragmática para hablar de la distinción entre experiencia y acción, mientras también podemos detectar, fácilmente, que su modelo sigue siendo dualista y se ha transformado en una fusión de perspectivas de sistema y de "mundo de vida" (observador externo versus participante). Además, Habermas ha desplazado considerablemente su proyecto de las cuestiones epistemológicas a la acción y la normatividad. Está claro que Habermas reconoció el hecho de que el "modelo de interés cognitivo" triádico era demasiado cognitivo, pero sobre todo sociológicamente insuficiente y centró su atención en el contraste entre acción instrumental y comunicativa que se analizaban en su etapa precomunicativa más como referencia o puntos de dos tipos de cognición. En otras palabras, el intento anterior de Habermas de "sociologizar" la epistemología no salió muy bien.

(2) Ciencia, predicción y positivismo

Ahora me gustaría esbozar otra línea de crítica a la que Habermas aún no ha dado una respuesta sistemática. Mi crítica se centrará en el interés técnico-instrumental adscrito a la ciencia empírica. La caracterización que hace Habermas de la ciencia empírico-analítica, como orientada a la predicción y el control de procesos objetivados se basa firmemente en una explicación positivista de las ciencias naturales. Aunque Habermas se presenta como un crítico del positivismo, parece que el filósofo alemán hereda tácitamente una ontología positivista, así como una concepción instrumentalista-manipuladora del interés. Por esta razón, Habermas cae en una trampa porque confunde explicación con predicción. La explicación no es simétrica con la predicción en las ciencias naturales, ni la predicción científica es equivalente al control.

En pocas palabras, Habermas equipara el pensamiento tecnocrático con el conocimiento teórico, lo que neutraliza cualquier noción de realismo epistemológico y elimina la posibilidad de cualquier análisis ontológico. Así, el filósofo alemán, en el altar del positivismo, equiparó la explotación técnica del conocimiento con la verdad como pretexto y como realidad. Habermas no quiso aceptar que los descubrimientos científicos no se identifiquen sólo con la aplicación sino también con la exploración/investigación de las múltiples capas de la realidad.

Esta visión positivista de la ontoepistemología ya era evidente en el "Positivismusstreit" (debate sobre el positivismo), donde los litigantes aceptaron la explicación de Hume sobre las leyes naturales. Por ejemplo, Habermas repite el mismo tipo de argumento en su apéndice inglés de "Knowledge and Interest", donde escribe que "las ciencias empírico-analíticas comprenden conexiones hipotético-deductivas de proporciones, que permiten la deducción de hipótesis-ley con contenido empírico". Estos últimos pueden interpretarse como afirmaciones sobre la covarianza de eventos observables; dado un conjunto de condiciones iniciales, hacen posibles las predicciones. El conocimiento empírico-analítico es, por tanto, posible conocimiento predictivo" (Habermas 1972: 308). La afirmación de Habermas representa un "modelo nomológico-deductivo" de explicación en la tradición de Hume, Mill, Popper y Hempel. El hecho de que este modelo funcione sólo en sistemas cerrados y controlados significa que el interés constitutivo del conocimiento en la predicción y el control de Habermas no puede verse como una condición universal (en el sistema abierto de la sociedad). Es obvio que Habermas no puede hacer la distinción obligatoria entre acción experimental y técnica o entre análisis y control.

Más allá de lo que escribe Habermas, lo cierto es que las "proposiciones verdaderas" sobre la realidad son una apuesta que los propios científicos hacen a diario. Un ejemplo clásico de investigación científica más allá de la tecnocracia es la astronomía y la astrofísica, donde la explotación de minerales o energía es actualmente un libro de ciencia ficción. El astrofísico o el físico cuántico medio se plantea principalmente cuestiones científicas y existenciales (génesis del universo, leyes físicas), pero no le interesa saber si se convertirá en el nuevo Oppenheimer que convertirá las ecuaciones en una bomba nuclear. Sin embargo, no debemos olvidar que el interés de Oppenheimer por la construcción de una bomba nuclear se basaba más que Hitler en la relación entre las leyes físicas y la confirmación de teorías a través del proceso experimental. Especialmente el tema de la energía nuclear y la investigación científica no tiene la conexión lineal y unidimensional con la instrumentalización que le da la Escuela de Frankfurt.

Lo que debemos evitar con esto es que para los científicos naturales el interés por la experimentación (el análisis de cómo está estructurado nuestro cosmos) es mucho más importante que el interés por la predicción y la manipulación. Esos dos intereses diferentes (experimento versus control) muestran el profundo defecto en el "proyecto kantiano" de Habermas que convierte las mediaciones ontológicas en divisiones epistemológicas. En conclusión, (a) Habermas habla en nombre de los científicos sin saber cómo practican realmente su ciencia. Su visión de las ciencias naturales pertenece a la Escuela de Frankfurt y al positivismo, una filosofía que los científicos

conocen poco o apenas siguen. (b) La práctica científica tiene sobre todo interés en la explicación más que en la predicción. (c) La teoría debe diferenciarse de sus aplicaciones.

Además, la conexión de Habermas entre proposiciones observacionales y operaciones experimentales es errónea porque el problema no es si los científicos logran resultados u observaciones "X" sino si las condiciones iniciales "CI" causan o producen "X". De modo que hay en Habermas un pensamiento anti-ontológico sigiloso (lo llamaríamos "alergia ontológica") que se combina con una teoría coherentista de verdad de los intereses cognoscitivos. La falta de ontología limita el pensamiento de Habermas con el resultado de que el sociólogo alemán conecta el propósito y las operaciones de la ciencia con la predicción. El científico natural promedio sabe, por su poca experiencia, que la predicción no es un fin en sí mismo sino un medio para poder explicar la complejidad de los mecanismos y sistemas físicos (meteorología, geología, biología) que causan condiciones/fenómenos incontrolables e inesperados para la vida los cuales no pueden (experimentalmente) confirmar su funcionamiento.

Aunque la práctica científica puede cometer muchos errores, esto plantea una pregunta: ¿por qué la ciencia tiene tanto éxito? Si Habermas estuviera reescribiendo su libro *Conocimiento e Interés*, supondría dos cosas (a) que la ciencia ha logrado la predicción y el control de la naturaleza (es decir, el lema de Comte "savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir") y (b) que debido a que la explicación es deductiva-subsumtiva, simétrica con la predicción (la forma de Hempel), ya que ésta deriva (la predicción) de la causalidad conjuntiva. Pero, ¿es ésta una visión correcta de la ciencia? No, es el positivismo en su forma más pura, el que es decir el mundo está constituido por acontecimientos atomísticos y sus constantes conjunciones, la naturaleza es mucho más complicada y caótica como para explicarse por acontecimientos repetitivos que afortunadamente podrían estar en conjunción.

(3) Naturaleza, objetividad y las ciencias (sociales)

Como hemos mostrado anteriormente, la crítica de las ciencias sociales ya no puede formularse como una crítica inútil al positivismo. Habermas comete el error fatal de atribuir falsamente a las ciencias naturales un modelo de positivismo que las ciencias sociales deben evitar o rechazar. Por supuesto, se trata de una tesis ampliamente reconocida como insostenible, indefendible y científicamente insustancial. Además de eso, Habermas, como ha sido señalado por muchos escritores (Stockman: 1983, McCarthy: 1984, Outhwaite: 1987), no logró analizar el problema de la naturaleza en las ciencias sociales. Para Habermas, la naturaleza se presenta como algo extrasocial y sólo puede ser analizada como algo objetivo por las ciencias naturales, lo que, como sostiene Habermas, se basa en un "interés técnico cognitivo". Sin embargo, la extraña realidad es que el positivismo ha sido

socavado por los propios científicos naturales y no por las sucesivas oleadas de ataques lanzados por los científicos sociales bajo la etiqueta de teoría crítica, hermenéutica o constructivismo. El punto problemático es que el modelo del positivismo, que la mayoría de los científicos sociales tienen en mente, debe ser abandonado, especialmente cuando los científicos sociales lo consideran el punto vulnerable de las ciencias naturales. Si esto es correcto (que el positivismo es inaceptable en las ciencias naturales), entonces todo el marco de los "intereses cognitivos" de Habermas se encuentra bajo seria contestación.

Ahora bien, se reconoce que el positivismo no es sólo una concepción falaz o una comprensión errónea de las ciencias sociales sino también un anacronismo para las ciencias naturales en sí mismas (Bernstein 1979; Keat 1981: 73). Sobre todo, en la era de los nuevos movimientos ecológicos, el argumento de que la naturaleza es algo que se puede conquistar o controlar técnicamente ya no es defendible. Tampoco los propios científicos pueden pronosticar y controlar las reacciones de la naturaleza. Los científicos naturales saben que debido a la gran complejidad de la naturaleza (como sistema), cualquier tipo de intervención, control o predicción debe organizarse con mucho cuidado. Los científicos naturales ya han llegado a la conclusión de que la idea newtoniana de la naturaleza se ha derrumbado; los científicos naturales tienden a analizar la naturaleza no tanto como una realidad que es inmutable y existe en algún lugar allá afuera, sino como algo mutable, fluido y complejo. Esto significa que la ciencia se vuelve ontológicamente consciente y más familiarizada con la "naturaleza de la naturaleza". Aunque las repercusiones del positivismo en la filosofía de las ciencias sociales no se aclaran correctamente, es seguro que las ciencias sociales deben basarse en un nuevo marco epistemológico, ontológico y metodológico. Una filosofía de las ciencias sociales "postempirista" o "antifundacionalista" no puede relacionarse con la separación "neokantiana" entre seres humanos y ciencias naturales (donde las ciencias sociales están de acuerdo con las primeras) y tampoco es posible en adelante. Cabe suponer que las ciencias naturales pueden investigar la naturaleza como una realidad objetivamente dada.

(4) El problema de la emancipación

La cuarta dificultad, y quizás una de las más importantes, de la epistemología habermasiana es el problema del interés emancipatorio. Como hemos visto, los intereses técnicos y prácticos se fundan en la existencia de la emancipación. Sin embargo, ¿podemos hablar de emancipación epistemológica, teórica y social en general, o se trata de un fenómeno/tema controvertido y de valor contemporáneo? Si consideráramos que los primeros intereses (técnicamente, prácticamente) tienen alguna base física (ya que están conectados a estructuras profundas de la reproducción de la especie humana), ¿podríamos decir lo mismo de la emancipación? ¿Es la emancipación un proyecto de la Ilustración

que en gran medida ha perdido su necesidad, actualidad y relevancia hoy? ¿Puede el interés emancipatorio tener un carácter más universal o ha sido superado por las multitudes de intereses en la época de las políticas de la identidad? ¿Puede un programa de emancipación de este tipo mantenerse epistemológicamente hoy?

La respuesta a tal pregunta es simple: no, hoy es difícil tener algún tipo de conexión entre la epistemología (como modelo cognitivo) y la emancipación, aunque sólo sea como una proposición moral con un contenido político. El interés emancipador tal como lo imagina Habermas no puede tener pretensiones de verdad universal en una sociedad fracturada, fragmentada, fluida, contradictoria y compleja. El programa emancipatorio necesita significados universales instituidos. Como escribe Delanty (2005: 99), el problema es que la emancipación no tiene los mismos problemas que cuando se escribió el libro de Habermas hace 50 años (los movimientos estudiantiles de los años 1960 y la reforma educativa de las universidades alemanas). Las sociedades cambian constantemente y sus agendas siempre están mediadas por los significados históricamente institucionalizados que están conectados a las confrontaciones sociales y científicas internas en torno a lo que tiene un significado correcto y digno. Por tanto, cada prioridad (interés), como la de la emancipación, no puede ser evidente para todas las sociedades, en todos los lugares y tiempos. El interés emancipatorio no puede conectarse directamente con necesidades trascendentales o físicas de la especie humana, sino que siempre está sujeto a consulta social (deliberación) y mediación entre muchos factores y sujetos activos. Asimismo, la conexión que Habermas intenta establecer entre psicoanálisis y patogénesis social no puede ser universal y "pura". El dolor individual no puede compararse directamente con el descontento y el malestar social, ni el interés por la psicoterapia individual puede compararse proporcionalmente con el interés por el cambio colectivo crítico (terapia). La sociedad no tiene (como en la psicoterapia individual) un componente común de normalidad o normalidad a partir del cual la situación social pueda juzgarse como patológica y el cambio social (tratamiento) según sea necesario. Por tanto, la transferencia habermasiana del modelo de terapia psicoanalítica a la sociedad es imposible.

En la primera fase, Habermas finalmente abandonó la conexión entre psicoanálisis e interés emancipador, mientras que al mismo tiempo procedió a un análisis más profundo de su idea de acción comunicativa. Este proyecto posterior de acción comunicativa (análogo a la acción social de Parsons) se dividió principalmente en dos tipos de acción social: (a) la acción instrumental-estratégica que se coordina con perspectivas científicas sociales como la teoría de sistemas y (b) la acción comunicativa que se coordina con perspectivas científicas sociales como la teoría de sistemas coordinado con las perspectivas del observador/participante (orientado al mundo social). Las sociedades se estudian a la

vez como mundos de vida (como les parecen a los miembros) y como sistemas (como les parecen a los observadores). Aquí el interés emancipatorio de Habermas no está conectado a un modelo cognitivo, sino que deriva de la acción comunicativa. Pero nuevamente la emancipación parece usarse en un sentido dualista kantiano. Habermas se ve obligado a adoptar un tono dualista antinaturalista en el que las únicas limitaciones extracomunicativas o extradiscursivas a la interacción comunicativa pueden ser la colonización del mundo de la vida por los sistemas cosificados de economía (coordinados por el poder y el dinero). Así, incluso en su proyecto comunicativo, Habermas abandonó la conexión entre ciencia y emancipación y la mantuvo aislada de las cuestiones discursivas, éticas y políticas.

Llegados a este punto podríamos introducir otro interés cognitivo que Habermas no analiza porque lo considera perteneciente al ámbito del positivismo. Este interés es la "explicación científica como emancipación", cuestión que analizaremos más a fondo en el último capítulo cuando nos referiremos a la filosofía realista de Roy Bhaskar. Por ahora, podríamos decir que Bhaskar abraza la iniciativa de Spinoza, quien creía que "la verdad puede hacernos libres", pero al mismo tiempo no acepta acríticamente el hecho de que el conocimiento por sí solo es suficiente para nuestra emancipación (Bhaskar 1986).

CAPÍTULO 4. El discurso filosófico de las ciencias sociales: hacia la posmodernidad

En los capítulos anteriores vimos, en primer lugar, el giro interpretativo de Dilthey a Gadamer (a través del neokantismo de Weber y las reglas wittgensteinianas de Winch) y, en segundo lugar, el protorrealismo de Marx junto con la crítica del positivismo de la escuela de Frankfurt y sus intentos de fundar una ciencia social emancipadora. Lo que podemos observar, en los tres capítulos anteriores, es que los tres discursos epistémicos y filosóficos de las ciencias sociales (positivismo, hermenéutica, marxismo) pertenecen a la misma narrativa moderna. Estos tres discursos han funcionado en el contexto de un modernismo "cognitivo" que se basaba en la búsqueda de la unidad del método científico (positivismo), la unidad del sujeto significativo (hermenéutica) y la unidad del sujeto social/revolucionario (marxismo). Al mismo tiempo, estos tres discursos modernos pertenecían (más o menos) a una determinada ideología política: el liberalismo (positivismo), el conservadurismo (hermenéutica) y el socialismo (marxismo). El liberalismo (más progresista que el conservadurismo) promueve la universalidad del sujeto dominante que puede "controlar y manipular" libremente su destino (junto con su entorno). Por otro lado, el conservadurismo defiende la unidad de tradición, historia y lengua donde un sujeto (comunidad) magistral "controla" y preserva su significado. Finalmente, el socialismo defiende un cambio social universal contra la opresión-explotación económica, donde un sujeto dominante (clase-proletariado) "controla" su destino social a través de la emancipación.

Sin embargo, como nos han demostrado muchos sociólogos de la modernidad (ver Wagner 1994), la teoría social y política junto con sus fundamentos filosóficos no lograron unificar el discurso de la modernidad. Al mismo tiempo, algunas voces esporádicas de unificación epistemológico-metodológica (explicación e interpretación) como Max Weber fueron derrotadas (en cuanto a políticas) por la narrativa positivista de tecnócratas, burócratas y economistas. Incluso Jürgen Habermas, que más tarde intentó preservar las ciencias sociales modernas a través de la unidad normativa (emancipadora) de conocimientos e intereses, no logró convencer a las instituciones alemanas. Fue atacado por todos lados por su intento (1) de trascender el marxismo a través de la hermenéutica y (2) de preservar una "gran narrativa" que resolvería los patógenos sociales de la modernidad y daría respuesta a los problemas epistemológicos de las ciencias sociales.

Aunque este debate tenía lugar en Alemania, simultáneamente estaba surgiendo un nuevo tipo de discusión en Francia influenciada por la lingüística y la historia de la ciencia. Este nuevo debate fue básicamente indiferente al positivismo, porque su principal objetivo era tanto el pensamiento

marxista como las ideas modernas establecidas por los pensadores franceses y alemanes de la Ilustración. Esta discusión, en la moda intelectual, ha tomado muchos nombres como posestructuralismo, deconstruccionismo, posmodernismo y posmodernidad.

En este capítulo, primero esbozaremos el paso del estructuralismo al posestructuralismo y luego analizaremos la posmodernidad y sus afirmaciones de que vivimos en la era de la posmodernidad. Debemos dejar claro que es imposible referirnos a todos los pensadores posestructuralistas y posmodernos, por eso hemos limitado nuestra discusión y crítica a cuatro filósofos principales: Michel Foucault, Jacques Derrida, François Lyotard y Jean Baudrillard.

No hemos hecho referencias especiales a sociólogos o politólogos porque está claro que las ideas de la posmodernidad entraron en las ciencias sociales a través de la fenomenología y la crítica literaria (Derrida, Barthes, de Man), la epistemología histórica (Foucault) y los estudios culturales (Lyotard, Baudrillard). Aunque somos conscientes de todas las discusiones y debates realizados por otros pensadores postestructuralistas como Giles Deleuze, Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, Jean Luc-Nancy, Richard Rorty, los analistas del discurso (Laclau, Mouffe), las feministas posmodernas (Irigaray, Cixous, Butler) y poscoloniales (Spivak, Said, Bhaba), aquí sería imposible hacer una referencia extensa a todos ellos debido a las limitaciones de espacio. Por lo tanto, nos concentraremos en los fundadores (Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard) de este movimiento intelectual y la forma en que se relacionan con nuestra discusión ontológico-epistemológica sobre las ciencias sociales.

De estructuralismo al posestructuralismo francés

El estructuralismo floreció y se desarrolló durante las décadas de 1960 y 1970 como un intento de aplicar a las ciencias sociales los métodos y principios teóricos del fundador de la lingüística estructural, Ferdinand de Saussure. El uso de esta teoría lingüística se extendió decisivamente a otros objetos y actividades cognitivas más allá de la filología. El estructuralismo ayudó a los escritores a ver "bajo el nuevo prisma" de la lingüística, los signos y la semiótica muchos temas como los mitos, la publicidad, el cine, la moda, el capitalismo, las tribus primitivas, la historia y la literatura. Esta nueva corriente metodológica surgió como reacción a las corrientes filosóficas del positivismo, el existencialismo, el humanismo, el marxismo dogmático y el historicismo. Por supuesto, el desarrollo del estructuralismo fue un poco más complicado porque tuvo influencias heterogéneas ya fuera de Marx y Bachelard o de Lacan y Hegel, como en el caso del antropólogo antidualéctico Claude Lévi-Strauss, quien expandió el positivismo, a través de la influencia que el antropólogo francés recibió

del filósofo alemán. Lo mismo hizo el estructuralismo del Louis Althusser, quien quiso expandir el marxismo dogmático, a través de la influencia que recibió de la epistemología dialéctica de Gaston Bachelard y el psicoanálisis de Lacan. El estructuralismo como metodología se aplicó en múltiples campos de los estudios sociales y humanísticos, como la Lingüística (Jacobson, Mukarovsky, Lotman, Propp, Greimas, Todorov, Genette), la Antropología (Lévi-Strauss, Godelier, Meillassaux), el Psicoanálisis (Kristeva, Lacan), en Historia (Braudel, Wallerstein) y en Historia de la Ciencia (Foucault).

Estructuralismo lingüístico: Ferdinand de Saussure

Buscaremos el inicio del estructuralismo en la lingüística estructural desarrollada por Ferdinand de Saussure en sus cursos publicados tras su muerte (*Cours de linguistique generale*, 1916). El lingüista suizo observó que la lengua es un sistema de signos cada uno de los cuales se compone de dos partes, el significante (*signifiant*) y el significado (*signifié*). Las relaciones básicas que expresa una lengua son las relaciones significante-significado, que son fundamentales para la forma en que se organizan la articulación del habla (discurso). Saussure fijó como objeto de estudio de la lingüística los conjuntos de relaciones básicas entre “significante-significado” que establecen estructuras lingüísticas donde el significante expresa gráficamente y verbalmente el significado que se capta (mentalmente, simbólicamente) en el significado. El nacimiento de las palabras según Saussure se basó en "imágenes sonoras" arbitrarias que adquirirían significado por tener una relación de diferencia con otras palabras. Los cinco sonidos y los cinco signos gráficos en la palabra /o/v/e/j/a/ son el significante del significante “oveja” donde ambas se refieren al referente de la “hermosa criatura” peluda de cuatro patas. Sin embargo, su diferencia es absolutamente arbitraria, ya que todo ello no es más que una convención lingüística. La palabra y el signo "oveja" no tienen significado por sí mismos, excepto que no es "abeja" o "lenteja". Lo único que importa es que el o los significantes siempre deben mantener sus diferencias fónicas o gráficas. Finalmente, como también escribe Eagleton (1996:84), "Saussure no estaba interesado en investigar lo que la gente realmente decía, sino en la estructura objetiva de los signos que hacían posible su habla (lenguaje). Tampoco estaban interesados en los objetos reales sobre los que la gente hablaba, para poder estudiar eficazmente el lenguaje, de poner entre paréntesis los referentes de los signos, las cosas que de hecho se denotan". El estructuralismo saussureano aísla las leyes subyacentes mediante las que estos signos se mezclan en significados e ignora lo que los signos realmente denotan, para volver su atención a sus relaciones internas.

Dentro de las relaciones internas y detrás de las palabras de casi todas las lenguas diferentes, existen correlaciones básicas de fonemas regidas por leyes fijas de alternancia de fonemas sonoros y sordos o alternancia de "consonantes y vocales". Saussure explicó la formación del lenguaje como un 'sistema de signos' que expresan significados, acercándose al lenguaje sincrónicamente, es decir, ahistóricamente. Saussure descifró de esta manera que los sistemas fonéticos binarios (en los que se basan las estructuras fonológicas) muestran analogías con los sistemas fonéticos de otras lenguas diferentes. El estructuralismo de Saussure, tal como lo planteó su fundador, sólo podía funcionar en una dimensión contemporánea analizando el lenguaje momentáneamente y no, en su desarrollo histórico.

Las estructuras del lenguaje pueden analizarse de forma sincrónica y, por tanto, estática, o diacrónica y, por tanto, dinámica, ya que cambian y se transforman a un ritmo lento o rápido, en el tiempo. Sincrónica es la estructura de los fenómenos que percibimos empíricamente con nuestros sentidos, mientras que dinámica/atemporal es la estructura de sistemas más grandes cuya evolución está profundamente arraigada en el pasado y al mismo tiempo mira hacia el futuro. Claramente, hay estructuralistas que han intentado abordar las estructuras a lo largo del tiempo para comprender sus leyes de autorregulación, también llamadas leyes de equilibrio. Las estructuras longitudinales ayudan a los analistas a analizar de manera comprensible las leyes que gobiernan sus transformaciones. Estas leyes se denominan, como veremos a continuación, leyes genéticas o históricas (Piaget, Goldmann).

Al trabajar en el análisis transversal, los estructuralistas han descubierto importantes estructuras generales que se aplican a diversos conjuntos de personas diferentes. Los lingüistas han encontrado detrás de diferentes lenguas asociaciones de fonemas estables y comunes que son análogas a las asociaciones de fonemas estables de otras lenguas. Y esto se debe a que las correlaciones de los fonemas se basan en leyes que son comunes y se aplican a todas las lenguas. Estas primeras relaciones estructurales esenciales y estables de carácter determinista permitieron a los estructuralistas explicar la formación de una lengua sin salir del contexto del enfoque sincrónico y sin mirar atrás a la Historia, a diferencia de los historicistas y pensadores de la tradición hermenéutica que analizaron y explicaron las condiciones actuales de la lengua a nivel de significados y usos de la lengua, como resultado de la influencia determinante de las estructuras del pasado. Por otro lado, los estructuralistas que se refieren a la dimensión atemporal de las estructuras pretenden arrojar luz sobre los procesos de su génesis y transformación, teniendo en cuenta la historicidad de las estructuras que no reducen exclusivamente a la relación con el pasado. De esta manera, se alejan de la epistemología determinista que, como hemos visto, absolutiza los principios de homogeneidad y estabilidad y se opone a cualquier tipo de percepción dinámica de los fenómenos sociales. De esta manera, los estructuralistas

se alejan de los principios deterministas anteriores y se adentran en el espacio de la diferencia. El estructuralismo encuentra que, más allá de las estructuras generativas básicas que parecen estables e inmutables en el tiempo, se desarrollan en paralelo un abundante número de estructuras diferentes que incluyen la posibilidad de transformaciones de sus elementos, sin cambiar la función y dependencia entre ellos. Desde el lado de la atemporalidad, las estructuras son sistemas de relaciones entre partes que se forman, transforman y deconstruyen (estructuradas, reconstruidas y deconstruidas) y que incluyen las leyes de su funcionamiento, regulación, pero también su transformación dentro de su propia recomendación.

Entonces, para resumir, podríamos decir que cuando miramos desde el punto de vista sincrónico, las estructuras parecen inmutables, permanentes y sin cambios a lo largo del tiempo. Dado que las estructuras, por su "naturaleza", están determinadas por principios fundamentales pero inconscientes que se encuentran en lo más profundo de ellas (en forma de mecanismos arquetípicos que son comunes y se aplican a los más diversos grupos de personas), entonces podemos llegar a la conclusión de que las viejas estructuras y prácticas, como por ejemplo los cultos religiosos que caracterizan a las sociedades primitivas, están gobernadas por los mismos mecanismos mentales a los que obedece y sigue el culto religioso en las sociedades modernas.

Como hemos analizado anteriormente, el concepto de estructura como sistema de relaciones entre “significante y significado”, elaborado por la lingüística de Saussure (que se refería al lenguaje y al modo de su expresión subjetiva en el habla o su organización discursiva), también pasó a otras ciencias sociales que elaboraron además métodos similares de análisis de estructuras. Las ciencias sociales consideraron correcto hacer esta apertura hacia la lingüística estructural, porque vieron que las estructuras que había que analizar también tenían una relación directa con el lenguaje o con diversas formas de habla. Por ejemplo, en el caso del antropólogo francés Lévi-Strauss, que estudió, como veremos más adelante, las estructuras y sistemas de parentesco, vio que estas estructuras se reflejan en las formas de intercambio y comunicación desarrollados por tribus primitivas, y que se reflejan en códigos que es necesario descifrar.

Lévi-Strauss: estructuras y oposiciones binarias

En las ciencias sociales, la antropología de Claude Lévi-Strauss fue la piedra angular y uno de los catalizadores teóricos del estructuralismo francés. El antropólogo francés estuvo inicialmente influenciado por la escuela histórica de los *Annales* y las obras de Durkheim y Mauss. Los temas de sus libros (sobre clasificación cultural, intercambio de regalos y reciprocidad) constituyeron el punto

de partida de la investigación estructuralista. De hecho, en su primera gran investigación sobre las relaciones de parentesco, donde describe las diferentes estructuras de los patrones de matrimonio, Lévi-Strauss (1969) toma prestado de Marcel Mauss el concepto de *Don* y lo aplica al fenómeno de intercambio de mujeres, con el objetivo y propósito de descubrir la lógica subyacente que conectaba el parentesco con el matrimonio. Los resultados de esta investigación sobre las estructuras de parentesco fueron completamente diferentes de los de la escuela competidora de antropología inglesa de Frazer y Malinowski.

Por supuesto, esta obra antropológica de Lévi-Strauss no fue una fuente de inspiración divina, pues se basa en el estudio intensivo de las teorías lingüísticas que el mismo autor realizó durante los años 1940 mientras asistía a los seminarios de Roman Jakobson. Como expresó el mismo antropólogo francés, "ahora, muchos años después, puedo reconocer más claramente que los temas de estas conferencias me influyeron más que nunca" (Lévi-Strauss 1985: 142).

Sin embargo, la publicación del breve ensayo *El estudio estructural del mito*, en 1955, transformó a Lévi-Strauss de un antropólogo oscuro a un intelectual que cambió paradigmas. Publicado nuevamente en el primer volumen de *Antropología estructural* (1963/1977), este ensayo fue una de las obras inaugurales del método analítico que llegaría a conocerse como estructuralismo. Utilizando las ideas de su amigo Jakobson, así como el trabajo de Nikolai Troubetzkoy, Lévi-Strauss razonó que el mito podía tratarse "como un lenguaje", es decir, como un sistema complejo de relaciones entre una variedad de diferentes tipos de elementos. Los idiomas pueden variar mucho en términos de gramática y vocabulario, pero tienen en común la base de la gramática y el vocabulario. En este ensayo, *El estudio estructural del mito* (1955), Lévi-Strauss planteó una pregunta aparentemente sencilla: si el contenido de los mitos es contingente, ¿cómo explican los antropólogos su aparente similitud de forma, dado el increíble número y riqueza de los mitos a lo largo de los siglos?

Lévi-Strauss responde a esta pregunta basándose en las ideas del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, quien observó que sonidos similares se repiten en diferentes idiomas, pero tienen diferentes significados y argumentó que, en el caso del lenguaje hablado, es la combinación de sonidos (es decir, la forma) lo que es significativo, no los sonidos específicos en sí. Si se aplica esto a los mitos, como explica Lévi-Strauss, los elementos de un mito pueden considerarse significativos sólo en términos de la combinación de sus relaciones con otros elementos y no, por sí mismos. La combinación específica de elementos variará de un mito a otro, pero la forma de producir esta combinación es única para el mito y universal según Lévi-Strauss. Los mitos tienen las siguientes características constitutivas: son atemporales, bastante ahistóricos y pueden traducirse de una lengua a otra, de un

tipo de medio a otro, sin perder su coherencia ni sus consecuencias. Desde este punto de vista, se entiende que lo importante no es el contenido específico de un mito, sino el conjunto de relaciones que contiene entre elementos del mito, que para Lévi-Strauss son recurrentes en el tiempo y el espacio. Utilizando este método, Lévi-Strauss puede demostrar que se pueden encontrar diferentes versiones del mito de Edipo en, prácticamente, todas las culturas. Su pregunta, entonces, es: ¿por qué las culturas necesitan mitos? Su respuesta fue simplemente que los mitos proporcionan soluciones simbólicas a problemas reales; la cultura encuentra la manera de resolver las contradicciones inherentes a sus propias reglas a través de los mitos. Por tanto, la sociedad no está en el centro de lo simbólico, sino que es lo simbólico lo que está en el centro de la sociedad.

Para Lévi-Strauss, más allá de las diferencias que surgen de la relación de la naturaleza humana con el entorno y el contexto geohistórico, hay un área dentro de la función del cerebro humano que permanece igual y sin cambios en todas partes. Esta es el área del inconsciente donde se trata al espíritu como un conjunto de funciones físico-químicas que explican la forma en que se organiza y funciona el cerebro. Levi-Strauss sitúa el concepto de "lo simbólico" en este ámbito. En otras palabras, la función simbólica del cerebro y del pensamiento humano. El hecho de que encontremos instituciones comunes, las mismas características culturales en culturas diferentes y distantes, se atribuye al funcionamiento del cerebro que es común a toda la raza humana. Es decir, existen estructuras innatas, elementales, pero también comunes (comunicativas, cognitivas, económicas, de parentesco, etc.) en el proceso del pensamiento humano que parecen remontarse al sistema humano como existencia biológica y, en particular, a la forma en que funciona el cerebro humano.

El inconsciente es común a todas las personas, en la medida en que a él se reducen las leyes que rigen el funcionamiento simbólico de la mente. Éste constituye la base del pensamiento y, por tanto, el factor común de todas las manifestaciones culturales. La función simbólica del inconsciente, ejercida según las leyes fijas de una oposición binaria, explica el mantenimiento de las estructuras. Aquí no sólo se reduce a la sociedad sino también a la cultura, ya que -como sostiene el propio autor- cuando hablamos de cultura, hablamos de comunicación y, por tanto, de un sistema de comunicación simbólica (1963: 33). En otras palabras, las estructuras mentales estructuran y construyen una condición física que interviene en la creación de la cultura.

Se observa que, mientras Lévi-Strauss transfiere la organización y el funcionamiento de las sociedades del Sujeto a las estructuras, reduce estas últimas a un "Sujeto trascendente" con una función simbólica que considera, no sólo una fuente de inteligibilidad, sino también un límite del

conocimiento. Es lo que Paul Ricoeur diría del pensamiento de Lévi-Strauss al calificarlo como un tipo de kantismo sin la presencia del sujeto trascendental. Sin embargo, el antropólogo francés aclara en su libro (1964: 20-21) que un etnólogo no está obligado, como un filósofo, a establecer a priori y, sobre una nueva base, las reglas y condiciones de su pensamiento sobre la ciencia que determinarán su forma de pensar, estar siempre conectado con "los puntos de los tiempos" y de las sociedades que investiga. En contraste y en oposición a Kant, Lévi-Strauss prefirió moverse y operar en un área "a posteriori" donde los elementos etnológicos tienen su propia realidad, independiente de y más allá de cada sujeto (1964: 21). Así llegamos a la conclusión de que el estructuralismo se opone directamente a la creencia cartesiana y kantiana en un sujeto humano autónomo y coherente que se caracteriza por la autoconciencia y es capaz de adquirirla en el futuro. Después de todo, esta es la razón por la que la filosofía estructuralista intenta ir más allá de la oposición metafísica entre individuo y sociedad: ya sea en su forma liberal-burguesa de individualismo (las personas dan forma a la sociedad), o en su versión marxista de determinación colectiva (las personas son moldeadas por la sociedad). Esta trascendencia conduce a un Sujeto sobredeterminado por infraestructuras no conscientes.

Entendidas la inmutabilidad y la estática como la base característica de las estructuras, nos enfrentamos al problema del Sujeto. En otras palabras, nos preguntamos cómo las estructuras impersonales determinan la vida de los sujetos. Cuando hablamos de estructuras cerradas e inacabadas, la acción del Sujeto parece desaparecer, más concretamente quedar aplastada bajo el manto de instituciones sociales impersonales. Cuando analizamos las estructuras que tomamos del pasado como eternas y ahistóricas, entonces no nos preocupa quién las hizo y de qué manera, sino también quién y de qué manera las mantiene. No atribuimos todo lo que ocurre dentro de la estructura a supuestos Sujetos detrás de ella. A la pregunta de quién mantiene una estructura, el estructuralista responde que la estructura está regulada por el centro de su operación, lo que recuerda a las teorías funcionalistas y de sistemas gubernamentales.

En la base del análisis estructural de las estructuras cerradas, el concepto de estructura como "sistema de relaciones" reemplaza al concepto de Sujeto. Esto provocó que el estructuralismo proclamara y estableciera la eliminación del "Sujeto" con el efecto de oponer filosofías como la fenomenología, el existencialismo, el humanismo y el idealismo de Hegel. Por un lado, entró en conflicto con la filosofía de Sartre en su obra *L'être et le néant* donde el filósofo francés centró su atención en el tema del "ser en sí mismo" (*l'être en soi*), que a través del proyecto que desarrolla se convierte en portador/sujeto del "ser-para-sí" (*l'être pour soi*). Del mismo modo, el estructuralismo consideró erróneamente a Hegel como un filósofo del Sujeto, mientras que el hegelianismo no es más que una filosofía de la totalidad. Eso sí, Lévi-Strauss admitió la influencia que recibió de Hegel quien,

con la idea de "existencia relacional", se convierte en el antepasado del estructuralismo.

No conocemos una estructura a través de la observación de datos empíricos, porque la estructura no se refiere a ningún fenómeno, es un concepto puramente teórico-simbólico que resulta de la forma que construimos para explicar una estructura específica (social, lingüística, económica). Explicar una estructura significa representarla mentalmente en términos de cómo se forma y funciona. La representación mental de la estructura no tiene nada que ver con el procesamiento inductivo de datos de la realidad empírica, porque la estructura no es producto de observaciones empíricas. En contraste con la filosofía positivista que considera que la mente responde (a través de los sentidos) a los términos y condiciones de la realidad empírica, el estructuralismo opera en un ámbito más allá de la percepción y la experiencia sensoriales. Ésta es también la razón principal por la que el estructuralismo no concede especial importancia a la acción humana consciente, pero tampoco examina, como el empirista, comportamientos humanos específicos, sino que investiga las reglas sobrehumanas de comunicación que se llevan a cabo a través de los sistemas simbólicos que configuran el lado mental para que funcione la acción humana y la sociedad. La misión del estructuralismo es construir modelos para explicar la forma en que se organiza y delimita una realidad como estructura. Estos modelos (sociológicos, antropológicos, económicos) son completamente mentales y son una representación simbólica de la estructura que estamos estudiando.

Para Lévi-Strauss, el hombre da significado a través de dicotomías, es decir, intenta organizar las oposiciones que descubre para poder sobrevivir y desarrollarse culturalmente. El hombre no hace más que (1) racionalizar lo absurdo, (2) equiparar lo desconocido con lo conocido, (3) organizar lo aleatorio, (4) ordenar el caos y el desorden. Lo que significa que Lévi-Strauss sabía que el mundo no es conocido y comprendido a priori como en la teología, sino que carece de significado. Sobre esta base, Lévi-Strauss quería comprender cómo los seres humanos creamos significado y desentrañar cuáles son los patrones de creación del significado humano. Propuso la idea, basada en la lingüística de Saussure, de que damos sentido a la realidad a través de opuestos: indígena-exótico, centro-periferia, crudo-cocido, día-noche, bueno-malo, etc. Entonces, para Lévi-Strauss, si la cultura se reduce a unidades básicas de significado, entonces estas unidades se oponen como un código binario de 1 y 0.

Esta idea definitoria de oposiciones bipolares y binarias cobró importancia y su valor metodológico se hizo evidente en las obras de Lévi-Strauss *La mente salvaje* (1966) y *La vía de las máscaras* (1983). Por ejemplo, en la discusión sobre las "máscaras de la costa noroeste" (1983), Lévi-Strauss toma en consideración la asociación entre las máscaras "Dzookwa" y "Swaihwé" donde

cada una de ellas es una inversión de la otra. Como dice el escritor francés, "son partes de un sistema con el que se transforman mutuamente" (1983: 93). Una máscara era blanca, la otra negra, otra tenía ojos cóncavos, los otros ojos saltones, una lengua colgando y la otra lengua fruncida. Mientras que "la máscara Dzonokwa" del "grupo Kwakiutl" representaba la avaricia, la otra máscara (Swaihwe) del "grupo Salish" representaba una fuente de riqueza con el poder de convertir a los enemigos en afinidades (1983: 118). Del mismo modo, Lévi-Strauss descubrió que la máscara del grupo Salish se basaba en significaciones bipolares agua-tierra o humanos-animales. Estas oposiciones para Lévi-Strauss denotaban una especie de interacción entre elementos estrechamente ligados a los procesos de intercambio de regalos. Sin embargo, el análisis estructural de Lévi-Strauss (1966: 20-30) fue más allá de la interpretación de los binarios reconocidos en las culturas nativas. Intentó analizar las oposiciones binarias inconscientes que estructuran la cultura humana la mayor parte del tiempo sin saberlo. Como escribimos anteriormente, la elaboración del mito de Edipo por parte de Lévi-Strauss expuso la lógica binaria que es independiente de las interpretaciones nativas (1977: 210-230).

Además, frente a los estereotipos occidentales sobre los grupos étnicos primitivos, Lévi-Strauss rechazó la idea de que los nativos fueran poco sofisticados al demostrar que su pensamiento era absolutamente racional. Sostuvo que los pueblos primitivos no pensaban en términos prácticos o utilitarios sino por la necesidad de encajar las cosas en un sistema de clasificación. Su libro *La mente salvaje* operaba según un principio de bricolaje donde los artículos se almacenan no con miras a su dominio o control práctico, sino porque encajan en el sistema de clasificación. Porque, para Lévi-Strauss, el bricolaje de la mente salvaje totémica quedó demostrado por los tabúes alimentarios (1966:10). Por ejemplo, el libro examinó la forma en que el pueblo Fang de Gabón en África prohibió el consumo de ardilla a las mujeres embarazadas porque creían que el feto copiaría a la ardilla y permanecería en su agujero (1966: 60). Sin embargo, Lévi-Strauss demostró que otras tribus tenían tabúes y lógicas similares. Por ejemplo, el pueblo Hopi (tribu nativa de los EEUU) prefería tomar prestados animales como alimento para las mujeres embarazadas porque salían de los agujeros (ibid. 61). Para el antropólogo francés, estos patrones estructurales son inalterables e inmutables y se repiten en diferentes culturas. Sin embargo, al mismo tiempo estas culturas, junto con sus símbolos y actividades, son proyecciones y reflejos de las leyes naturales, estructuras elementales, códigos comunes, la infraestructura inconsciente y el sistema de comunicación que regulan la función de la mente y el pensamiento humanos.

El estructuralismo de Lévi-Strauss tuvo una influencia profunda y de gran alcance en las ciencias sociales de los años 1960 y 1970. Las críticas que recibió compartían características con el "funcionalismo anglosajón" y, al mismo tiempo, compartían muchas características con el

antimetafísico y no metafísico; características históricas del positivismo que reclaman (como lo hace con las ciencias empíricas) condiciones y reglas de estabilidad, homogeneidad y repetibilidad. Asimismo, el estructuralismo se opuso a la reflexión filosófica, al historicismo y a la teoría crítica en general. Para los estructuralistas, desde Lévi-Strauss hasta Althusser, "el Sujeto" no tiene el papel activo que la filosofía le atribuyó hasta el siglo XX. Más bien, denota un "ser social" totalmente controlado, que es producto del sistema de relaciones productivas y simbólicas establecido por la sociedad y que está sujeto al dominio que ejercen sobre él sistemas jerárquicos y competitivos de relaciones de poder. Para todos los estructuralistas, los "sistemas de ideología, pensamiento y discurso" (como los llama todo el marxismo estructuralista), respectivamente, desempeñan el papel de control autoritario determinista.

Jacques Lacan: De lo simbólico al psicoanálisis

El hecho de que las estructuras explicadas por las ciencias del estructuralismo estén directamente relacionadas con el "lenguaje como sistema de símbolos" y con "el discurso como sistema de significados", le da al estructuralismo la oportunidad, como metodología, de actuar y funcionar en el campo de lo simbólico, es decir, el espacio donde lo real se fusiona y asimila con lo imaginario. Los símbolos en la estructura no nacen ni en lo real ni en lo imaginario, sino que son el resultado del lenguaje y de mecanismos inconscientes. Especialmente en el psicoanálisis estructural lacaniano, lo simbólico cruza lo real con una lógica taxonómica y crea el mundo del significado. Lo simbólico, lo imaginario y lo real son estructuralmente interdependientes.

Sin embargo, para investigar el verdadero funcionamiento de esta dependencia estructural, será necesario movilizar la imaginación. Ya sea que encontremos su oposición, los límites que separan lo real de lo imaginario, o comprendamos su complementariedad (la forma en que penetran uno en el otro), siempre atribuiremos las relaciones entre ellos a los símbolos. Nos movemos, así, en el ámbito y el espacio de lo simbólico. Desde nuestra constitución mental y constitución como seres humanos, tenemos la capacidad de percibir y combinar lo real con lo imaginario. Nuestro pensamiento está así construido (de manera innata) de modo que se mueve de manera bipolar entre la realidad y la fantasía.

Llegamos así a la conclusión lógica de que el estructuralismo lacaniano, como método de análisis, actúa, por tanto, en el ámbito de los símbolos verbales que se articulan en el habla y estudia las estructuras que se reflejan en los diversos sistemas del habla (discurso). Como podemos ver claramente los términos sociológicos de Lacan tienen sus raíces en la escuela antropológica francesa del estructuralismo, como el "simbólico", por ejemplo.

En el psicoanálisis lacaniano el término simbólico es uno de los tres órdenes que estructuran la existencia humana (los otros son el imaginario y el real). Lacan utiliza a menudo la palabra adjetival "simbólico" de una manera más o menos convencional, pero en la década de 1950 comienza a utilizarla como palabra sustantiva y luego, automáticamente, se convierte en la piedra angular de su teoría. La relación del sujeto con lo simbólico es el corazón del psicoanálisis, como puede verse claramente en la rica síntesis efectuada en el *Discurso de Roma* de Lacan (1953/1977). El cambio en el uso de lo simbólico refleja su incorporación al psicoanálisis de la lingüística de Ferdinand Saussure y la antropología de Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss. Es interesante observar que, en su trabajo sobre el parentesco y en su introducción a una edición moderna de Mauss, Lévi-Strauss (1950) sostiene que cualquier cultura puede verse como un conjunto de estructuras simbólicas tales como las reglas que gobiernan el parentesco y la alianza, lenguaje y arte. Lévi-Strauss también demuestra que, en las sociedades primitivas, el intercambio ritual de regalos tiene un papel importante en la creación y perpetuación de la estabilidad social.

La aplicación de la teoría del signo de Saussure permite analizar estas estructuras e intercambios como intercambios de significantes. De hecho, como podemos ver, el surgimiento de estructuras simbólicas es una característica esencial de la transición humana de la naturaleza a la cultura. Al mismo tiempo, adaptando el estudio de Levi Strauss sobre las "reglas de parentesco" al campo del psicoanálisis, Lacan describe ahora el complejo de Edipo como un proceso que impone estructuras simbólicas a la sexualidad y permite que surja el sujeto. Aquí la sexualidad preedípica se asemeja a un estado de naturaleza y el papel del nombre del padre es perturbar la relación dual en la que el niño intenta fusionarse con la madre. Por tanto, la cultura y el "orden simbólico" se imponen a la naturaleza. Hay que señalar que el sujeto accede a lo simbólico de un nombre y de un linaje, pero lo hace a costa de una castración simbólica. Aunque el intercambio de significantes en el habla es un ejemplo obvio de intercambio simbólico, lo simbólico de Lacan es simplemente sinónimo de lenguaje y debe entenderse como que comprende todo el dominio de la cultura. Lacan continúa esta idea y añade una implicación importante: el inconsciente debe estar estructurado como un lenguaje para haber producido tal sistema y poder existir dentro de él. El inconsciente se estructura como un lenguaje, el sistema, es decir, de relaciones que se desarrolla en este campo oscuro a partir de los signos de estas relaciones, signos que el inconsciente deja a través de su propio lenguaje, tal como se refleja ya sea en asociaciones automáticas y desvíos lingüísticos (*lapsus linguae*) o en las representaciones oníricas que vemos durante el sueño.

Quizás podemos comprender mejor lo simbólico, si lo examinamos como una construcción por encima de los conceptos de "gran Otro" y "Ley simbólica", tal como se reflejan en el lenguaje del

analizando. Lo simbólico es el campo de la alteridad radical del Otro y el Inconsciente es la razón de ese Otro, por lo tanto, el inconsciente también es simbólico. Lo simbólico pertenece al ámbito de la Prefectura que regula la cultura y está separado de la naturaleza representada por lo imaginario. Sin embargo, el fundamento de la fantasía reside en la construcción del Ego durante la etapa del espejo. El símbolo no se construye ni en el ámbito de lo real ni en el ámbito de la imagen imaginaria que alguien (el analizante) hace de las cosas, sino que es causa y efecto de la relación entre ellas. Cuando operamos en el reino de lo real, tenemos una tendencia a unificar las diferencias, mientras que cuando caminamos en el reino de la fantasía tenemos una tendencia a bipolarizar la realidad de vivir en un mundo binario, doble y ambiguo. Los sentimientos sobre los objetos reales nos dan la ocasión de hacer esquemáticamente (en el espacio de lo imaginario), una imagen falsa e ideal de estas cosas. Así, exactamente a cómo funciona la estructura simbólica, funcionan todas las estructuras culturales y mentales, que no son más que un sistema de relaciones entre elementos diferentes u opuestos que se correlacionan para formar un todo articulado (totalidad). Para Lacan, este conjunto es lo que da forma al sujeto en un nivel de fantasía, creando una ilusión de similitud, totalidad y síntesis. Así, el propósito del psicoanálisis estructural es decodificar lo imaginario a través del campo simbólico. Para Lacan, el uso de lo simbólico ayuda al proceso psicoanalítico a explorar el nivel de identificación (similitud) y a conducir al analizante al reconocimiento de la verdad en torno a su deseo.

Luis Althusser y su estructuralismo: una crítica realista

En una época en la que existía un gran marxismo occidental antinaturalista (del segundo Lukács a Sartre) junto con una indiferencia teórica hacia las estructuras o la confirmación empírica, algunos intelectuales franceses decidieron corregirlas ya fuera a través del racionalismo científico (Althusser) o de la antropología estructural (Godelier). Según Althusser (1969, 1971), esto debía hacerse releyendo a Marx. Althusser creía que Marx había eliminado al sujeto humano de su filosofía social y construido una "nueva ciencia de la praxis humana" basada en niveles económicos, políticos e ideológicos de la realidad que estaban inscritos en la estructura de una totalidad social. Por lo tanto, para Althusser, el marxismo no es histórico ni humanista, pero está interesado en el análisis estructural de totalidades sociales (como las formaciones sociales y los modos de producción) y el objeto de tal análisis es revelar y exponer las "estructuras profundas" que están ocultas bajo los fenómenos empíricos directamente observables de la vida social. De acuerdo con Althusser, Godelier (1977: 45), influido por Lévi-Strauss (en su argumento contra el empirismo y el funcionalismo), dice que tanto Lévi-Strauss como Marx presuponen que "las estructuras no son realidades directamente visibles y observables, sino niveles de realidad que existen más allá de las relaciones visibles del hombre y cuyo funcionamiento constituye la lógica más profunda de un sistema". Esta idea de una estructura real

detrás de las apariencias y los fenómenos también ha sido muy influyente en la sociología económica marxista, donde el análisis de la mercancía que hace Marx en *El Capital* es visto como el prototipo del análisis estructuralista, y especialmente en la obra de Nicos Poulantzas (1979) sobre las clases sociales y el Estado.

La segunda característica importante que, en cierto modo, degradó y perjudicó al estructuralismo fue el antihistoricismo de Althusser. Malinterpretó a Marx (1971: 65) al pensar que la producción histórica de un modo de producción determinado, de una formación social determinada, tiene que resolverse en la práctica. En otras palabras, Althusser no prestó atención a los cambios históricos. También Godelier (1977: 6) intentó resolver la historicidad de las totalidades (formaciones, producción), pero argumentó que "las leyes del cambio se refieren a constantes porque reflejan las propiedades estructurales de las relaciones sociales. La historia, por tanto, no explica: hay que explicarla". De manera similar, Godelier (1972) enfatizó (al igual que Marx) el concepto de contradicción como una característica básica de los sistemas sociales que genera transformación. De esa manera, introdujo un rasgo específico y diferente en la versión marxista del estructuralismo, pero no logró desarrollar más estos pensamientos como una teoría de la historia. Sin embargo, la mayoría de los estructuralistas marxistas creían que la historia no es un objeto real sino el producto del empirismo: una apariencia. La historia en sí misma debería limitarse a la hora de indicar el "no sujeto ideológico" que está constituido por las filosofías de la historia y la práctica de escribir la historia (véase Thompson, 1978).

La visión epistemológica general que tenemos, desde el círculo de intelectuales de Althusser, es que el estructuralismo marxista desarrolló: (1) una concepción antihistoricista de la realidad social en la que las estructuras eran vistas como sobredeterminadas, predeterminadas y totalidades estructuradas jerárquicamente. Althusser argumentó contra el empirismo y el historicismo al desarrollar una totalidad sobredeterminada, junto con una temporalidad sincrónica homogénea. (2) Descubrimos que especialmente Althusser diseñó una forma de racionalismo científico influenciado por Bachelard y Lacan, en el que el ámbito ontológico de la realidad (condiciones materiales) estaba profundamente neutralizado (totalmente sobredeterminado), algo que resultó en un idealismo latente. Aunque Althusser insistió en una distinción entre lo real y lo ideal, lo primero (lo real) funciona simplemente como una categoría cuasi-kantiana (fenomenal) dentro de su sistema, de modo que simplemente colapsa nuevamente en un idealismo. Es significativo que, así como Althusser ve a Spinoza (causalidad estructural), pero no a Hegel, como el verdadero precursor de Marx, su paradigma de la ciencia son las matemáticas, una disciplina aparentemente abstracta y constructivista (sobre principios). Por esto, Althusser no puede distinguir entre el sentido y la referencia de los

conceptos, y la dependencia teórica y la determinación teórica de los datos. En resumen, Althusser da más importancia a la teoría que a la experiencia y, al mismo tiempo, sólo ve estructuras en lugar de praxis humana y emancipación social. (3) Aunque los marxistas estructurales desarrollaron una crítica fundamental de la epistemología al provocar un colapso del "teoreticismo" marxista, su visión dejó a la filosofía y al pensamiento filosófico sin ningún papel o alcance claro. (4) En la visión antihumanista de Althusser, la totalidad social está predeterminada y sus elementos son sólo estructuras y relaciones, pero sujetos humanos que son meros agentes u ocupantes de posiciones sociales. Sin embargo, aunque Althusser deseaba insistir contra el eclecticismo sociológico en que la totalidad está estructurada jerárquicamente, su propio concepto de causalidad estructural no fue muy útil.

Explicemos ahora la forma en que Althusser (1969) presenta el uso que hace Marx de la causalidad estructural, como reemplazo de la conexión lineal que caracteriza la sucesión de patrones repetidos pero inmanentes de causa y efecto. Althusser tomó prestado su concepto de "causalidad estructural" de la concepción de Spinoza sobre el Dios como la causa inmanente de todas las cosas. Althusser utilizó este concepto para describir la relación causal entre entidades abstractas, como la totalidad social, y entidades concretas, como las formaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas (instituciones estatales, educación, cultura, ejército, finanzas, comercio). La estructura sólo existe en sus efectos y, por tanto, no puede separarse ni eliminarse de ellos; en otras palabras, la estructura es inmanente. Es por esta razón que Althusser definió las causas como ausentes porque no están presentes en ninguna parte como característica y sustancia real. El ejemplo más explícito de esto es el universo mismo, que está en todas partes a nuestro alrededor, pero no puede separarse ni eliminarse como una entidad singular. De manera similar, se puede decir que vivimos en sociedad, pero la entidad abstracta "sociedad" no está en ninguna parte y, al mismo tiempo, es omnipresente como un Dios. Cuando Spinoza aplicó la causación estructural a Dios, esta noción fue interpretada como herética por los lectores de Spinoza, porque negaba la idea de un Dios trascendental distinto de su creación.

Pero, ¿cómo adjuntó Althusser esta noción a Marx? Según Althusser, Marx había inaugurado una ciencia de las leyes generales del progreso y movimiento de la sociedad, pero por esa misma razón su proyecto quedó incompleto y la misión del marxismo contemporáneo era desarrollar aún más sus objetivos filosóficos. En términos políticos, esto significaría que, si la sociedad se analiza y explica científicamente, esto permitiría idear y completar el proyecto de cambio social. Pero ¿quién puede cambiar el curso de la historia humana? Según Althusser, el cambio es un proceso sin sujeto, porque son las masas las que hacen la historia (no los individuos) en las que la lucha de clases es su motor. El choque de clases es el motor de la historia.

De esta manera, como explicamos, el marxista Althusser pretendía mostrar el carácter científico de la lógica y metodología que Marx utilizó en el análisis de *El Capital*. Uno de los principales argumentos de Althusser fue que, en este trabajo, Marx reemplazó la causalidad mecanicista, que enfatizaba la existencia de relaciones fijas de causa y efecto, por el modelo de causalidad estructural. En el contexto de este tipo de causalidad, no encontramos relaciones causales individuales unidireccionales y constantemente repetidas, sino redes de relaciones bidireccionales. La causalidad estructural está asociada a la concepción de leyes que rigen la composición o constitución de una estructura como un sistema de relaciones de doble sentido. Según Althusser, a través de la causalidad estructural, Marx logró establecer la Historia como ciencia.

No debemos omitir el marco metodológico y epistemológico dentro del cual Althusser quiere ubicar sus análisis estructuralistas. Aunque fue un feroz oponente del historicismo, también fue uno de los críticos más acérrimos del positivismo. Por eso intentó incluir el funcionamiento de las estructuras ideológicas y socioeconómicas en el contexto de una causalidad que no tendría nada que ver con enfoques mecanicistas y deterministas. La organización social en el marxismo estructuralista nunca podría estar gobernada por relaciones causales lineales y definida en términos cuantitativos. Por el contrario, Althusser, a través de la causalidad estructural, centró su análisis en relaciones que no son numéricas ni históricas ya que no se relacionan con elementos reales o imaginarios, sino simbólicos.

Por supuesto, también en la causalidad estructural el enfoque obedece a los principios de homogeneidad, ya que los elementos que se relacionan entre sí con relaciones diferenciales y que observamos en lugares específicos, son elementos homogéneos (de orden simbólico). Sin embargo, lo que siempre interesó a Althusser fue analizar la forma en que los elementos de organización y función de la estructura se coordinan dentro de su espacio-tiempo específico y cualitativo. Para que el estructuralista francés captara la causalidad estructural, tuvo que adentrarse en el campo de la sincronidad e ignorar la perspectiva atemporal. Esto provocó que Althusser enfatizara demasiado el análisis del funcionamiento del sistema capitalista, en *El Capital* de Marx, dejando así de lado la reflexión que Marx desarrolló en sus otros textos sobre la transformación del sistema de producción capitalista.

Nicos Poulantzas: la relativa autonomía del Estado

Como hemos dicho anteriormente, Althusser aplicó la idea de causalidad estructural de

Spinoza porque le permitía concebir la sociedad y la cultura como una constelación de muchas manifestaciones de una fuerza omnipotente que, de otro modo, sería invisible, como el Dios de Spinoza. Al hacerlo, Althusser renovó la famosa metáfora espacial de Marx, que dividía a la sociedad en (1) una base económica horizontal (infraestructura), y (2) una superestructura político-legal e ideológico vertical subordinada, pero semiautónoma. Althusser intentó, sin éxito, indicar cómo los dos niveles interactuaban. Sintetizados por dos sistemas interconectados pero distintos, el "Aparato Represivo del Estado" y el "Aparato Ideológico del Estado" proporcionan las condiciones necesarias para que la infraestructura funcione para facilitar la reproducción de las relaciones sociales inherentes a la producción capitalista. El control del Aparato Represivo (ejército, policía, justicia) no es suficiente por sí solo para mantener el poder, el Estado también debe lograr el control y la hegemonía sobre el Aparato Ideológico (medios de comunicación, cultura, religión, educación, familia, sindicatos). Estos aparatos, dice Althusser (1970: 153), producen y mantienen la ideología, que es la relación imaginaria que tenemos como seres humanos con las condiciones reales de nuestra existencia;. Este concepto fue utilizado por Althusser (1970: 44-57) para designar el mecanismo imaginario de reconocimiento y aceptación mutuos mediante el cual opera la ideología para constituir individuos concretos como sujetos humanos. Sin embargo, este modelo de ideología althusseriana niega totalmente el papel constitutivo o productivo del "Sujeto" humano. Althusser sostiene que los sujetos humanos están ideológicamente formados y, por lo tanto, equipados para desempeñar los roles que se les asignan en la división social del trabajo.

Por otro lado, aparte de la naturaleza problemática de las estructuras deterministas en el análisis de Althusser, observamos una contradicción performativa y una circularidad viciosa en su argumentación. La teoría de Althusser presupone un sujeto humano con capacidad de reconocer su interpelación y, al mismo tiempo, este sujeto se encuentra simultáneamente bajo subjetivación y sujeción. Tampoco Althusser resuelve la situación contradictoria en la que la existencia de ideologías dominadas que expresan la protesta de las clases explotadas reprime y controla a los sujetos. La dificultad de este enfoque radica en el hecho de que es imposible conciliar la existencia de una ideología revolucionaria con la afirmación de que toda ideología sujeta a todos los individuos al sistema dominante. Además, en otra contradicción, Althusser insiste en que la ciencia es absolutamente lo opuesto a la ideología, pero, al mismo tiempo, describe la ideología como un nivel objetivo de la sociedad que es relativamente autónomo.

Esta noción de autonomía relativa fue desarrollada más a fondo por Nicos Poulantzas en su libro pionero *Poder político y clases sociales* (1973). Poulantzas basó la relativa autonomía del tipo de estado capitalista en su desapego institucional y separación de la producción capitalista. Dado que

la explotación capitalista no necesita coerción extraeconómica, entonces el estado capitalista está organizado como un estado nacional-popular. La lucha social y de clases (en términos de confrontación entre alianzas grupales) entre diferentes fuerzas políticas para ganar y alcanzar la hegemonía en este contexto fue el medio a través del cual se pudo organizar un "bloque de poder capitalista" y desorganizar las "clases dominadas". Mientras tanto, además de esto, en su crítica a Miliband, Poulantzas argumentó que "el lugar objetivo del Estado en la sociedad capitalista aseguraba su carácter capitalista, independientemente de quien lo controlara" (1969). Sin embargo, Poulantzas estaba tan profundamente influenciado por el estructuralismo de Althusser, que no dejó ningún espacio para la lucha de clases o la autonomía estatal y atribuyó demasiada influencia a las limitaciones estructurales. Aunque Poulantzas analizó en términos estructuralistas la relación entre clases sociales y poder político, y la posición de clase de la pequeña burguesía o clase media en las sociedades capitalistas avanzadas, hubo una diversidad considerable, y un enfoque distintivo fue el de la antropología marxista de varios estructuralistas franceses.

Antropología estructural

Una forma de antropología estructural post-Lévi-Straussiana que había tenido una influencia profunda y generalizada es la de los antropólogos marxistas, cuyas ideas han sido moldeadas por los escritos metodológicos de Althusser. Los contribuyentes más destacados de esta corriente de pensamiento fueron Godelier, Meillassoux y Terray, quienes aplicaron los conceptos de materialismo histórico y relaciones de parentesco a las sociedades primitivas para lograr un análisis teórico de los "modos primitivos de producción" como parte de una teoría general de la producción. El problema central al que tuvieron que enfrentarse los estructuralistas franceses fue la definición del parentesco en las sociedades primitivas. Godelier (1966: 93-5) sostiene que las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, pero también como relaciones políticas e ideológicas, de modo que el parentesco es a la vez base y superestructura. También el mismo autor (1973: 35) plantea como "el principal problema de las ciencias sociales actuales" la cuestión de por qué un factor social particular (por ejemplo, el parentesco) se vuelve dominante y asume la función de "integrar" todas las demás relaciones sociales.

Por otro lado, Terray (1969: 143) siguió un enfoque más reduccionista al proponer que las relaciones de parentesco son producto de una "sobredeterminación" al actuar sobre un sustrato determinado, al igual que Meillassoux (1960, 1964), quien considera las relaciones de parentesco como una expresión de las relaciones de producción. Este tipo de análisis también ha tenido un impacto en otros campos de investigación. Por ejemplo, Godelier (1973) examinó la contribución de

Lévi-Strauss a la lógica de los mitos y la teoría de las superestructuras ideológicas de Althusser, y emprendió una interpretación de las consecuencias ideológicas de los cambios en las relaciones de producción provocados por la conquista inca de los territorios tribales andinos.

Finalmente, el enfoque estructuralista ha planteado importantes cuestiones metodológicas. Godelier (1973) distinguió entre métodos funcionalistas, estructuralistas y marxistas y luego criticó (1) el funcionalismo por su empirismo (su confusión de la estructura social con las relaciones sociales visibles), su noción de interdependencia funcional que excluye los problemas de causalidad (la eficacia específica' de cada función), y su concepción del equilibrio que ignora la existencia de 'contradicciones', y (2) el estructuralismo de Lévi-Strauss por su concepción de la historia como una mera sucesión de acontecimientos accidentales. En contraste, el estructuralismo marxista, que también reconoce la existencia de estructuras ocultas bajo el patrón superficial de las relaciones sociales, propone además la tesis de la ley del orden en las estructuras sociales y sus cambios. Estas dos versiones de la antropología marxista reciente difieren profundamente. El primero da una orientación completamente nueva a la antropología al concebirla como una filosofía humanista, cuyo objetivo principal es criticar la civilización moderna.

Estructuralismo genético: Piaget y Goldmann

El estudio de las estructuras en su dimensión temporal se activa en otro campo basado en la diferenciación de elementos estructurales donde, además de estructuras inmutables, como el lenguaje humano (por ejemplo, en una raza, en un país) se desarrollan otras estructuras diferenciadas, en el sentido de que se producen nuevos elementos que los enriquecen y los modifican o cambian, que estos elementos obedecen a sus propias leyes de autorregulación. Todos los hombres hablan sobre la base de mecanismos estructurales fijos, sin embargo, cada hombre tiene los suyos propios. el estilo característico en la expresión lingüística. Pues bien, aparte de las estructuras comunes, se desarrollan multitud de otras estructuras diferentes, cada una de las cuales tiene sus propias leyes de formación, transformación y autorregulación que aseguran su carácter de sistema. Podríamos llamarlas leyes: genéticas.

Jean Piaget habló sobre la naturaleza genética de los mecanismos humanos, pero también sobre la epistemología genética (como conocimiento de estas estructuras). Después de largos estudios en el campo de la psicología, encontró que la estructura mental se desarrolla desde los primeros años de vida del hombre hasta su edad adulta, durante la cual, paulatinamente, la estructura mental se va diferenciando, de modo que resulta imposible limitar el estudio del desarrollo de esta estructura en

términos de sincronicidad. Y esto se debe a que la estructura mental del adulto es el resultado de un proceso genético de largo plazo que, a su vez, ya ha determinado los límites de la estructura.

Dado que tanto la inteligencia individual como la colectiva se derivan de la misma estructura elemental del ser biológico, entonces su relación, según Piaget, es de complicidad mutuamente verificable. Por esa razón, no se pueden estudiar por separado. Por tanto, el crecimiento mental de cada ser individual debe estudiarse en relación con el mundo exterior. Por ejemplo, el concepto de “esquema” de Piaget, que es un conjunto de acciones organizadas, funciona como una herramienta analítica que busca dilucidar esta relación. Un niño hace una cosa/acción sin poder explicar conscientemente cómo lo logró debido a su carácter intuitivo. Sin embargo, toda intuición es el resultado de la propia estructura del aprendizaje, que es intrínseca al cerebro humano y se basa en él. Así, los pensamientos conscientes alguna vez fueron acciones y esta es la forma en que se estructura el organismo biológico, al permitir que la inteligencia humana sea adaptable y desarrollada. Para Piaget, el desarrollo del razonamiento se estructura como una asociación de diferencias entre una etapa y otras. Sin embargo, el intelecto está estructurado de manera anterior a los mecanismos más básicos y ocultos de la mente, como el inconsciente.

Para Piaget la estructura funciona como un todo, se transforma y se autorregula. (1) En su conjunto, la estructura no describe ni denota una suma de elementos, ya que la estructura no resulta de procesos acumulativos, ni, tampoco es anterior a las partes que la componen. Indica, por el contrario, un todo organizado que no preexiste a sus partes, ya que el todo que constituye resulta del modo en que se unen las partes. Por tanto, el elemento primario no es ni el todo ni las partes, sino su entrelazamiento que se produce sobre la base de leyes. (2) También la estructura implica la posibilidad de una serie de transformaciones, a través de las que se cambian los elementos correlacionados, pero no las relaciones entre ellos. (3) Con respecto a la autorregulación de la estructura, esto indica la capacidad de la estructura para reproducirse y equilibrarse. La reproducción de la estructura se basa en reglas, códigos y simetrías. Las estructuras, por tanto, no son eternas sino sistemas específicos (naturales, biológicos, sociales) que tienen un carácter histórico, que cambia con el tiempo, aunque sus cambios obedecen a leyes o reglas que el estructuralismo de Lévi-Strauss y Althusser consideraba inmutables y estables.

El objeto, entonces, y la metodología de la epistemología genética estuvieron determinados decisivamente por el estudio de la estructura mental, que destacó la importancia de los procesos de génesis para la formación general de las estructuras. A esto se suma el tiempo de formación y transformación de la estructura mental, que es de muy corta duración. En otros objetos del enfoque

estructural, no es tan fácil comprender la importancia de los procesos de génesis, porque tales procesos vitales de génesis y transformación tienen lugar durante largos períodos de tiempo. Mientras que la estructura mental del hombre cambia en veinte años, una estructura económica cambia a lo largo de un largo período de siglos. En una duración aún mayor cambia una estructura lingüística.

Sin embargo, aparte de la epistemología genética de Piaget, también ha habido otros intentos de combinar enfoques estructuralistas e históricos, como el "estructuralismo genético" de Goldmann. Para Lucien Goldman, "las estructuras que constituyen el comportamiento humano no son, en realidad, hechos universalmente dados, sino fenómenos específicos resultantes de una génesis pasada y que sufren transformaciones que presagian una evolución futura" (1970: 21). Combinando las teorías de Lukács, Marcuse y Piaget, Goldmann creó un estructuralismo que no se ocuparía de las apariencias o contenidos inmediatos, sino de estructuras mentales significativas. Tales estructuras son totalidades en las que las partes constituyentes están condicionadas por el todo. Pero a diferencia del estructuralismo de Lévi-strauss o Althusser, Goldmann enfatiza que tales estructuras deben entenderse en términos de su génesis en el proceso histórico. Cualquier totalidad dada puede insertarse en una totalidad mayor. Por ejemplo, cualquier tipo de discurso o narrativa social puede verse como una totalidad con su propia estructura condicionada por toda una época de la historia social.

Más específicamente, Goldmann desarrolla el concepto de "visión del mundo", que es un conjunto de esperanzas e ideas elaboradas por toda una clase social en una etapa de su historia. Esta visión del mundo es producida por un "sujeto colectivo". En su libro *El Dios oculto* (1956/1964), Goldmann hace una exposición detallada de su metodología describiendo la forma en que Luis XIV de Francia socavó el poder de un sector de la nobleza francesa (la *noblesse de robe*). En la medida en que esta clase social se vio socavada, muchos de sus miembros recurrieron al jansenismo (una variedad del catolicismo) para lograr la salvación. Goldmann establece una analogía paralela entre la situación de esta clase social con la "visión del mundo" expresada en los escritos teológicos de Pascal y Racine. Aunque Goldmann reduce claramente el papel creativo de los artistas individuales a las raíces colectivas de su creación cultural, su trabajo fue un avance y una contribución importante al pensamiento postestructuralista.

Una crítica del estructuralismo: realismo y estratificación ontológica

Aunque existe, tal vez legítimamente, un estereotipo falso de que el realismo como filosofía está muy cerca del estructuralismo, sin embargo, el realismo moderno (como el realismo crítico

dialéctico de Roy Bhaskar) tiene más afinidades (como mostraremos especialmente más adelante en nuestra referencia a la teoría de Jacques Derrida) con el posestructuralismo. También es bien sabido que todos los filósofos realistas utilizan un vocabulario estructuralista, pero no están de acuerdo con las ideas de Lévi-Strauss o Louis Althusser. Lo que el estructuralismo comparte con el realismo es su interés por la naturaleza de la organización del mundo (social) y cómo sus diferentes partes sintetizan todo el rompecabezas de la realidad.

Aunque tanto, por ejemplo, el estructuralismo althusseriano (Althusser 1969: parte I) como el realismo tienen distinciones similares sobre la práctica teórica (el conocimiento del objeto y el objeto de conocimiento), Althusser no dice nada sobre la relación entre las teorías producidas por la ciencia (el objeto de conocimiento) y de qué se trata (el objeto real). La mayoría de los estructuralistas como Althusser, Poulantzas o Godelier no hablan de los mecanismos de conocimiento que provocan el conocimiento de la sociedad porque el conocimiento es conocimiento en virtud de su relación con su objeto real. Necesitamos saber "qué tiene" el proceso de producción para asegurar que el producto es un conocimiento de su objeto. El estructuralismo no explica la relación causal (como suele ocurrir en la reproducción social de la acción y la sociedad) entre la producción de conocimiento (científico/comunitario) y su objeto real. El estructuralismo no tiene a su disposición el concepto de un "conocimiento cada vez más profundo de naturaleza estratificada" tanto del conocimiento como de la sociedad.

Esto es evidente, por ejemplo, en la metáfora de Althusser de "los continentes de la ciencia" (física, historia o matemáticas), que no permite ni la irreductibilidad de una ciencia a otra dentro de un continente (para Althusser la biología pertenece a la química como su parte orgánica y luego a la física como su variante macroscópica - y todos pertenecen a la física), ni a la fundación de un continente sobre otro (la historia y la antropología se basan en ciencias naturales sin elementos propios, independientes y emergentes).

Sin embargo, los problemas de Althusser y Godelier no terminan aquí. Dentro de los límites de su crítica "obsesiva" del existencialismo, ambos escritores estructuralistas crearon una concepción igualmente problemática, antiempirista y antihistoricista de la totalidad social. Además, podemos encontrar en Althusser una forma de racionalismo científico (influenciado por Bachelard y Lacan) en el que el "objeto de conocimiento" se neutraliza y, finalmente, se idealiza a través de su epistemología (una falacia epistémica a través de la ruptura epistemológica althusseriana). Más específicamente, al reafirmar las ideas marxistas de totalidad social, Althusser presentó un conjunto ahistórico y predeterminado de relaciones y posiciones sin sujetos humanos. Para Althusser, esta concepción

presenta una ruptura epistemológica con el pasado marxista en la que "el pensamiento sobre el objeto" se vuelve más importante que el objeto de este pensamiento, por lo tanto, su totalidad social se idealiza. Esto se ve acentuado por el hecho de que Althusser no ve, como precursor de Marx, a Hegel sino a Spinoza, cuyo paradigma de la ciencia son las matemáticas, una disciplina aparentemente idealista o constructivista, donde la distinción entre pensamiento y objeto está oscurecida y distanciada de las ideas materialistas e historicistas de Marx.

En conclusión, parece que el estructuralismo de Althusser es una extraña mezcla de constructivismo teórico y antiempirismo donde la praxis y la emancipación humanas están ausentes. La ontología sin sujeto de Althusser tiene consecuencias adicionales para su ontología social más amplia (la totalidad social), cuyo carácter es cerrado y no estratificado. Por el contrario, para el realismo, el objeto de conocimiento no es una estructura total sin sujeto sino trascendental. La naturaleza trascendental de la ontología realista denota la "posibilidad" de conocimiento y la actividad social intencional (no sobre o predeterminada) que tiene lugar dentro de los límites de la realidad ontológica misma. Dado que el conocimiento y la acción (social) intencional son posibles para realismo, esto presupone el hecho de que el mundo está estructurado de cierta manera, de modo que su estructura sea abierta a la investigación.

Esta apertura en el pensamiento realista mejora el mundo bipolar de Althusser de "objeto de pensamiento" (conocimiento) y el "objeto real". La mejora realista tiene que ver con la idea de que el objeto (de conocimiento) es una condición de posibilidad para que el conocimiento sea significativo. Por el contrario, con la distinción de Althusser existe un peligro que sólo podemos tener: "un mero conocimiento" (sólo alguna información epistémica sobre la realidad). Ésta es una forma clásica de falacia epistémica. Además, éste es el problema general, no sólo del estructuralismo, sino incluso del posestructuralismo; en otras palabras, ambas escuelas creen, erróneamente, que lo que cuenta más es nuestro conocimiento del mundo. Ambos creen que no hay nada más allá de una diferencia de palabras (Saussure o Levi-Strauss) o de un texto (Derrida). No hay ningún referente en su triángulo semiótico.

La consecuencia de esta obsesión epistémica (estructuralista) es la eliminación o erradicación del papel del sujeto humano, ya sea en la investigación o reproducción del conocimiento o en la reproducción de la sociedad misma. La ciencia sin sujeto de la sociedad del estructuralismo ve a los agentes sociales como meros ocupantes de posiciones subjetivas con un papel inactivo y limitado en una sociedad inmutable. Por el contrario, la filosofía realista, especialmente en su forma crítica, propone un sentido diferente de la estructura del conocimiento y la realidad, donde las estructuras son la condición necesaria para el resultado de la acción humana (Bhaskar 1998: 34).

Contrariamente a la sobredeterminación causal del estructuralismo (el polo opuesto del voluntarismo liberal), el realismo defiende una causalidad estructural que no implica ninguna consecuencia necesaria o inevitable en el comportamiento humano, porque para el realismo los sujetos humanos reaccionan a causas y limitaciones estructurales de una manera ontológicamente abierta porque (de manera similar a la teoría social de Giddens), la estructura es a la vez el medio y el resultado de la acción social (ver Bhaskar 1998, Giddens 1979, Manicas 1987, Outhwaite 1987, New 1994).

Aunque ha habido algunos artículos que han contribuido al debate sobre las estructuras y el realismo (ver: King 1999, Lewis 2000, Wilmott 1997), este debate ha quedado en gran medida inactivo. La alguna vez vasta influencia de Giddens en la teoría social wittgensteiniana de "postestructura" ha disminuido considerablemente, pero su comprensión de la estructura sigue siendo popular. Lo que es de gran interés es la dialectización de Roy Bhaskar de este modelo giddeniano de estratificación en su libro *Dialéctica* (1994: 154-160), según lo cual las estructuras persisten con o sin agencia humana y viceversa, así como también donde la ausencia y la acción humana interactúan dialécticamente.

Aparte de esto, para nuestros propósitos aquí, nuestra noción de estructura y agencia puede ayudarnos a resolver ciertos dilemas prácticos de la investigación científica que alguna vez fueron irresolubles dentro del sistema estructuralista. Entonces, al considerar la realidad como abierta y estratificada: (1) podemos evitar el economicismo estructuralista althusseriano manteniendo la importancia de la dimensión real/material sobre la lingüística/cultural (considerando los niveles de realidad material como estratos emergentes que conjuntamente generan los fenómenos sociales/históricos), (2) podemos conservar el papel de la filosofía de las ciencias sociales sin convertir a la filosofía en un legislador de las ciencias (para el realismo, la filosofía de la ciencia funciona sólo como una plataforma metateórica), (3) podemos reconciliar la causalidad estructural con la agencia humana efectiva/creativa y (4) podemos sostener un concepto de "determinación múltiple" (como principio general de causalidad) para evitar o rechazar la determinación estructuralista (o la sobredeterminación althusseriana).

El realismo, a diferencia del estructuralismo, puede conservar una versión del principio de razón suficiente ("todo tiene una causa") sin caer en el polo opuesto de la indeterminación postestructuralista y su relativismo infundado. No es accidental que el posestructuralismo naciera de este "principio de sobredeterminación" estructuralista que había maldecido a las ciencias sociales durante décadas. El posestructuralismo vino a revertir el determinismo estructuralista que surgió de

la reducción de lo necesario a lo real y que, igualmente, había provocado algunos fundacionalismos históricos y epistemológicos serios (como en Althusser y Lévi-Strauss).

Entonces, el realismo de acuerdo con el posestructuralismo rechaza la inevitabilidad estructural del estructuralismo, que presenta una forma de fundacionalismo ontológico y epistemológico. Sin embargo, al mismo tiempo, el realismo conserva la regla de la causalidad sin reducir lo real (y lo causal) a lo necesario. De esta manera el realismo enfatiza el equilibrio lógico, epistemológico y ontológico entre lo posible, lo necesario (natural, estructural) y lo actual (acción) para abrir el camino a un concepto de novedad irreductible (emergente) y una estratificación profunda de lo real (del ser y su mundo).

Por esta razón, el realismo, contrario tanto al estructuralismo como al posestructuralismo, cree en la determinación (causalidad) múltiple, compleja y coyuntural de mecanismos, estructuras, totalidades, ausencias y eventos. La determinación múltiple es la totalidad de fuerzas causales que cooperan o se contradicen para producir resultados históricos, sociales, culturales y materiales. Al mismo tiempo, la determinación múltiple y la causalidad múltiple presuponen la estratificación del ser en sus diversas formas de acción intencional. Igualmente, la estratificación del ser es una condición trascendentalmente necesaria de la inteligibilidad de las ciencias sociales y del desarrollo científico y de la acción intencional humana, que implican todas ellas la determinación compleja de acontecimientos y acciones en un mundo abierto, cuyas entidades emergentes están sujetas a múltiples actividades.

El posestructuralismo francés: Jacques Derrida y Michel Foucault

Introducción

El posestructuralismo como concepto general se utilizó, en la historia intelectual de finales del siglo XX, para etiquetar o nominar a una amplia gama de escritores diferentes, entre ellos Jacques Derrida, Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault y Gilles Deleuze. La palabra fue utilizada, principalmente por autores de libros de texto, para referirse al movimiento intelectual que surgió del "Coloquio Internacional sobre Lenguajes Críticos y las Ciencias del Hombre", que tuvo lugar en la Universidad Johns Hopkins en 1966. Quizás el artículo más influyente presentado en esa conferencia fue "Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas" de Derrida, que luego se publicó como capítulo en *La escritura y la diferencia* (Derrida 1967, 1989).

Aunque el propio Derrida no utilizó la palabra “posestructuralismo”, en su ensayo habla de la estructura en términos del “evento”. Reconoce el problema del “evento” en relación con la estructura, sin embargo, demuestra que ha ocurrido un evento de ruptura en la estructura y en su historia en la ciencia y la filosofía occidentales. Derrida acentúa el carácter metafórico de la palabra, pero reconoce que su papel central en el lenguaje y el pensamiento ordinarios es tan crucial que todos olvidamos su sentido metafórico. Este tipo de olvido ha neutralizado “la *estructuralidad* de la estructura” al permitir la creación de un punto central de presencia, que estabiliza su origen en el lenguaje y el pensamiento. Esta estabilización se ha hecho con el fin de demarcar o delimitar el juego del discurso. La presencia de una estructura, particularmente el centro de una estructura, fija el juego dentro de los límites de este centro. El centro funciona como una metáfora dentro de la metáfora de la estructura. El centro funciona de manera que flanquea el juego y excluye su posible transformación. El centro está hecho de cierta manera para conceptualizar la estructura misma como una presencia completa que va más allá del juego.

La historia del concepto de estructura representa la tarea de diferentes nombres que el centro ha tomado en la historia, como el intercambio de “la Palabra” por “Dios”. Así, Derrida sostiene que si empezamos a pensar en “la estructuralidad de la estructura” de esta manera (reconociendo el centro y la presencia como metáforas), entonces el lenguaje deja de ser un medio de reflexión transparente e inocente y es igualmente problemático como la metafísica. Por lo tanto, el posestructuralismo no es un simple derrocamiento o vuelco de la estructura sino más bien una reflexión crítica sobre su “modus operandi”. El posestructuralismo no es ni el fin de la filosofía ni una teoría fuera de la filosofía, sino una discusión de sus márgenes. Si bien se opone sistemáticamente a las estructuras opresivas y bipolares, el posestructuralismo no es una metateoría de interpretaciones irresponsables y “anárquicas”. El posestructuralismo suele equipararse erróneamente al posmodernismo y a la impresión errónea de que los posestructuralistas son los destructores del significado racional y de la verdad. En esta sección no defenderemos esta posición como lo han hecho Habermas y Frank (1984). Esto se debe a que, si bien no estamos totalmente en contra del relativismo epistemológico del posestructuralismo, sí nos oponemos a su falta de una ontología social seria y comprometida que explique la profundidad y complejidad del mundo social.

Para demostrar este punto, haremos especial referencia al libro de Derrida *Los espectros de Marx*, después de un breve resumen de sus ideas posestructuralistas. Nuestro argumento será que no debemos, a priori, rechazar la teoría de la escritura (hermenéutica radical) de Derrida, pero creemos que lo que el filósofo francés pierde es una explicación adecuada de cómo se estructuran los objetos

de la realidad más allá del texto. Lo que Derrida evita es tomar en serio la racionalidad y contextualizar el relativismo dentro de una perspectiva socioeconómica. En otras palabras, su obra no es capaz de examinar la relación entre el conocimiento socioeconómico y sus objetos de forma profunda y material. También, intentaremos ubicar la *fantasmología* (hauntologie) de Derrida dentro de una ontología realista más amplia, algo que significa que tenemos que concebir la producción de la espectralidad de Derrida en procesos económicos y materiales reales, aunque sin reducirlos estructuralmente a ellos.

En la segunda parte de esta sección, sobre el posestructuralismo, analizaremos la obra de Michel Foucault donde se argumentará que, aunque las primeras obras del filósofo francés tienen una profundidad estructural considerable, sin embargo, sus ideas coquetean con análisis discursivos sin ser posmodernas. No obstante, sus trabajos posteriores, si bien describen cómo el biopoder y la disciplina estratifican la realidad, transforman al sujeto y regularizan la vida, no hacen ninguna referencia a estructuras sociales o patrones de relaciones sociales y condiciones subyacentes que estructuran la vida agencial o el sujeto humano. Se mostrará cómo Foucault se niega a ver la jerarquía de las instituciones sociales cuando deja especialmente de lado el concepto de poder centralizado, como el papel del Estado (lo que él llamó "la cabeza del rey"), para reemplazarlo con el concepto de "micropoderes". Finalmente, se enfatizará que su proyecto general: (1) evita sistemáticamente una sociología profunda del análisis estructural al centrarse monolíticamente en el discurso y el cuerpo, y (2) bloquea cualquier idea humanista de agencia. Por lo tanto, en esta sección intentaremos restaurar el papel activo y dinámico de la agencia, que está casi ausente en el mundo foucaultiano de cuerpos dóciles y seres discursivos.

Jacques Derrida: De la semiología a la destrucción de la metafísica

Como se dijo, la crítica de Derrida a la estructura no pretendía derribar el estructuralismo. Más bien, quería poner a prueba las ideas estructuralistas frente a sus propios límites y fundamentos. La idea de Derrida de que la estabilidad de las estructuras depende de la prioridad de un centro/origen fijo muestra que estaba trabajando dentro del sistema teórico del estructuralismo mismo. Por lo tanto, sus argumentos parecen ser una expansión del estructuralismo hasta sus conclusiones lógicas y autodestructivas. Derrida nunca negó el hecho de que, como en el caso de la metafísica, trabaja a través de los recursos de la lingüística estructural (Saussure) para mostrar que cualquier base para una ciencia estructuralista siempre estará separada de sí misma mediante su constitución en la estructura diferencial de idioma. Derrida intentó demostrar esta inestabilidad científica del estructuralismo de Saussure, mostrando que los conceptos maestros no son herramientas explicativas nacidas de forma

natural, sino más bien construcciones arbitrarias diseñadas para privilegiar jerárquicamente un tipo específico de pensamiento o razonamiento por encima de otras alternativas y razonamientos, o de diferentes posibilidades. Derrida, como experto en semiología saussureana, busca este origen en el lenguaje donde se elaboran los significados de las palabras (las palabras se utilizan para la comunicación y para escribir los textos filosóficos que llevamos inherentes).

Como hemos visto en el apartado anterior sobre el estructuralismo, Saussure creía que los significados en la lengua están dados por la diferencia de las palabras: la palabra (como sonido: significante) "Dios" nos da la noción de "Dios" porque es diferente de las palabras iOS (iPhone), BIOS (Windows), adiós, Dios y día. Igualmente, la palabra "día" es "día" porque no es "CIA", "tía", "mía" o "guía". Por tanto, según Saussure, el significado se articula o determina por la diferencia entre los significantes de diferentes palabras. Pero el significado "Dios", ¿es sólo el resultado de los diferentes sonidos entre diferentes palabras? ¿Sabemos qué significa "Dios" escuchando sólo otras palabras no homófonas ni homónimas? Parece que las palabras iOS, BIOS y adiós no entregan ni reflejan un significado como su imagen especular. Entonces, el problema se intensifica: si un creyente que no aprende nada sobre "Dios" sólo escuchando palabras homónimas, ¿sería mejor que consultara el diccionario? Incluso en este caso, el creyente encontrará aún más significantes (diosa, diva, deidad, Deus, Yahvé, Jesucristo, Allah, padre, Creador, Salvador, omnipotente, etc.) cuyos significados lo dirigirán a nuevos significantes, etc. Por supuesto, las cosas empeorarán si este creyente comienza a buscar la palabra "Dios" en un diccionario de teología.

Parece que esto puede ser lo que inspiró a Derrida: la búsqueda del significado de "significantes trascendentales u omnipotentes". Conociendo muy bien el campo de la filosofía del lenguaje a través de Husserl, Heidegger y los estructuralistas franceses, Derrida pensó (influenciado también por los psicoanalistas y críticos literarios - Tel Quel - de su época) que si Saussure divide tanto el significante como el significado del referente entonces esta regresión infinita de signos divide también el significado del significante. Derrida comprende inmediatamente que esta separación es capaz de derribar la semiología porque no hay patrones o estructuras (léxicas, discursivas, conceptuales) donde un significado estable pueda mantenerse por sí solo.

Lo que Derrida argumentó es que el significado no está inmediatamente presente en un signo (la palabra como sentido y sonido). Dado que el significado de un signo depende de lo que el signo no es, de su diferencia, entonces su significado siempre se difunde o se distribuye por toda la cadena de significantes. Si queremos seguir más profundamente el pensamiento de Derrida, encontraremos que el significado no puede ser idéntico a sí mismo. Es el resultado de una continua división y articulación de signos, que son ellos mismos sólo porque no son idénticos a ningún otro signo. Por esta razón, un

signo nunca ocurre de una vez por todas, siempre es repetible, suspendido y reproducible en contextos diferentes y nuevos sin tomar un significado definido. Es imposible obtener la idea o el significado original del signo en una situación en la que el contexto cambia continuamente.

Pero esto crea otro problema relacionado con la representación o expresión del verdadero significado. ¿Cómo, después de toda esta difusión de signos y significados, pueden las teorías tradicionales del significado (semántica y semiótica) asegurar o garantizar la veracidad de sus proposiciones y enunciados? ¿Cómo sabemos que un texto filosófico corresponde a la realidad, intenciones y experiencias de su escritor? ¿Cómo ayudan las teorías disponibles sobre el significado al lector a interpretar correctamente o atribuir veracidad a un texto? Una forma en que un filósofo puede asegurarse de que puede controlar el significado de sus palabras es hablando en vivo con su audiencia, como Sócrates en el mercado ateniense (ágora). Sin embargo, al escribir las ideas de Sócrates en papel, Platón corrió el riesgo de perder el control (discute el tema en su diálogo *Fedro*) de los pensamientos "reales" y los significados intencionales de su maestro. Por tanto, el verdadero significado del "logos escrito" del filósofo (tanto como discurso como como razón) se convierte en la pesadilla tanto del escritor como del lector. Esta "pesadilla" o, mejor dicho, una sospecha hacia el texto escrito por parte de todos los filósofos, transformó la filosofía occidental, sostiene Derrida, en una especie de pensamiento fonocéntrico y logocéntrico. La filosofía se convirtió en una creencia en una especie de palabra omnipotente que requiere la presencia (como prueba y conciencia) al igual que la voz viva. La voz viva, sostiene Derrida, representa la verdad, mientras que el "logos escrito" ocupa un segundo lugar, es complementario del discurso. Por ello los textos siempre han tenido menos validez al hacer del discurso y del "logos" (discurso y razón) el centro de la filosofía. Todo lo filosófico orbita alrededor de este centro haciendo que la cultura occidental sea al mismo tiempo fonocéntrica y logocéntrica.

Influenciado por Heidegger, Derrida encuentra en este logocentrismo la obsesión de la filosofía por la esencia, la razón, la verdad y la presencia (tanto como prueba empírica como conciencia presente) que operan como fundamento y origen de nuestros pensamientos y experiencias. Por lo tanto, siguiendo nuestro ejemplo de "Dios", "Dios" no puede articularse sólo como algo más que el sistema BIOS o un "adiós", sino que "Dios" en nuestra cultura y civilización humana funda nuestro sistema de pensamiento y existencia. Dado que "Dios" es el fundamento/origen de nuestro sistema, entonces debe estar en sí mismo más allá de ese sistema, limpio y puro por su juego de diferencias lingüísticas. "Dios" no puede involucrarse en el lenguaje que intenta controlar o dominar, por lo tanto, debe ser anterior a sus discursos desarrollados, ¡en algún lugar lejano e intacto! Así, "Dios" se convierte en el significado de los significados, la verdad y la esencia de todas las verdades

y esencias. El signo "Dios" se convierte en el sol (luz, día, verdad, claridad, pureza, vida, valor) alrededor del cual giran todos los demás, como los planetas.

Derrida diagnostica esta "patogenia" del "significado omnipotente o trascendental" en casi todas las teorías del lenguaje/significado (desde Platón hasta Saussure) en las que una ficción, una ideología o una ilusión metafísica destructivas ocupan una posición privilegiada o construyen un centro sobre el que giran otras significaciones. alrededor. Derrida denomina metafísico cualquier sistema de este tipo (que recuerda al Sistema Solar) que se basa en un primer principio indiscutible sobre el cual se construye una especie de jerarquía piramidal de significados. Por tanto, según Derrida, cualquier tipo de primer principio se define por lo que excluye. Derrida pensaba que no sólo frases o textos simples están diseñados lingüísticamente de esta manera jerárquica sino todo el pensamiento occidental. El lenguaje no es sólo una forma de comunicación/expresión, es todo un sistema metafísico que estructura la cultura, como nuestra tradición occidental de pensamiento. Derrida afirma que la cultura occidental se ha estructurado en términos de oposiciones jerárquicas donde a uno de los términos se le había dado una prioridad cualitativa sobre otro inferior. Estas dicotomías conceptuales tienden a privilegiar la identidad y la presencia sobre la diferencia y la ausencia.

Por lo tanto, para cada "idea fija" hay también una "idea ausente" que se requiere para que la primera sea válida o exista (esté presente); por ejemplo, la "identidad requiere la no identidad" o el "yo" necesita de "otro". De este modo, Derrida sostiene que esta bipolaridad o contraste está profundamente arraigado en la cultura occidental. En este punto, Derrida introduce una de sus principales contribuciones a la filosofía: su esfuerzo por revertir y derribar la prioridad del habla sobre la escritura. Derrida ataca el dominio del discurso logocéntrico (presencia, razón, conciencia) sobre la descentralización y multiplicidad de la escritura (ausencia, irracionalidad, inconsciente) e intenta derrocar todos los conceptos binarios y bipolares similares deconstruyendo sus significados establecidos.

Derrida se hizo famoso por su "deconstrucción", que fue utilizada por primera vez en su *De la gramatología* (1971), publicado en francés en 1967. Deconstrucción es el nombre que se le da al método hermenéutico radical mediante el cual cualquier tipo de oposiciones (y sus significados fijos) puede ser destruido, sabotado y derrocado. Por lo tanto, la deconstrucción es la deconstrucción de ideas fijas y el intento de mostrar que nuestras ideas preconcebidas se basan en la exclusión de la diferencia, algo que revela (contrariamente al estructuralismo) la lógica de su función. Además, Derrida creía que las oposiciones binarias del texto no sólo oprimen, sino que, para mantener su dominio, se invierten o destierran algunos de sus elementos (notas a pie de página, sugerencias,

sugerencias, referencias) a los márgenes del texto que potencialmente regresan y acechan.

En oposición al pensamiento filosófico occidental, el método deconstructivo (deconstruccionismo) extiende la jerarquía opuesta discurso/escritura a otros antagonismos (blanco/negro, hombre/mujer, cultura/naturaleza) y, al mismo tiempo, cuestiona la jerarquía como productora y fundadora de verdad, juicios de valor y conocimiento. Este es uno de los puntos más importantes de la oferta de Derrida a las ciencias humanas en el sentido de que la conciencia, la verdad y el conocimiento humanos se interpretan como efectos textuales de significados indeterminados y no, como resultado de una realidad empírica.

Con Derrida, el posestructuralismo se convierte en una forma de textualidad donde, según él, la sociedad y la cultura son partes de un texto más amplio o de una multitud de contextos. Dada la analogía, todo puede leerse como un texto. Derrida cree que no existe una lectura correcta de un texto, sino que todos los textos y lecturas son igual de válidos. La búsqueda de una lectura correcta es como la búsqueda de una totalidad perdida y siempre será fundacional. Lo que un estudiante común de filosofía reconoce inmediatamente es el héroe filosófico detrás de esta forma de pensar: Nietzsche, quien fue el primero en diagnosticar o reconocer "la pérdida del centro" en cualquier discurso o narrativa filosófica. Siguiendo a un Nietzsche heideggeriano, Derrida sostiene que sólo puede haber interpretaciones de algunas otras interpretaciones, un juego infinito de interpretaciones que siempre escapan de la totalidad y la identidad. Por lo tanto, cualquier creencia o adhesión a una narrativa tan total es en sí misma una forma de ilusión metafísica. Derrida toma esta idea de ilusión metafísica -que también había sido el principal objetivo de la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger- y llama "metafísico" a cualquier sistema que descansa o se apoya en un origen a partir del cual se puede basar o construir toda una pirámide de significados. Sin embargo, éste es uno de los puntos más importantes de la filosofía de Derrida: el problema del origen o, mejor dicho, la constitución del origen en sí mismo. Sin embargo, al mismo tiempo, el proyecto de deconstrucción textual de Derrida, junto con su simpatía por la destrucción nietzscheana de la metafísica de Heidegger, se convirtió en su idea más criticada, especialmente por filósofos conocidos como Jürgen Habermas.

Derrida y sus críticos

Es cierto que Derrida ha sido el objetivo de muchas críticas. Algunas de ellas eran sostenibles o justificables, pero otras eran injustificadas y polémicas. Sin embargo, el problema es que, si bien los críticos de Derrida muchas veces lo han malinterpretado, por otro lado, no hizo nada para aclarar

sus textos o sus intenciones simplificando los significados de lo que escribe (Derrida claramente teme la divulgación o desencantamiento de su obra). Antes de continuar con nuestra crítica, veremos brevemente lo que otros filósofos han dicho sobre Derrida y cómo se acercan a nuestra crítica.

Las primeras críticas a los textos de Derrida se produjeron en la década de 1960, porque estaban fuertemente influenciadas por el clima revolucionario de la época que se basaba en la peculiar fusión de la fenomenología existencial y el marxismo estructural. Dado que Derrida se distanció de los disturbios de 1968, sus colegas de París lo veían como una especie de fenomenólogo (idealista) políticamente conservador. La principal crítica iniciada por Foucault (1972) y seguida por Deleuze y Guattari (1972), fue que Derrida desarrolla y reformula en términos hermenéuticos la historia fatalista heideggeriana de la filosofía, y que su fenomenología hermenéutica representa una especie de desapego y desprecio por las cuestiones de filosofía no textuales, no discursivas, políticas y materialistas. Posteriormente, el problema del idealismo textual fue reformulado y ampliado por Frederic Jameson (1981), Edward Said (1983) y Jürgen Habermas (1987). Sin embargo, Habermas acentuó otro punto problemático del pensamiento de Derrida (relacionado con el realismo) que era la congruencia e indistinción de literatura y filosofía en los textos de Derrida. Habermas diagnosticó en la filosofía de Derrida una tendencia al obscurantismo y la anti-ilustración que, potencialmente, podría retroceder y hacer recaer la filosofía en el mito.

Este tipo de crítica era bastante similar, aunque no en términos políticos, a la de otros fenomenólogos interpretativos como Ricoeur y Gadamer, que veían a Derrida como un interpretativo radical que utiliza la semiología en lugar de la semántica filosófica para hablar sobre la verdad y la validez. Al criticar el análisis de la metáfora de Derrida, Ricoeur acusó a Derrida de confundir literatura con filosofía sobre la base de que su teoría deconstructiva de la metáfora no puede separar o diferenciar la metáfora (literatura) del concepto (filosofía). En la misma línea, Gadamer insistió en que Derrida se centra únicamente en la interpretación del sentido falsificado o deformado del significado/significación, olvidando al mismo tiempo que la base de la comprensión textual/filosófica es la comunicación y el diálogo, no la fisura o ruptura entre los filósofos. En Italia, Gianni Vattimo (1988, 1993) expresó serias objeciones sobre la forma estetizante del pensamiento derridano, mientras que, por otro lado, Umberto Eco (1972, 1990) acusó a Derrida de confundir el uso creativo del texto y su interpretación, algo que provoca inevitablemente la interpretación ilimitada de los textos. Aunque Derrida no fue fácilmente aceptado en los departamentos de filosofía como orador o colega igual (es bien conocida la protesta de muchos filósofos contra su doctorado honoris causa en la Universidad de Cambridge), sin embargo, el filósofo francés fue ampliamente aceptado y discutido por los críticos literarios y analistas culturales, especialmente en Estados Unidos.

Marx, Derrida y la *hauntologie*

Debemos aceptar el hecho de que el libro de Derrida sobre Marx iba en contra de gran parte de la retórica posmodernista, que había proclamado la desaparición del marxismo como actividad crítica y política. Argumentando fuertemente contra las variaciones posmodernas y liberales del “fin de la historia” (Francis Fukuyama) y el “fin del marxismo”, Derrida llamó a una lectura continua y profunda o mejor a una relectura de los textos de Marx, acentuando al mismo tiempo la importancia urgente y la contemporaneidad de marxismo como práctica revolucionaria. Derrida subrayó una de las principales herencias de las obras de Marx: su persistente cuestionamiento y replanteamiento de lo que se convierte en complacencias económicas y políticas “dadas por descontado”.

Derrida continúa su crítica de los temas filosóficos (presencia, metafísica, identidad, esencia) en su libro más sociopolítico, *Los espectros de Marx*. Allí, el filósofo francés intenta socavar la certeza de identidad, presencia y significado en un nuevo campo (distinto de la literatura): el marxismo y su filosofía socioeconómica. Derrida intenta revisar el marxismo bajo nuevas circunstancias, casi cinco años después de la demolición del Muro de Berlín. En ese momento, el comunismo casi se había derrumbado mientras que, al mismo tiempo, todos los escritores e historiadores conservadores habían recordado el fin de la historia de Hegel en el que el liberalismo finalmente había ganado la pelea. Derrida reexamina esta historia superficial de la humanidad y busca sus respuestas en el héroe derrotado del partido: Karl Marx.

Karl Marx fue el filósofo que, supuestamente, dio respuestas a todas las patologías o injusticias sociales del mundo y en sus textos (junto con la acción revolucionaria) prometió una tierra mejor para los trabajadores impotentes y las masas trabajadoras opresivas del mundo. Esta promesa tuvo el sabor de la victoria final del proletariado mundial y su emancipación, algo que nunca sucedió. Sin embargo, normalmente la esperanza de los derrotados nunca muere. El espíritu de los muertos siempre está vivo, como un fantasma que se aparece pacíficamente a quienes aman o acecha ferozmente, como demonio malvado, a sus asesinos en busca de justicia y venganza. Lo mismo que ocurre con el fantasma de Claudio en *Hamlet* (Shakespeare). Derrida utiliza la trama de Shakespeare para hablar de la promesa mesiánica (inconclusa) de emancipación del marxismo. El podrido “Reino de Dinamarca” de Shakespeare es utilizado por Derrida como referencia a todas las injusticias del mundo.

Derrida reconoce la triste verdad de que el pensamiento social de lo real de Marx, su ontología

materialista y sus promesas emancipadoras para un "socialismo real" no sólo están en serias dudas sino en extinción. En la obra de Marx el significado de "lo real en sí mismo" está bajo examen serio porque la supuesta realidad del marxismo y su aplicación comunista "real" habían colapsado. Parece que esta realidad socialista no era tan real. Aunque una discusión sobre la existencia del "socialismo existente" ya no tiene valor, Derrida quiere discutir su esencia en relación con el marxismo. Ésta es una de las principales cuestiones de la filosofía de Derrida que está estrechamente ligada a su idea de metafísica de la presencia.

Derrida cree que la presencia plena nunca se rinde y nunca desaparece, para él siempre estamos buscando una presencia. Derrida parece en este libro tomar distancias de su antigua obsesión por la reducción del mundo al signo, y parece que ésta es también una tendencia utópica. De hecho, para Derrida no se trata de afirmar que nada real existe o que todo es espíritu, sino que se trata de sostener que todo es una esperanza y una promesa emancipatoria. En otras palabras, la ética y la política no sólo confirman "lo que está presente", sino que también se refieren a algo que aún no ha ocurrido: la esperanza mesiánica de la emancipación.

Derrida utiliza este tema o interacción entre presencia, muerte (ausencia) y esperanza al intentar construir o inventar un nuevo tipo de ontología que no es ni presente-real ni ausente-negativo sino espectral. Lo llama "hauntologie" en francés. Se trata de una ontología que conecta "el ser" con "el fantasma" que a cambio viene a perseguir a los seres vivos como si se tratara de una casa encantada llena de fantasmas. La hauntologie derridana se vuelve idéntica a la teatralidad de Shakespeare en la que el fantasma nunca da direcciones estratégicas o éticas, sino que recuerda las cosas como una voz de la conciencia en segunda persona ("actuaste mal, no puedes seguir así").

Vamos a ver ahora qué tiene que decir Derrida sobre el marxismo, la economía y la ontología. En este libro, en lugar de representar la certeza del presente, el fantasma representa la huella del pasado (un tema de la archiescritura de Derrida) y la esperanza de algo por venir. El fantasma no juega con las reglas de la realidad: es ilusorio, inmaterial, etéreo y rechaza la identidad y la presencia corporal, es visible pero intangible. El carácter incorpóreo e inasible de los productos no es algo nuevo para el marxismo; por ejemplo, el fetichismo de las mercancías tiene una naturaleza espectral y fantasmagórica. Derrida conoce muy bien los conceptos que analizan la mercantilización fantasmal del mundo y la forma en que las relaciones sociales toman una forma espectral fetichizada. Como hay producción, hay fetichismo: idealización, autonomización, automatización y desmaterialización (Derrida 1994: 166).

El fetichismo de las mercancías tiene un efecto desconcertante. Las mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas, pero luego este proceso actúa como un "espejo misterioso" de modo que "la imagen devuelta (deformada, objetivada, naturalizada) se convierte en la de una relación social entre mercancías y, luego, lo espectral se vuelve real" (Derrida 1994: 156). Estos se reúnen bajo la concepción de lo espectral, ya que en Marx forman una cadena de secreto, mística, enigma, fetiche e ideología. Las relaciones de producción asumen la forma mística de la mercancía y estas mercancías, a cambio, mistifican las relaciones entre las personas. Los fantasmas que son mercancías transforman a los productores humanos en fantasmas que ya no reconocen su propio trabajo mientras que, al mismo tiempo, el efecto ideológico del fetichismo es naturalizar y objetivar estas relaciones (Derrida, 1994: 156).

Este mundo espectral se mantiene unido por el dinero y el interminable impulso invisible de la especulación y la acumulación. Se puede decir que la explicación de Derrida de la espectralidad tiene dos aspectos. Por un lado, una ontología social de la producción capitalista basada en la ilusión desconcertante del fetichismo de las mercancías que se relaciona con la producción. Este reino místico va acompañado de ideologías articuladas más conscientemente que son evocadas por estrategias y discursos hegemónicos. Entonces, debería quedar claro que la *hauntologie* de Derrida termina haciendo afirmaciones y distinciones ontológicas propias, proporcionando una explicación sólida de la forma espectral de las relaciones sociales capitalistas.

Si la sociedad capitalista es en sí misma espectral, siempre estará acechada por un oponente: el espectro del comunismo. Cuando Marx y Engels escribieron el manifiesto, su espectro había comenzado a aterrorizar a gobiernos y capitalistas. Ahora, tras la caída del comunismo, Derrida cree que no puede regresar como sistema. Pero puede regresar como fantasma, porque su espíritu sigue vivo: el espectro del que hablaba el manifiesto estaba ahí sin estar ahí. Igualmente, hoy el espíritu del marxismo está aquí sin estar aquí. ¿Pero es deseable que estemos aquí? Derrida dice que no, por su naturaleza totalitaria. Sin embargo, nuestro ser-en-el-mundo seguirá afectado por el espíritu o huella del marxismo. Lo que Derrida quiere preservar del marxismo es su espíritu crítico en contraposición a su cuerpo distorsionado que tenía la forma del totalitarismo.

La idea de "fantasmología" fue propuesta por Derrida para evitar referencias al materialismo (y, en cierta medida, al realismo) pero, en realidad, parece acabar adoptando una posición ontológica propia, aunque de carácter irrealista. Pese a que es muy importante responder si un realista acepta la "hauntologie" como un aspecto de la ontología, la respuesta no debe ser dogmática en el sentido de que la espectralidad de Derrida pueda verse como una forma o pliegue de todo el tejido y tela

ontológico, lo que podría arrojar luz sobre la naturaleza fantasmagórica del fetichismo capitalista. El hecho de que su idea de *hauntologie* sea un aspecto de la realidad, lógicamente no la hace completa y concreta.

Una crítica realista al textualismo y la *hauntologie*

Por esta razón, nuestro argumento aquí será que la *hauntologie* de Derrida no puede funcionar sin una ontología realista. En las siguientes líneas, examinaremos la *hauntologie* de Derrida en comparación con el realismo y la teoría marxista para ver si podemos aplicar libremente la *hauntologie* de Derrida a la realidad social (y al marxismo). La conclusión parece ser que su *hauntologie* debe tomarse con cautela, atención y consideración. Por otro lado, parece que no debemos rechazar fácilmente la filosofía de Derrida porque sus ideas radicales sobre la interpretación y su crítica del dogmatismo marxista pueden ser una parte útil de una ontología realista. Igualmente, debemos señalar el hecho de que la deconstrucción puede usarse como una forma compatible de lógica aporética, que ayudaría a una visión ontológica realista a reevaluar el problema del relativismo epistémico. Esto también es necesario porque la espectralidad deconstructiva de Derrida funciona como un puente entre el marxismo dogmático/estructural y el realismo ontológico. Esto, a su vez, significa que las afirmaciones del marxismo nunca deben aceptarse acríticamente, sino que deben estar sujetas a la continua "crítica aporética" del deconstruccionismo. La deconstrucción puede ser una herramienta útil. Sin embargo, la deconstrucción está equivocada en el problema de la ontología, especialmente en su forma fenomenológica de *hauntologie*. No debemos abandonar el ámbito espectral de la ontología de Derrida (como una especie de diferencia de significados lúdica e indeterminada) para reemplazar una ontología realista relacionada con las condiciones y necesidades humanas reales y materiales.

Por esta razón, seremos muy críticos con el reduccionismo textual de Derrida y su debilidad para dar respuestas ciertas, específicas y viables a problemas prácticos. Entonces, se plantea la pregunta de cómo alguien puede proponer una solución real que se base en una ontología (visión de la realidad) incorrecta. La respuesta es que sin un sentido correcto de la realidad social no puede haber soluciones correctas. Por lo tanto, una afirmación ontológica realista es inevitable y, por consiguiente, la pregunta no es si alguien está en contra de la ontología, sino qué tipo de ontología seguir y abrazar. De ahí que, el tipo de *hauntologie* presentado en la obra de Derrida y su explicación de la espectralidad de las relaciones capitalistas es, de hecho, una bienvenida adición a una ontología de la sociedad capitalista, pero incompleta y quizás desbaratada para una investigación socio-económica.

Aunque Derrida (1979: 85) hace "un esfuerzo generoso" para evitar la contextualización de la realidad, finalmente regresa a su propia epistemología "textual" o, mejor dicho, implosiona por ella. De hecho, Derrida ha argumentado que su intención era sólo mostrar que nuestras acciones están mediadas por el contexto, algo que nos impide salir de este contexto y ver las cosas "como realmente son". Pero el problema es que la deconstrucción solo se limita a cuestiones epistemológicas relacionadas con el funcionamiento del lenguaje o el texto y, entonces, no se nos permite ir más allá y desarrollar una ontología social que supere el carácter lingüístico y constructivista de la sociedad. Sin embargo, tampoco una ontología realista y materialista tiene problema en aceptar la posición de Derrida en la medida en que reconoce el carácter constructivista del conocimiento. Lo que no podemos aceptar de la opinión de Derrida es que el conocimiento se vuelva más importante o significativo que el mundo real. Podemos aceptar que nuestro conocimiento epistémico del mundo siempre está mediado por el discurso o el texto y que no es fácil ni para el científico ni para el actor social salir de estas relaciones.

Por supuesto, el discurso y los textos dan forma a nuestras teorías y sentido del mundo y median en nuestra relación con él. Pero el problema es que, si bien Derrida y sus seguidores tienen razón acerca del relativismo discursivo o epistémico de nuestro conocimiento, el problema es que, al mismo tiempo, lo "ontologizan". Al ontologizar el conocimiento, prejuzgan cómo funciona la realidad y simultáneamente atacan cualquier intento realista que explique cómo es realmente el mundo (fuera del texto). En consecuencia, esta ontologización del mundo discursivo-textual lleva a Derrida y sus admiradores a escapar al mundo virtual (espectral) de la "hauntologie".

Por supuesto, el dominio discursivo es importante en términos del papel de la ideología, la mediación del lenguaje y las condiciones relativas del conocimiento, pero éstos sólo pueden entenderse adecuadamente en referencia a las condiciones materiales dentro de las cuales se ubican. Sin embargo, Derrida tiene dificultades para informarnos por qué un discurso es más poderoso que otro. Esta es una pregunta extradiscursiva. La deconstrucción puede ayudarnos a analizar "lo social" y "lo político" en el discurso, pero también necesitamos una teoría capaz de analizar el lugar del discurso en el mundo sociopolítico más amplio, donde tienen lugar las relaciones y los objetos sociales, biológicos y materiales. Un enfoque más realista de la realidad hace posible que cualquier científico social ubique las necesidades e intereses humanos fundamentales en relación con grupos sociales, que han limitado estructuralmente el acceso a estas necesidades a otros grupos/clases sociales. La ausencia de este tipo de orientación materialista de clase hacia el mundo deja a Derrida incapaz de presentar ningún tipo de argumento convincente a favor del marxismo y, por lo tanto, se queda sólo con el espíritu del Marx incorpóreo. Pero demostremos cuán perjudicial es este enfoque

derridano de la herencia de Marx y de la realidad político-económica en sí misma.

Derrida "juega" con la palabra cuerpo a lo largo de su libro acentuando el significado de la muerte y el luto. Por supuesto que Marx como cuerpo ha muerto, pero ¿qué pasa con el marxismo? ¿Qué pasa con el cuerpo que Marx dejó detrás de él: la "obra filosófica" de Marx? Derrida quiere socavar "el corpus" del marxismo como cuerpo de obra y como sistema de "socialismo (que una vez fue) existente". Derrida quiere deshacerse del cuerpo del marxismo y conservar el espíritu. Pero uno de los principales problemas es que Derrida no sabe cómo hacerlo porque descarta la tradición económica materialista (es un fenomenólogo) y, además, no tiene mucha competencia en el campo de la sociología y la economía. La pregunta es: ¿puede Derrida hablar de materialismo marxista (y de economía política, en general) desmaterializándolo o "espectralizándolo"? ¿Es suficiente que Derrida limpie la "metafísica" de la presencia y la identidad en el marxismo para luchar contra el capitalismo? ¿Qué pasa con la presencia (la materialidad) de la economía y su ciencia: la economía? ¿Puede Derrida "espectralizar" la economía o su ciencia? ¿Es suficiente una fenomenología (derridana) del capitalismo? Parece que no. Esto es evidente en la segunda parte del libro de Derrida, donde el filósofo francés intenta abordar temas socioeconómicos prácticos, pero los aborda de una manera más bien periodística.

Está claro que no basta con hablar de economía internacional, capitalismo u orden mundial eliminando únicamente el "marxismo ontológico": el materialismo dialéctico, sus conceptos de trabajo, modo de producción y clase social. Esto no es más que "un marxismo descafeinado" (parafraseando a Žižek). No podemos sacar las principales herramientas del análisis capitalista, es imposible. Derrida acepta esto, pero no hace nada para reparar teóricamente el daño porque no tiene un conocimiento profundo del "cuerpo de obra" de Marx y tampoco sabe de economía (o, al menos, de economía política). No sabe cómo funciona la economía, tiene una visión periodística, divulgadora, o mejor, brinda un enfoque descriptivo sin ofrecer una teoría analítica rigurosa o sustantiva de la sociedad-economía.

Entonces, ¿por qué, sin ninguna de estas cosas, Derrida debería estar interesado en Marx? Parece que Derrida quiere "luchar" contra el neoliberalismo. Aunque Derrida mantiene sólo el "marxismo espiritual o crítico", al menos defiende algo en Marx y hace algún tipo de resistencia contra el triunfalismo de la ideología neoliberal algo que ningún otro posestructuralista o posmoderno hizo de manera tan directa (dedicando un libro a Marx). De hecho, es el único interpretativo que utiliza o mejor moviliza su método de deconstrucción (como herramienta hermenéutica y lógica aporética) para radicalizar el marxismo y criticar el neoliberalismo, cuando otros posmodernos (como

analizaremos en la siguiente sección) han utilizado su radicalismo para atacar el marxismo y todo el discurso emancipador (algo que los ha llevado a una justificación del mundo tal como es).

Aunque encontramos cierta utilidad en la técnica deconstructiva de Derrida (especialmente en el nivel del análisis lingüístico o postsemiótico-discursivo), no tiene nada de especialmente productivo o progresista, al contrario, crea "líneas separadoras" superficiales sólo por el simple hecho de la separación y pluralismo en nombre de múltiples formas de democracia y resistencia. La deconstrucción de Derrida sólo puede revelar la multitud de identidades en un sistema socioeconómico fragmentado, pero aceptado, en el que una multitud de identidades aceptan acríticamente un "no tan malo" sistema capitalista (poscolonial, posimperialista, pero hegemónico) de explotación, vigilancia, control, contaminación y rentabilidad.

Por un lado, la deconstrucción de Derrida revela los discursos opresivos y dominantes y, por otro lado, destruye cualquier intento emancipador porque sostiene que puede ser igualmente opresivo como todos los demás discursos y narrativas. Por tanto, la deconstrucción está condenada a una regresión infinita. Sin embargo, una forma de deconstrucción, en sí misma, no es necesariamente inútil. Necesitamos una lógica aporética que funcione como una crítica historizada y textual del poder, el dominio y la presencia dentro de la tradición metafísica occidental. La deconstrucción es, seguramente, compatible tanto con el realismo como con el marxismo en el sentido de que este método puede ofrecer un análisis relevante, junto con la dialéctica marxista y la noción realista de las cosas como relaciones y procesos. De hecho, el tema de la escritura de Derrida y su potencial deconstructivo puede incorporar un elemento diacrónico contra las estructuras e instituciones socioeconómicas materiales fijas de Marx, que funcionan dentro de la complejidad diacrónica de los significados y significaciones discursivos, que cristalizan el dominio de ciertos discursos e ideologías.

Sin embargo, el error irrealista de la deconstrucción proviene de su base lingüística, porque los deconstruccionistas (también, el propio Derrida) están obsesionados con la textualidad al utilizar el análisis textual no como un análisis entre muchos, sino como el único análisis de la sociedad. Esto sucede porque la mayoría de los analistas del discurso o filósofos ignoran la ciencia económica supuestamente "positivista".

La deconstrucción es una herramienta analítica, no un sustituto de la economía política radical. Al reclamar tal exclusividad (ya sea por parte de los analistas del discurso o de los críticos literarios), la deconstrucción queda automáticamente limitada, restringida y suprimida por su propio mundo. La deconstrucción no debe usarse como excusa para hablar sólo de multiplicidad y la diferencia. Por

ejemplo, podemos detectar esta obsesión por la multiplicidad en la idea de democracia de Derrida. Derrida ve la democracia como representante de la promesa, de lo "nuevo por venir". Derrida no habla de una forma particular de democracia (deliberativa, directa, parlamentaria) porque claramente teme el compromiso político y, al mismo tiempo, teme ser identificado como "totalitario" y "pensador de identidades". Derrida habla de un sistema de diferencias pluralista, generalizado y abierto, que está conectado al juego de discursos sin ninguna base práctica y concreta. Por lo tanto, su idea de democracia se convierte en nada más que una abstracción, un juego de diferencias que evita el compromiso con un proceso democrático particular.

La política y la economía necesitan una especie de compromiso práctico. El compromiso con un proyecto cierto y concreto es el alfabeto de la economía política. La economía no es una nube de aire ni un fantasma traslúcido. De hecho, puede ser que en el capitalismo todo esté en venta, pero es mucho peor cuando los filósofos venden humo. En lo que respecta a la naturaleza material, concreta y política de la democracia, Derrida nunca estuvo comprometido con un proyecto cierto. Parece que quiso decir algo, pero no lo hizo. Se opuso a la pobreza o al libre mercado, pero no ofreció nada nuevo.

Después del marxismo: ¿Consenso liberal o una economía realista y emancipadora?

Desafortunadamente, el carácter ¿lúdico?? del enfoque de Derrida, al utilizar, por ejemplo, "el cuerpo", "los muertos" o "lo espectral" como metáforas ontológicas contra el realismo, no nos deja nada concreto. La idea de Derrida de democracia o de "nueva Internacional" (como proyecto emancipador) no es más que un movimiento idealista o lingüístico (lo mismo ocurre en su obra posterior sobre derecho internacional). Derrida parece temer las soluciones prescriptivas porque de esta manera su obra sería caracterizada como "identitaria", "totalitaria" u "opresiva". Derrida se siente más cómodo cuando fenomenologiza el marxismo y deconstruye la ideología en lugar de proporcionar ciertas soluciones sobre todas estas patogenias (para usar una metáfora médica) relacionadas con el capitalismo y la ideología liberal, tales como: el consumismo catastrófico (contaminante), los trastornos alimentarios, la obesidad, los alimentos modificados-cancerosos, los trastornos psíquicos (trabajo, exclusión), criminalidad, control estatal (vigilancia), abolición de la privacidad, leyes instrumentalizadas, privatizaciones (de los servicios públicos), guerras, recortes fiscales, inflación, deudas (públicas, privadas), corrupción política, blanqueo de capitales, mafias, inmigración (tráfico, empleo), desastres (técnicas, naturales), terrorismos, explotaciones (humanas, tráfico de mujeres, recursos) y una biogeoingeniería ilimitada (médica, agroalimentaria) -todos ellos en nombre del beneficio capitalista y la supervivencia atomista.

Ningún filósofo o teórico social se atreve a hablar de patogenias rentables que terminan en unas pocas multinacionales y una élite rica que coopera y conserva redes mafiosas, servicios de inteligencia secretos y gobiernos corruptos pagando campañas electorales y corrompiendo a políticos para asegurar más contratos comerciales, obediencia y control social.

Parece que ni Derrida ni ninguno de sus seguidores (desde el discurso y el análisis literario) tenían algo económico que decir sobre las soluciones o, al menos, hablar analíticamente sobre las causas. No pueden (quizás, no quieren) responder "quién" está detrás (quién gana, qué y cómo) de la patogenia capitalista tardía o posmodernista (y ahora más digital y "tecnofeudalista").

Los mismos seguidores del posestructuralismo (igual que de la posmodernidad) ni siquiera pueden proponer una respuesta coordinada y políticamente viable que provocaría una ruptura del sistema. Desafortunadamente, su política no representa más que un consenso liberal o por lo menos "una resistencia de mínimo esfuerzo". En otras palabras, proponen más una gestión de la "resistencia blanda" escondida detrás de "jergas homófonas" como la *hauntologie* que proponer cambios socioeconómicos realistas, profundos y radicales. La política radical no es sólo la multitud de voces, el reconocimiento de los derechos humanos, actuaciones (performances), discursos y juegos de diferencias, sino también un compromiso con un cambio económico radical y la redistribución de la riqueza que restaurará las injusticias sociales y mejorará las condiciones/necesidades humanas a nivel material y práctico y, al mismo tiempo, garantizará una vida digna y saludable para todas las personas, a escala cosmopolíticamente global.

Derrida parece que no puede ofrecer este tipo de mensaje político coherente. Esto se debe a su postura antiontológica. Como señalamos, el proyecto de Derrida es despertar el espíritu del marxismo como crítica de la misma manera que la deconstrucción en sí funciona como una crítica subversiva y radical. Sin embargo, se trata de una crítica desprovista de su categoría más importante, a saber, la "clase" (Derrida 1994: 55). En este caso, Derrida sigue la misma estrategia que en el caso de la democracia. Le quita a la "lucha de clases" marxista la palabra "lucha" como punto de referencia para el campo conflictivo de los discursos dominantes y jerarquizados y, a la vez, rechaza o se deshace de la palabra "clase" (que es el vínculo faltante y vínculo material entre las masas desposeídas) en el nombre del "pensamiento identitario". En otras palabras, la clase se identifica como un concepto fundacional, una presencia metafísica, un principio de identidad que debe ser exiliado o (usando la jerga de Derrida) exorcizado del mundo marxista.

Incluso, si, en aras del diálogo, estamos de acuerdo con el pensamiento antimetafísico de

Derrida, el problema es que no ofrece una alternativa o una solución teórica convincente o persuasiva. Más bien habla de una multiplicidad de caminos-opciones (sin clases), en general, sin ser específico y riguroso. En lugar de la base material de la clase como el eslabón perdido entre los grupos desfavorecidos, Derrida propone un "vínculo de afinidad, sufrimiento y esperanza" (Derrida 1994: 85). No ofrece ninguna relación con quienes pueden y lucharán por estos objetivos. De manera similar, Derrida evita nombrar a la clase capitalista refiriéndose en cambio a algunas vagas "fuerzas hegemónicas" representadas por una "retórica e ideología dominantes". Ni siquiera intenta combinar analíticamente la idea de fuerza hegemónica con la idea de clase, algo que podría proporcionar algún contenido económico y materialista a su política radical que quería proponer, pero no lo logró.

Otro efecto de esta versión descafeinada (sin clases, sin producción) del marxismo que Derrida llama espectralidad es el abandono del proyecto emancipatorio y la adopción de un mesianismo y esperanza. Aunque Derrida tenía buenas intenciones sobre la necesidad de un plan emancipatorio - algo que lo enfrentó con los posmodernos (Derrida 1983), sin embargo, avanzó hacia este plan adoptando una visión escatológica y mesiánica que reduce el significado social de la emancipación a un misticismo.

La posición irrealista (no sólo antirrealista) de Derrida revela su miedo a la presencia, al cierre y a la identidad y prefiere autocensurarse sin decir nada concreto sobre la emancipación social. Un proyecto emancipador práctico enfrentaría antinómicamente a Derrida con su juego de diferencias infinitas. A la emancipación, como en el caso de los procesos de clase o democráticos, se le debe dar un carácter más realista, practicable y viable. Por el contrario, la esperanza o promesa de Derrida tiene un carácter elusivo y espectral basado en el impulso literario y ficcional del mesianismo. Aquí es donde la filosofía de Derrida hace lo que Habermas nos ha avisado: la sustitución del logos por el mito.

Entonces, la pregunta pendiente es, realmente, de qué trata la política. ¿Se mueve en una dirección explicativa, realista, crítica y prescriptiva al hacer ciertas afirmaciones sobre la ontología social? ¿O la lucha por la liberación o la emancipación adopta una forma mística, mítica, espectral, fantasmática y religiosa (mesiánica)? Dado que Derrida no está vivo para responder, sería más prudente que sus descendientes intelectuales no escucharan a su fantasma

Michel Foucault y su crítica del conocimiento: un breve resumen

Los escritos de Foucault también han sido fundamentales tanto para los pensadores posestructuralistas como para los posmodernos; sin embargo, sus puntos de vista son algo complejos ya que escribió principalmente sobre el tema del poder. La posmodernización de Foucault se ha producido a través de sus entrevistas y conferencias informativas. Foucault escribió dos grandes obras metodológicas sobre las ciencias sociales: (1) *Las palabras y las cosas* (1966/1970) y (2) *La arqueología del conocimiento* (1969). Aunque aquí nos ocuparemos principalmente de su trabajo epistemológico, haremos extensas referencias a sus cuestiones sobre el poder para conectar las relaciones entre verdad, conocimiento, discurso, subjetividad, biopoder y realidad social (estructuras, instituciones, interacción social).

Aquí se argumentará que, aunque las primeras obras de Foucault tienen una profundidad estructural considerable, sin embargo, coquetean con análisis discursivos sin llegar a ser posmodernas. No obstante, sus trabajos posteriores, si bien describen cómo el biopoder y la disciplina estratifican la realidad, transforman al sujeto y regularizan la vida, no hacen referencia a estructuras sociales o patrones de relaciones sociales y condiciones subyacentes que estructuran la vida agencial o el sujeto humano. Se mostrará cómo Foucault se niega a ver la jerarquía de las instituciones sociales cuando deja especialmente de lado el concepto de poder centralizado, como el papel del Estado (lo que él llamó "la cabeza del rey"), para reemplazarlo por el concepto de "micropoderes". Finalmente, se enfatizará que su proyecto general: (1) evita sistemáticamente una sociología profunda del análisis estructural, al centrarse monolíticamente en el discurso y el cuerpo, y (2) bloquea cualquier idea humanista de agencia. Por lo tanto, en esta sección intentaremos restaurar el papel activo y dinámico de la agencia, que está casi ausente en el mundo foucaultiano de cuerpos dóciles y seres discursivos.

En general, podríamos dividir la obra socio-filosófica de Foucault en tres fases distintas: (1) La fase arqueológica (*El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del conocimiento*) – donde Foucault desarrolla su metodología arqueológica y genealógica y su teoría del discurso, donde el tema del poder está implícito y aún no está completamente desarrollado. (2) La fase del biopoder que incluye, más o menos, sus libros y artículos: *Controlar y castigar* (1975/1991), *Poder/Saber* (1980) en los que Foucault se ocupa explícitamente del tema del poder. Por último, (3) la fase del “cuidado de sí” de los años 1980 (*Historia de la sexualidad* y *Tecnologías del yo*) en la que Foucault recurre a la resistencia, la ética, la subjetividad y el cuerpo. En esta última fase, sus intereses epistemológicos/metodológicos y el concepto de poder se vuelven menos explícitos.

Más específicamente: (1) En la primera fase de su método arqueo-genealógico, Foucault examina el conocimiento, la ciencia y sus sistemas discursivos en sí mismos. Le preocupa,

principalmente, el conocimiento tácito, que constituye las condiciones del poder sin su mecánica. Se centra especialmente en el sujeto y los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Para ello, señala los modos de objetivación, tales como: (a) Los modos de investigación que intentan darse el estatus de ciencias (sujeto hablante, sujeto trabajador, ser vivo); (b) Las prácticas divisorias que dividen al sujeto dentro de sí mismo o lo dividen de los demás, como en la categorización de los locos y los sanos; (c) Las prácticas de 'Subyugación' que estudian la forma en que un ser humano se convierte en sujeto. Más concretamente, en su libro *Les mots et les choses* (*Las palabras y las cosas*) había plasmado la mayoría de las ideas anteriores y su principal argumento era que la modernidad, como discurso de poder, era también un discurso del hombre (que sustituía a Dios) y de la dominación, es decir, de quién es capaz de controlar la naturaleza y la sociedad. En el libro *La arqueología del conocimiento*, Foucault articuló su teoría del discurso. Los discursos son "juegos de lenguaje" en los que se propaga el poder y estructuran el campo del conocimiento. La idea de poder está estrechamente relacionada con el discurso y puede explicarse como una síntesis de verdad (punto de referencia), discurso (como sistema de organizaciones intelectuales) y poder (como difusión del discurso en la sociedad a través de esas instituciones).

Para Foucault, el poder no es sólo dominación, sino que siempre implica resistencia. (2) Por otro lado, los estudios de Foucault sobre biopoder examinan las prácticas sociales en su conjunto y el papel del poder en la producción de sujetos. Foucault divide su trabajo en tres ejes: verdad, poder y ética, que son paralelos a los modos de objetivación discutidos anteriormente. La descripción arqueológica de los sistemas de pensamiento está constituida por una explicación de cómo se establecen y, a su vez, establecen relaciones de poder. Esta segunda fase es un estudio de las múltiples relaciones, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. Para Foucault cualquier sistema de pensamiento presupone sujeción (ciertos modos de conocimiento y de ser). Esto crea un conflicto inevitable entre diferentes sistemas de conocimiento, no simplemente como caminos hacia la verdad, sino como modos de existencia (la identidad del sujeto). Esta individualidad se construye en torno a las formas modernas de poder y el poder se construye en torno a un discurso de "individualidad-subjetividad". El ejercicio del poder se lleva a cabo a través de "tecnologías del yo" (1988) como la sexualidad. También el lenguaje, según Foucault, es central para el poder y viene de todas partes. Pero es, por eso, que puede ser cuestionado en todas partes porque, como escribe Foucault, "donde hay poder hay resistencia y, sin embargo, o más bien en consecuencia, esta resistencia nunca está en una posición de exterioridad en relación con el poder. Estos puntos de resistencia están presentes en todas partes de la red. De ahí que no exista un foco único de gran rechazo, ni un alma de revuelta, fuente de todas las rebeliones o ley pura del revolucionario. En cambio, hay una pluralidad de resistencias (1980: 95). (3) En su última fase ('el cuidado de sí'),

Foucault expone las posibilidades de constitución de sí para resistir al conocimiento dominante. Una resistencia que es, al mismo tiempo, un proyecto de "cuidado de uno mismo", que no presupone escapar a un reino de verdad no distorsionada sino, más bien, una experimentación con el conocimiento subversivo como nuevas formas de ser (una forma ética).

El concepto de poder de Foucault está relacionado con el conocimiento, la razón y la verdad, en los que el conocimiento no es inocente ni se crea independientemente de su uso. El conocimiento es paralelo al discurso. El conocimiento es una forma de discurso y viceversa. Por lo tanto, como nos ha mostrado Foucault, los seres humanos, junto con las relaciones de poder, operan en y a través del discurso y las prácticas discursivas. Los discursos son “espacios de expresión” del sistema poder-conocimiento al tiempo que, simultáneamente, funcionan como elementos constitutivos de este ordenamiento. El discurso y las prácticas discursivas fabrican deseos, producen verdad y están complejamente conectados con las relaciones de poder. En consecuencia, cualquier intento previo de comprender las relaciones de poder presupone y requiere el estudio de la Razón, el discurso y sus prácticas discursivas que expresan y simultáneamente constituyen sistemas de conocimiento y poder. Lo que debemos tener presente es que, para Foucault, el poder y el conocimiento se presuponen mutuamente. Cuando se crean y constituyen "regímenes de verdad", simultáneamente presuponen y producen poder, que a su vez el poder en sí mismo presupone y produce diferentes regímenes de verdad. Precisamente, esta interdependencia entre poder y conocimiento produce el correspondiente régimen de verdad y normaliza nuestra realidad.

Foucault intentó reescribir la historia de esos regímenes o las "historias de la verdad" sin comprometerse con una verdad legítima, una historia de las relaciones que nuestro pensamiento mantiene con la verdad: la historia de la dominación (Dews 1987: 219). Como escribe Foucault “el objetivo de mi trabajo no ha sido analizar el fenómeno del poder, ha sido crear una historia de los diferentes modos mediante los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos” (Foucault 1982: 208). Al reescribir la historia en términos de establecimiento temporal en lugar de orígenes sociohistóricos, Foucault intentó desarrollar su problemática retratando que el poder no es una propiedad que pueda poseerse sino una relación, practicada principalmente sobre los cuerpos de sus sujetos. Foucault trata extensamente la cuestión del cuerpo, de cómo se convierte en objeto de poder y qué tipo de técnicas caracterizan a las sociedades modernas que están directamente relacionadas con la vigilancia, los mecanismos disciplinarios, la transformación de los cuerpos humanos y la regularización de sus vidas. de ahí su subjetividad.

El poder de Foucault no es una institución o estructura. El poder no es algo que se reúne

concretamente en algún lugar, no tiene un origen determinado y una dirección/objetivo explícito, no es un privilegio de algún grupo organizado de personas cuyas acciones apuntan a la conquista de ciertas posiciones de poder. ¡El poder está en todas partes! Esta visión pluralista (aunque radical) no está de acuerdo tanto con la tradición liberal como con la marxista que solían defender un carácter singular-unitario del poder. Para Foucault el poder no es un derecho liberal que pueda transmitirse (no es producto de un contrato social) ni la lucha de las fuerzas productivas por ciertos modos o mecanismos de opresión y dominación de clases (marxismo). El poder atraviesa el cuerpo social, atraviesa los cadáveres humanos, llega a la esencia misma de los individuos y da una dimensión corpórea a nuestras vidas y, en consecuencia, a nuestras relaciones de poder. Por supuesto, Foucault nos advierte de que debemos ver el poder simplemente como un efecto de un discurso particular. Tales discursos son los medios por los cuales se construye cierta teorización del poder.

Para Foucault, la mayoría de las teorías del poder se han derivado principalmente de nociones de soberanía. En este contexto, la soberanía se refiere a un sujeto originario cuya voluntad es poder (la referencia aquí es, obviamente, a Nietzsche). Foucault aboga por una inversión de la visión del poder de Hobbes. En lugar de concentrarnos en el tema de la soberanía o la dominación, Foucault sostiene que, por el contrario, deberíamos “estudiar la miríada de cuerpos que se constituyen como sujetos periféricos como resultado de los efectos del poder”. La teoría del poder de Foucault intenta romper decisivamente con la visión mecanicista y soberana/totalitaria. ¡Foucault simplemente quería superar la ecuación entre el poder y el Rey!

Según Foucault, el Rey representa un modelo de distribución estática del poder, que se ejerce de forma centralizada. Foucault propuso una nueva perspectiva que podría describir los efectos del poder en términos productivos: para él el poder produce la realidad a través de los dominios de los objetos y los discursos de la verdad. Un ejemplo es la producción del “sujeto individual” a través del poder disciplinario donde “el individuo es el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad, y al mismo tiempo el mismo individuo es también una realidad fabricada por esta tecnología específica de poder que hemos llamado disciplina” (1991: 194).

Para Foucault, el poder es omnipresente y disperso e influye en la vida del ser humano en dos formas básicas: *anatomopolítica* (disciplina) y *biopolítica* (control regulatorio). Según Foucault, las relaciones de poder no son externas ni superestructurales respecto de otras relaciones (económicas o de conocimiento). Tienen *internalidad*, una especie de forma capilar donde su ejercicio se realiza dentro del cuerpo social y no desde arriba de él. Por tanto, en una relación de poder ningún ser humano lo posee; El poder no es una propiedad que se posee como pensaba la sociología política moderna.

No está centralizado, sino que se ejerce desde muchos puntos. Foucault propone que un análisis hecho en términos de poder “no debe suponer que la soberanía del Estado, la forma del derecho o la unidad global de una dominación están dadas desde el principio: más bien, éstas son sólo las formas terminales que adopta el poder” (1990: 92). En conclusión, la crítica de Foucault a los enfoques modernos del poder comenzó a partir de su propia incredulidad y sospecha filosófica sobre el papel central del Estado como: (1) un centro de poder, (2) un centro de soberanía única, ininterrumpida e incesantemente intransigente, (3) el centro y fuente de todas las reglas que normalizan la realidad (factor normativo) y (4) el campo final de las batallas o conflictos sociales.

Foucault intentó construir una filosofía social que pudiera construirse en torno al problema de la ley y la prohibición y que rechazara el significado jerárquico del poder que se representa con el poder de un rey. Del mismo modo, Foucault no acepta una percepción jurídica del poder en la que el poder tenga sólo un carácter opresivo (A sobre B), que resulta de la fuerza de la ley como prohibición. El poder, dice Foucault, no es prohibición; El poder no siempre oprime abiertamente, sino que produce significados; además de estar involucrado en el disfrute, produce, formaliza y normaliza diversos modos de conocimiento y, por tanto, de verdad. Para Foucault, el poder no tiene, necesariamente, un signo negativo (como en el juego de suma cero o en la teoría económica utilitarista) de que oprime a todos los sujetos sociales, sino que, por el contrario, el poder entrelaza una red productiva que cubre todo el cuerpo social porque, como se señaló, por encima del poder no está la imposición sistemática de un agente sobre otro ni una característica que ciertos agentes poseen. Por lo tanto, el poder tiene una naturaleza y un carácter productivo.

Para Foucault, el poder circula y funciona como una cadena que infiltra a todos los individuos y sus cuerpos y los constituye como sujetos (1980: 95-99). El poder no es una categoría cognitiva abstracta con una estructura dada y constante. El poder implica una forma de acción que no actúa inmediatamente sobre los sujetos, sino que actúa e irrumpe en su acción. El poder no es una opresión encubierta ni una cohesión renovada sino la suma de acciones sobre otras acciones. En la red de prácticas y acciones, el ejercicio del poder constituye el campo de estas acciones. En otras palabras, el poder actúa sobre la acción de los sujetos sociales y determina los límites de sus estrategias.

Para Foucault, la opresión no constituye una relación de dominación. La coerción natural no es una relación de poder sino un ejercicio brutal de opresión. Por ejemplo, la horrenda ejecución descrita en su libro *Controlar y Castigar* no consiste en una relación de poder sino en su representación como represión. Éste es el modelo "soberano" mediante el cual el rey demuestra su excedente de poder haciendo la guerra al sujeto y eliminando su objeto físico. La noción clásica de

poder es una guerra entre el cuerpo político y el cadáver del sujeto recalcitrante. Aquí el poder funciona verticalmente de “arriba hacia abajo”, con el Rey en la cima de la pirámide reprimiendo a sus esclavos.

Por el contrario, en nuestra sociedad moderna, en diversas instituciones y regímenes estatales (escuelas, prisiones, asilos), vemos el poder como conocimiento con su punto de aplicación como sujeto humano. La creación y transformación del alma es la aplicación lógica del poder dentro de un sistema de pensamiento en el que “el ser humano” ha sido nuevamente descubierto. El hecho de que el cadáver ya no sea objeto de castigo se ejemplifica en el contraste entre la pena capital moderna y las modalidades más antiguas. Dentro de los límites tecnológicos del siglo XVIII, la guillotina o la ejecución con pistola eran un intento de matar instantáneamente el alma. En nuestra sociedad tecnológica, esto ha sido reemplazado por la inyección letal combinada con otras medicinas relativas (este es el refinamiento contemporáneo de las antiguas técnicas). Las instituciones tradicionales (Iglesia, Parlamento, Educación, Ejército) son mucho más que las acciones del Estado: se trata de formas de regulación, disciplina y conducta en todos los aspectos de la vida social que el Estado es capaz de apropiarse y utilizar de determinadas maneras. Para Foucault, los estados modernos se basan mucho más en la regulación y el control de organismos donde las disciplinas introducen el poder de la norma, que en una simple y cruel dominación. Inventan nuevas técnicas de normalización, nuevas formas de disciplina y autocontrol que los gobiernos aplican hasta los individuos. Esta relación de poder entre gubernamentalidad, personas y poblaciones se llama *biopoder*. Esta operación 'sin rostro' es más eficaz y más sutil que la política de opresión directa, crueldad y soberanía. El biopoder es una forma de política que se ocupa de los sujetos como parte de la población. Por lo tanto, el biopoder está directamente relacionado con temas como la salud y la reproducción y con cómo estos se relacionan con la administración y el manejo de las poblaciones.

Sin embargo, Foucault en su tercera etapa quiso superar esta visión opresiva del poder y comenzó a ver el poder como algo más que una subyugación esclavizada. Para él, el poder no es sólo una esclavitud, no es una expresión de consentimiento sino libertad y reacción porque sólo los sujetos libres (que tienen libertad de acción) pueden asignar múltiples estrategias o ejercer el poder. En este sentido, el poder permite a los sujetos realizar maniobras estratégicas en un campo ilimitado de relaciones de poder, donde su ejercicio presupone la posibilidad de resistencia. Pero ¿cómo funciona la resistencia en relación con la disciplina? La resistencia es, al mismo tiempo, la esperanza y la coartada; La resistencia sirve para demostrar la necesidad de un poder disciplinario (la reglamentación ordenada de los cuerpos) para provocarlo. La resistencia es el objetivo contra el cual la disciplina puede justificar su necesidad en virtud de su falta de omnipotencia. La práctica disciplinaria va por

todas partes; se difunde a través de las escuelas, el ejército, el asilo y la fábrica capitalista.

Poder, conocimiento y realidad: una crítica a Foucault

La falacia epistémica de Foucault

No es cuestión fácil criticar seriamente el trabajo de Foucault sobre el poder. No sólo porque las materias primas para el análisis se distribuyan a través de una obra fragmentada de muchas fases, sino porque lo dificultan la forma oscura y generalizadora de su trabajo, así como el culto que han desarrollado, en torno a esta obra, admiradores fanáticos, que elogian algunas de sus generalizaciones excesivas, observándolas como análisis sofisticados y profundos. Como escribe O'Farrell, "Foucault es aclamado como un héroe revolucionario e incluso su estilo es imitado, lo que a menudo resulta en una prosa incomprensible que es nada menos que una transliteración directa de los textos franceses. La mistificación es rampante: dogmas misteriosos y derrocamientos se anuncian sin explicación y una seca erudición genealógica se extiende hasta donde alcanza la vista" (1982: 449).

En esta tesis intentaremos evitar este tipo de prosa y nos centraremos en los problemas internos de Foucault en su obra. En primer lugar, debemos señalar que, dado que existe un estereotipo teórico de que las opiniones empíricas o liberales (Dahl) y postestructuralistas (Foucault) sobre el poder son opuestas, nuestra afirmación es que tienen mucho en común. Por ejemplo, Peter Dews ha llegado incluso a etiquetar a Foucault como positivista (1987: 184). El ataque al sujeto humano cartesiano y moderno (tan enérgicamente perseguido por Foucault en *El nacimiento de la clínica*) fue llevado a cabo de manera igualmente vigorosa por empiristas y positivistas (Círculo de Viena) en su intento de purgar los residuos de subjetividad de la su epistemología. En términos de epistemología, Foucault (especialmente en sus obras posteriores) niega o descarta los elementos sociales que existen independientemente de las mentes de los agentes, pero construyen a estos sujetos como "objetos" sociales. Con esta falta de realidad objetiva, Foucault se vuelve incapaz de diferenciar entre afirmaciones de verdad en competencia.

La idea detrás de nuestra crítica es muy simple: si los discursos de poder construyen los objetos a los que se refieren, entonces el discurso mismo nunca puede estar equivocado acerca de la existencia de sus objetos (de ninguna manera significativa o metodológicamente interesante). Ontológicamente hablando: si los discursos construyen sus propios objetos, ¿qué construyó los discursos mismos? Aquí es donde nuestra tesis plantea su objeción contra Foucault: la epistemología y la ontología de Foucault se unen creando una especie de falacia epistémica.

La falacia epistémica es el análisis o definición de afirmaciones sobre el ser en términos de afirmaciones sobre nuestro conocimiento (del ser). Ésta es una epistemología obvia del ser. Se comete el "error de categoría" de fusionar dos modos alteriores de ser, cosas y pensamientos (una fusión ilícita). Roy Bhaskar ha explicado con éxito este tipo de combinación separando la epistemología y la ontología en dos ámbitos: dominio transitivo (el objeto de conocimiento) y dominio intransitivo (el conocimiento que tenemos sobre los objetos). En nuestro caso, el dominio transitivo está sujeto al tipo de relaciones de poder-conocimiento discutidas por Foucault. Sin embargo, esto no afecta el estatus del conocimiento en relación con el ámbito independiente e intransitivo. Como escribe Bhaskar (1998), los objetos intransitivos de conocimiento son en general invariantes con respecto a nuestro conocimiento de ellos. Algunos ejemplos de objetos intransitivos son las estructuras, mecanismos y procesos sociales, eventos y posibilidades del mundo; todos ellos "funcionan" de manera ¿¿bastante independiente??? de nosotros.

Con base en esta distinción analítica (categórica), detectamos que Foucault no separa claramente los dos dominios (intransitivo y transitivo). El resultado inmediato de este eslabón perdido es que Foucault hace referencia insuficiente a estructuras, mecanismos o procesos al abandonar su metodología arqueológica/genealógica inicial. En la teoría del poder de Foucault, el conocimiento (y el discurso) y la realidad se consideran la misma cosa. Por lo tanto, aunque Foucault tiene razón al resaltar la importancia de los discursos, hecho que no negamos, sus puntos de vista pueden volverse precarios si la complejidad del ámbito transitivo (conocimiento-discurso) nos lleva a la conclusión de que nunca podremos ir más allá de él. En este sentido, la búsqueda del conocimiento de la realidad social objetiva (ontología del mundo intransitivo) se convierte en un intento perdido. Si este se convierte en el problema, entonces el conocimiento se convierte en "el conocimiento del conocimiento", no del mundo real. El peligro en Foucault es el siguiente: (1) si se corta el acceso al mundo real, (2) si el conocimiento se internaliza mediante el discurso y (3) si el conocimiento discursivo se reduce a la "voluntad de verdad" de Nietzsche, entonces, no hay motivos para juzgar estos paradigmas discursivos.

El método arqueológico: ¿Fue Foucault un “verdadero” posestructuralista?

Como explicamos antes, Foucault se concentra en las reglas de formación de las prácticas discursivas, que operan como un conjunto de reglas "a priori" o condicional, e investiga cómo estas reglas permiten que funcione el discurso. Como escribe Foucault, todas “las relaciones discursivas ofrecen objetos al discurso de los cuales puede hablar y determinan qué debe establecer el discurso para hablar de tal o cual objeto” (1989: 38). Foucault llama a este sistema una "formación discursiva". Sin embargo, en esta obra, Foucault entiende el discurso, o la formación discursiva dentro de la cual se desarrolla, como algo que se refiere no sólo al conocimiento y al lenguaje, sino también a los cuerpos, instituciones y prácticas materiales dentro de los cuales o junto a los cuales se desarrolla este conocimiento. Para confirmarlo, descubrimos que en otro libro *El nacimiento de la clínica*, Foucault señala que “incluso la formación discursiva es mucho más amplia que el simple discurso médico y abarca toda una serie de reflexiones políticas, reformas, medidas legislativas, acuerdos administrativos y consideraciones éticas” (Foucault 1998: 323). En este sentido, el discurso no son sólo ideas o textos planos, sino que lo son como un conjunto de prácticas, instituciones y proyectos sociales.

Lo que detectamos es que Foucault, en su *Arqueología del conocimiento*, todavía sostiene la opinión de que las instituciones y prácticas ya no están incluidas dentro del discurso y, por lo tanto, la unidad social puede garantizarse mediante algo más que el simple discurso. Como él mismo lo formula con sus propias palabras: “La arqueología también revela relaciones entre formaciones discursivas y dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos)” (Foucault 1989: 162). Estos elementos no discursivos ya no están subsumidos dentro del discurso, sino que existen junto a él.

Por lo tanto, observamos que (1) las ideas arqueológicas de Foucault podrían ser, hasta cierto punto, compatibles con nuestra insistencia realista en las estructuras sociales subyacentes que son capaces de explicar la realidad social, (2) que contrariamente al enfoque del posestructuralismo, el “primer Foucault” ciertamente no reduce toda la realidad social al discurso como lo hizo más tarde y (3) que su trabajo muestra una posición materialista que examina el contexto en el que operan los discursos y las otras

prácticas e instituciones que interactúan con el discurso.

Como era más que obvio, la *Arqueología* de Foucault es posiblemente la obra más cercana a una filosofía realista de las ciencias sociales. Es el momento de la afiliación donde el énfasis en las estructuras subyacentes se cruza con un reconocimiento más extradiscursivo de que el discurso opera junto con otras prácticas sociales. Sin embargo, a medida que la primera posición da paso a la segunda, la obra de Foucault sufre una transición desde un énfasis en la arqueología a la genealogía de inspiración nietzscheana que acoge los aspectos más diversos, fragmentados y menos unificados de la sociedad.

Por el contrario, sin embargo, en su “fase genealógica” o “nietzscheana”, Foucault se aleja de la unidad y coherencia del discurso hacia lo que los postestructuralistas/posmodernos llaman pluralidad discursiva, diferenciación, diseminación, dispersión, discontinuidad y fragilidad social. Mucho antes que Derrida, Lyotard y Baudrillard (pero inmediatamente después de Bataille y Heidegger), Foucault exploró (al estilo nietzscheano) las conexiones entre conocimiento y poder (desde “la voluntad de poder” hasta “la voluntad de saber”). A partir de ese momento, Foucault desarrolló lo que más tarde se convertiría en una de las principales características del posestructuralismo/posmodernismo: la crítica de la racionalidad científica. Aunque Foucault comenzó a oponerse a cualquier noción de progreso y trató de establecer una crítica de la representación y de las “demandas de verdad”, nunca abandonó totalmente la idea de una comprensión “significativa” del mundo, que es, por supuesto, en sí misma, una expresión o comprensión de grupos e instituciones dominantes o poderosos. Sin embargo, por otra parte, sus descendientes intelectuales como Lyotard y Baudrillard, como se mostrará en la siguiente sección, abandonaron cualquier idea de investigación concreta/racional, mientras que, al mismo tiempo, rechazaron cualquier distinción entre discursivo y no discursivo. Especialmente, Laclau y Mouffe (descendientes de la herencia foucaultiana/derridana) lograron reducir todo al discurso y, consecutivamente, al proceso de su articulación hegemónica a través de relaciones de poder.

Lo que detectamos es que, mientras los posmodernos abandonarían en consecuencia la idea de que el discurso explicativo tiene algún estatus especial, Foucault permanece fiel a la idea del análisis científico (la idea de una ciencia humana). Contrariamente a todos los posmodernos, la obra de Foucault toma la forma de una

investigación histórica concreta. Foucault no se queda en el nivel abstracto de la teoría del discurso, sino que la aplica al mundo social y se involucra en el análisis histórico. Para Foucault, todavía queda algo de realidad por explorar y analizar. La misma idea se emplea en la crítica de la razón, si bien Foucault no la rechaza totalmente, sino que simplemente le preocupan las afirmaciones que hace, las limitaciones y el contexto histórico que producen diferentes regímenes de poder. Por lo tanto, entendemos que tal enfoque es bastante diferente al abandono posmoderno de la razón y de la idea (contrario al abandono de la crítica de la razón por parte de Baudrillard).

Si ahora aceptamos el hecho de que Foucault ha influido considerablemente en la posmodernidad con su propia posición posmoderna (que avanza hacia un mundo social diverso y pluralista basado en el funcionamiento del poder), entonces su teoría del poder y del conocimiento presenta alguna diferencia en relación con ¿otros posmodernos? Parece que simplemente logró proporcionar estudios históricos útiles sin sacrificar el rigor científico (investigativo) en el altar del relativismo, que presupone tanto una teoría de la diversidad como de la pluralidad. Los descendientes de Foucault, por el contrario, no produjeron tales reflexiones históricas y denuncian cualquier posibilidad de que esto ocurra.

Relativismo, simplificaciones y una ontología pobre

Al continuar con nuestra crítica de la obra de Foucault, es hora de acentuar y señalar dos características problemáticas de su pensamiento socio-filosófico: (1) en primer lugar, sostiene que la producción de conocimiento está ligada a regímenes históricos de poder, luego automáticamente relativiza la verdad al reducir sus afirmaciones a simples efectos de poder. (2) Si bien reacciona contra cualquier fundamento epistemológico, al mismo tiempo cualquier tipo de ley general o proposición general (que podría ayudarlo a explicar la sociedad o el desarrollo social) queda constantemente contradicha por el estilo demasiado generalizador o la argumentación demasiado simplificada de su prosa filosófica.

La validez científica de Foucault está relativizada de acuerdo con un sistema particular de prácticas, discursos y relaciones de poder o lo que él llama un "régimen de verdad" (un conocimiento que está relativizado hasta cierto punto en el que no puede

haber base para una comprensión objetiva). Para él, todas las declaraciones y explicaciones del mundo camuflan las relaciones de poder hegemónicas y los discursos dominantes (igualmente que en el trabajo de otros postestructuralistas como Laclau y Mouffe 1985). Esta es la razón por la que muchos teóricos destacados como Jürgen Habermas (1987: capítulo IX) y Andrew Sayer se preguntan por qué deberíamos tomar en serio las explicaciones teóricas de Foucault.

Especialmente, Sayer es profundamente escéptico acerca de la relativización de la verdad por parte de Foucault, ya que implica una contradicción performativa: "no hay verdad más allá de lo que cualquiera define como verdad, ya que ésta se convierte en la única verdad" (Sayer 2000: 49). Sayer continúa examinando cómo el concepto relativo de "régimen de verdad" encaja con la postura crítica de Foucault: "Si todo conocimiento es producto de regímenes de verdad, entonces difícilmente se puede decir que sean un problema (así es simplemente la forma de las cosas). Si, por otro lado, debemos entender su existencia como problemática, entonces esto implica que en cierto sentido son regímenes de mentiras o de verdades inaceptables en la medida en que las construcciones de los regímenes tienen malas consecuencias" (Sayer 2000: 49). En otras palabras, Sayer se pregunta si existe o no una salida a este impasse relativista o una solución alternativa que pueda devolver la realidad para evaluar esta realidad faltante detrás de la complejidad de los "regímenes de verdad". La respuesta se dará inmediatamente después del siguiente segundo problema foucaultiano.

Una de las principales promesas programáticas de Foucault relacionadas con el relativismo es su enfoque en lo particular (como un paso importante de la relativización) en lugar de lo general, del todo o del absoluto (así como, en los tipos de conocimiento regionales más que universales). Sin embargo, como muestra Mouzelis (1995: 43), este programa se contradice con el estilo demasiado simplificado del pensamiento de Foucault. Si tomamos, por ejemplo, su explicación de la episteme del Renacimiento, Foucault descuida sistemáticamente las diferencias cruciales entre ciertos tipos de disciplinas académicas. Los historiadores con un conocimiento profundo del tema, como comenta Mouzelis, han señalado que Foucault no sólo comete el error de considerar central a un grupo bastante marginal de pensadores con una "visión mágica" predominante del mundo, sino que al enfatizar en la coexistencia pacífica entre el pensamiento mágico y el protocientífico, Foucault ignora por completo la profunda

brecha entre ambos y la profunda hostilidad de los científicos naturales hacia los magos. Por lo tanto, es bastante fácil para un investigador curioso e inquisitivo encontrar y recuperar muchos de esos puntos débiles en la obra de Foucault, donde sus afirmaciones sobre el carácter local de sus hallazgos son más universales que muchas de las de sus adversarios.

La misma generalización o simplificación excesiva puede verse en las conceptualizaciones más heurísticas del concepto de poder de Foucault. De hecho, como argumenta Gutting (1986: 177), Foucault rechaza continuamente todas las opiniones anteriores sobre el poder y organiza una crítica indiscriminadamente desdeñosa de la psiquiatría moderna, sobre la base de algunos de sus primeros escritos que ya han sido pasados por alto por nuevos desarrollos teóricos y frescas ideas. La misma simplificación excesiva también se puede detectar cuando señala que el psicoanálisis explora la sexualidad moderna como un tema "ahí fuera", que existe por derecho propio y que retrata regularidades que supuestamente deben ser explicadas por quienes los practican. Esos practicantes, según Foucault, construyen el objeto de su estudio y teorizan sus subjetividades, ya que eran constantemente invariables y cuya naturaleza interna o verdad podía ser revelada por los analistas. Aunque esta observación es simplemente correcta, es bastante general y no especifica las condiciones en las que se produce este fenómeno en su contexto social más amplio.

Además, esta idea foucaultiana no puede aplicarse fácilmente a todas las disciplinas y a todo el conocimiento social. Por ejemplo, las prácticas discursivas de los sociólogos históricos que realizan investigaciones serias sobre los patrones de relaciones sociales (estructuras) entre sociedades antiguas no pueden construir a sus sujetos como entidades reales y cambiar el curso de la historia. Lo que los investigadores son capaces de construir son sólo algunas nuevas interpretaciones sobre el pasado. En otras palabras, podemos aceptar la idea de que tanto en psiquiatría como en sociología histórica el objeto de conocimiento se construye socialmente (como un intercambio intersubjetivo de diferentes interpretaciones entre diferentes agentes) pero el modo de construcción (la forma en que las cosas realmente existe) es radicalmente diferente. En otras palabras, aunque Foucault concibe correctamente la proximidad de los discursos de primer y segundo orden, no debemos exagerar el grado de su interdependencia.

La idea de que las ciencias sociales han moldeado profundamente el mundo moderno dice menos sobre la naturaleza de la conexión entre la realidad social y el conocimiento que sobre las extrañas opiniones de ciertos filósofos sociales sobre la importancia de su disciplina. Las referencias que Foucault hace a otras contribuciones a la literatura, que son directamente relevantes respecto al tema del poder, son inexistentes. Todos los sociólogos saben que el concepto de poder "soberano" (que Foucault presentaba como dominante) ya había comenzado a ser reemplazado por teorías más complicadas de opresión, poder y legitimación. Por ejemplo, Foucault nunca ha citado el trabajo fundamental de Weber sobre el poder. El gran sociólogo alemán, varias décadas antes de Foucault, analizó con gran profundidad ideas tan familiares y similares, por cierto, a las de Foucault. Weber ya había explicado la creciente racionalización de las sociedades occidentales, la rápida difusión y la dureza de las formas burocráticas de organización no sólo en la administración pública sino también en todas las esferas de la vida moderna, donde los seres humanos, como dispositivos de enormes máquinas burocráticas, destruyen el alma y crean desfigurados. personalidades (similar a la disciplina foucaultiana, vigilancia, micropoder y tecnologías del poder).

Foucault (al igual que Maquiavelo y Gramsci) intentó superar todos los enfoques (jerárquicos) de "arriba hacia abajo" e ir al revés, donde el poder está disperso y es multifacético. Lo hizo utilizando su concepto general de *biopoder*, que finalmente se construye de una manera tan vaga que nunca queda claro cómo los microprocesos de poder se vinculan con otros tipos de poder (Estado, burocracia, instituciones, clases, capitalismo - como en la obra de Poulantzas y Weber). Aunque Foucault propuso que el poder debería estudiarse desde "abajo hacia arriba" y no al revés, es una idea que conduce a la idea reduccionista de que las microestructuras de poder pueden derivarse más o menos automáticamente del estudio de las microtecnologías.

La indiferencia sistemática de Foucault hacia el trabajo de otros pensadores y su excesivas simplificaciones y explicaciones relativistas de la realidad crean un entorno de investigación difícil. Aunque el trabajo de Foucault es elogiado por miles de académicos, creemos que es difícil utilizar sistemáticamente sus ideas teóricas como herramientas para la investigación empírica de cómo se transforman y reproducen las sociedades modernas. Por lo tanto, la única manera de salir de este 'callejón sin salida' parece ser traer de vuelta la realidad para evaluar, no sólo el concepto de verdad en sí mismo sino los regímenes

que la producen (es decir, procesos y mecanismos generativos). En otras palabras, la verdad puede tomar forma dentro de regímenes de verdad, pero los regímenes de verdad también toman forma dentro de un mundo real. Un mundo real en el que la verdad y el conocimiento no son sólo internos a los regímenes de verdad, sino que se relacionan con el mundo más allá y deben ser juzgados de acuerdo con este mundo real, que es intransitivo y sólo puede definirse en relación con su adecuación explicativa.

Esto nos lleva a la idea de que la verdad no sólo se define por su relación con los 'regímenes de verdad' sino también por su relación con el mundo más allá de las pseudodistinciones ontológicas de Foucault de lo particular y lo general, lo local y lo universal.

Por esta razón, aquí proponemos (como un antídoto a las ontologías pobres) una filosofía realista de la ciencia que pasa de los problemas del conocimiento a la cuestión de la ontología y examina las "razones reales o fundamento dialéctico de las cosas a diferencia de las proposiciones" (Bhaskar 1998: xxii). Entonces, mientras que, para Foucault, los problemas de la verdad están relacionados con el dominio transitivo de los regímenes de verdad, para el realismo, los problemas de la verdad son consecuencia tanto del dominio transitivo como de la realidad intransitiva que intenta explicar. Aunque Foucault no niega necesariamente este dominio intransitivo, su formulación de los regímenes de verdad no lo tiene en cuenta adecuadamente y, de hecho, sucumbe a la idea de que debido a que el discurso del poder es regional o particular, su propia crítica debería operar en este nivel local. En consecuencia, su crítica es radical pero no, ontológica. Por supuesto, Foucault ha creado una ontología, pero pobre y sin profundidad, que permanece en el nivel del juego superficial de las relaciones de poder.

Del rechazo del Estado a la desintegración del sujeto: ¿Un funcionalismo encubierto?

Este tipo de ontología sociopolítica deficiente se ve acentuada por el hecho de que la teoría del poder de Foucault excluye uno de los principales pilares de la vida social: el Estado. El trabajo de Foucault sobre el biopoder no acepta la importancia del Estado como aparato unificado capaz de ordenar el ámbito social. Esta eliminación teórica del Estado descuida las nociones de estratificación social y jerarquización de las estructuras de poder. Para Foucault, el Estado moderno es una red de diversas instituciones y prácticas en las que el poder no opera desde una única fuente, sino a través de un conjunto de

procedimientos y técnicas. A Foucault no le preocupa la posesión del poder sino su ejercicio, aplicación y efectos, y cómo circula por el cuerpo social. En lugar de observar cómo los grupos o instituciones ejercen el poder, Foucault analiza los procesos mediante los cuales los sujetos se constituyen como efectos del poder: esto es lo que él llama biopoder o micropoder. Para Foucault, el Estado y sus instituciones o la clase dominante (¿capitalista?) no producen ni ejercen el poder real, sino que utilizan lo que ya existe adoptando sus intereses o desarrollando otros nuevos para sus propios fines.

Pero ¿es esta función foucaultiana del Estado una descripción real de la realidad? En primer lugar, debemos entender qué quería realmente lograr Foucault al rechazar la antigua percepción del Estado. Foucault quería construir una teoría que cortaría la “Cabeza de Rey” sugiriendo al mismo tiempo un nuevo sistema conceptual que se alejaría de las visiones marxistas y legales (liberales) del poder. Siendo especialmente hostil al marxismo ortodoxo, Foucault intentó resolver la dependencia entre las propuestas políticas comunistas y las “proposiciones absolutas”. Al buscar esta tensión marxista, Foucault intentó ofrecer una conceptualización nueva, radical y pionera del poder que opone explícitamente su propia obra tanto a las premisas marxistas (clásicas, ortodoxas, nuevas) como liberales. De esta manera, Foucault quería dar primacía tanto al biopoder como a la discursividad sobre aquello de lo que emergen, es decir, sobre las estructuras subyacentes (como el modo de producción, el Estado, la Iglesia, el parlamento, el sistema educativo y el complejo militar).

Sin embargo, al descuidar la materialidad y la institucionalidad de estas estructuras, Foucault no puede comprender el papel más amplio del gobierno en la configuración del mundo social y el poder constitutivo del Estado. Ésta es la razón detrás de la disolución de Foucault del papel del Estado, así como del ámbito de lo político, en relaciones de poder. Si bien tiene razón, exactamente como Max Weber, al enfatizar el carácter diseminador y difundido del poder y la atención sobre el conjunto de conexiones del poder administrativo, que contribuyen al ordenamiento de la sociedad capitalista, todas estas ideas se ven socavadas por el rechazo de Foucault del papel central de la economía y el Estado.

En la obra de Foucault, el Estado se convierte en un conjunto de varios micropoderes. No se trata tanto de que estos poderes deriven del Estado, sino de que estén

reunidos en torno al control estatal. En lugar de ser una fuerza social dirigente, el concepto de Estado circula alrededor del cuerpo social y del ejercicio del poder. El poder disciplinario que motiva al cuerpo social se desinstitucionaliza y el Estado se convierte en un locus de poder más entre muchos (Neocleous 1996: 70). Al transformar la realidad sociopolítica del Estado, Foucault ¿¿disuelve??? lo político (Estado) en lo social (sociedad civil) y forma una categoría de lo social en la que los diversos aspectos del aparato estatal se colapsan en el cuerpo social.

Este colapso o dispersión de las estructuras en el cuerpo social crea una sociedad plana y amorfa que, consecutivamente, crea un sujeto humano inorgánico y sin rostro. En general, parece que las prácticas e interacciones sociales toman un camino sin rostro y sin sujeto, un proceso de desintegración del sujeto, de su propia capacidad creativa para transformar o reproducir su propia realidad social - la ausencia de una teorización de la estructura de agencia es obvia en la obra de Foucault-. Por lo tanto, el sujeto unilateral, sin rostro y pasivo de Foucault (producto de procesos de micropoder) nos recuerda la proverbial previsión de Poulantzas de que " Foucault abrazó una especie de neofuncionalismo, que no nos devuelve más que a una vieja homología estructural" (1979: 68). De hecho, el trabajo de Foucault está muy cerca del pensamiento parsoniano cuando reintroduce por la puerta trasera las explicaciones de orientación teleológica de las necesidades sociales y los códigos sistémicos que descartó en primer lugar (la negación inicial de Foucault del estructuralismo francés). Más específicamente, la afirmación de Foucault de que las prácticas de subyugación cumplen objetivos específicos de una manera incorpórea y sin rostro se acerca, notablemente, a los trabajos de Parsons sobre los procesos sociales y su funcionamiento dentro de subsistemas integrados generales y parciales, donde su análisis desplaza por completo cualquier agencia o sistema humano.

A un lector suspicaz le resulta fácil captar el hecho de que la idea de Foucault de "prácticas sin sujeto" es muy similar a los procesos sociales de Parsons, que contribuyen al objetivo de integración del sistema social. La similitud radica en el hecho de que los procesos que describen no están conectados con sujetos o grupos específicos, sino que contribuyen a una integración sistémica, un objetivo final. Lo mismo se aplica a los subsistemas, que implican los problemas básicos de "manejo de tensiones" y "mantenimiento de patrones", es decir, la necesidad del sistema de motivar a sus

miembros para desempeñar roles y asegurar el logro de objetivos a través de procesos sociales relacionados, por ejemplo, con la religión, la educación, etc.

Por lo tanto, si reemplazamos las prácticas foucaultianas con necesidades sistémicas objetivas y subjetividades con socialización, obtenemos muchas similitudes con el sistema parsoniano. Ambos teóricos han descentrado profundamente el concepto de sujeto para alcanzar las puertas de la explicación funcionalista y asegurar el logro de los objetivos sociales. Aquí el logro se logra sistémicamente y la puerta se convierte en el otro nombre del resultado social de la integración, la disciplina y la socialización sin sujeto. Por supuesto, como señala Mouzelis (1995), también existen diferencias importantes entre esos dos teóricos: el análisis parsoniano es más neutral, en el sentido de que da por sentada la benevolencia del sistema social e invierte en las expectativas normativas de los seres humanos exigidas por sus roles (entonces la desviación es el nombre del juego). Foucault, por otro lado, tiene una visión negativa de la sociedad al "esperar" sólo algún tipo de resistencia, que, a cambio, no se explica ni se analiza muy bien. Incluso si no aceptamos ningún análisis de orientación teleológica en Foucault, el hecho de que su trabajo se centre en reglas de construcción del discurso, regímenes de verdad y subyugación, de los cuales los actores no son conscientes, prueba sus alusiones estructurales.

Una lectura cuidadosa de la obra de Foucault nos muestra que toda su obra descuida el sujeto activo, evita su historicismo (su visión arqueo-genealógica, únicamente, analiza cómo se establecieron históricamente las prácticas, no sus orígenes) e interpreta cualquier estructura subyacente de una manera sincrónica, de modo que desconfía de cualquier tipo de cuestionamiento relacionado con el origen cronológico de las propiedades emergentes de la sociedad. Para establecer esto, Foucault utiliza como matriz externa, pero estable, de referencia científica el concepto de 'dispositivo', que es el conjunto de elementos sincrónicos que organizan en un momento dado determinadas máquinas sociales. El 'dispositivo' está constituido por instituciones, disposiciones 'arquitectónicas', leyes, medidas administrativas, así como proposiciones científicas, filosóficas y morales. Según Foucault, el poder es una condición estratégica compleja que funciona como un código genético que ya existe en lo que organiza. El poder no puede ser poseído como cosa ni portado como propiedad, sino que se practica, se ejerce, se difunde y finalmente se produce en incontables puntos (innumerables prácticas) y entre

juegos desiguales, que organizan, crean y fabrican la subjetividad-individualidad humana (a través de la disciplina).

No es necesario decir que esta mezcla de explicaciones funcionalistas-teleológicas y estructuralistas es el precio que Foucault tuvo que pagar por disolver la agencia, cuando se enfrenta a cuestiones de causalidad social. Además, esta disolución foucaultiana del sujeto no sólo nos lleva a la teleología, sino que también nos impide considerar las diferentes influencias o impactos de diferentes prácticas en términos de su implicación en la constitución/transformación de los sujetos. Como ejemplo, podemos considerar la creación de la hipersensible dama victoriana. Según Foucault, este tipo de formación social es el efecto involuntario de innumerables puntos e innumerables prácticas discursivas ubicadas en una diversidad de campos sociales difundidos de discursos médicos y literarios sobre la feminidad, manuales sociales, prácticas confesionales, formación, etc. Dada la rica diversidad de influencias, surgen de nuestra mente algunas preguntas sin respuesta:

- (1) ¿Cuáles son las prácticas más influyentes a la hora de dar forma a la 'dama victoriana'?
- (2) ¿Son los literarios o los médicos? Parece que Foucault no da una respuesta clara a estas cuestiones. La razón es que la marginación y, luego, disolución del sujeto no le permite investigar cómo las prácticas discursivas forman sistemas integrados complejos. En el trabajo de Foucault, la ausencia de un concepto de agencia, que explicaría cómo las tecnologías económicas, políticas y culturales se controlan de manera diferencial, significa que no hay forma de considerar la influencia comparativa de las prácticas o la forma en que el conflicto entre grupos de intereses puede intencionalmente controlar la articulación de prácticas en cualquier nivel específico de análisis.

Por lo tanto, nuestra conclusión es la siguiente: la única manera de demostrar cómo los discursos articulan sistemas complejos estructurados o la única manera de mostrar cómo y por qué ciertos discursos son más poderosos que otros es poner en el centro de nuestro análisis: (1) las propiedades emergentes de las partes extradiscursivas de nuestro mundo y (2) el problema de la agencia (actores individuales/colectivos) y las estructuras. En la medida en que Foucault nunca ha tocado tal análisis, su mundo social siempre será superficial o carente de profundidad sin descripciones y explicaciones adecuadas.

Una alternativa realista al antiesencialismo de Foucault

Sin embargo, no podemos negar el hecho de que la obsesión de Foucault por las instituciones estatales (desde el Rey y la Iglesia hasta los gobiernos liberales) y sus teorizaciones (marxismo, liberalismo) se basa en un supuesto correcto: sus esencialismos. Foucault tenía razón al argumentar en contra de los esencialismos del marxismo y del liberalismo, al sostener que las relaciones de poder no pueden reducirse al Estado o a un único modo de producción. Pero, en este punto, una noción realista de ontología estratificada y emergente podría ser muy útil y corregir esta falacia de reducciones mutuas. En general, la visión realista podría ayudarnos a leer el poder tal como emerge del Estado, de diversas instituciones y modos de producción, sin ser reducible a ellos. El concepto de emergencia sostiene que las relaciones de poder se desarrollan según sus propias dinámicas específicas. Dinámicas sociales importantes, como las de las relaciones de poder, surgen de mecanismos menores que definen la realidad sin ser al mismo tiempo reducibles a ellos. Por un lado, el realismo critica una visión marxista que defiende la primacía absoluta del modo de producción o del Estado sobre las concepciones idealistas de lo social, pero, por otro lado, el realismo todavía mantiene que estas estructuras existen dentro de algún tipo de jerarquía estructurada, con algunas estructuras y relaciones más importantes o influyentes que otras. Podríamos rebautizar esto como “multiestructuralidad social jerárquicamente estratificada”.

El hecho de que no exista una única relación social dominante (el “Cabeza de Rey”), como cree Foucault, no significa que no exista una jerarquía de relaciones de poder. Siguiendo una visión realista del poder, es posible defender una multiestructuralidad del poder jerárquicamente estratificada sin reducir el poder a algo esencial o esencialista - como lo hizo Marx. Sin embargo, tampoco debemos volvernos tan fácilmente, sin más reflexiones, contra Marx. El argumento marxista de que el Estado es una fuente focal de poder y no, simplemente, una mezcla de diferentes micropoderes no conduce a la opinión de que exista una base esencial para el Estado. Más bien, como ha argumentado Andrew Collier (1989: 85), tales estructuras tienen algo parecido a un *conatos* o tendencia a persistir en lugar de desmoronarse. Por lo tanto, según este punto de vista, el Estado ejecuta sus funciones lo mejor que puede en un entorno abierto y complejo al que necesita adaptarse según sea necesario. Para el realismo, el poder existe dentro de un contexto estructural. Por el contrario, Foucault reduce el poder a su ejercicio

o efectos. De hecho, la visión de Foucault no sólo carece de una noción desarrollada de estructura como se argumentó en las líneas anteriores, sino también de una noción adecuada de estratificación y jerarquía social. Esto no quiere decir que el análisis de Foucault sobre el poder y la gubernamentalidad carezca de importancia, sino que sus ideas, si han de desarrollarse, deben integrarse en un marco multiestructural complejo.

De posestructuralismo al pensamiento posmoderno

Introducción: Algunas clarificaciones terminológicas

El pensamiento posmoderno podría abordarse analíticamente como una continuación orgánicamente filosófica y una proyección teórica de la filosofía posestructural en el marco social. La teoría posmoderna surgió como una clara necesidad de los intelectuales franceses y estadounidenses de conectar teóricamente los cambios socioeconómicos provocados en el mundo de la posguerra: la hegemonía económica global de Estados Unidos, el continuo colapso del modelo político-económico soviético y la expansión del consumismo en combinación con los cambios de clase y la transformación estructural del propio sistema productivo y capitalista. Sin embargo, el pensamiento posmoderno fue el resultado del giro cultural de las ciencias sociales y humanas hacia un tema que tocaba más el mundo de las ideas o el arte y menos las discusiones económicas y de clases. No es coincidencia que la posmodernidad surgiera como el sucesor del modernismo literario y artístico y no estuviera asociado de ninguna manera (en sus primeras etapas) con ideas políticas o económicas.

Dada la importancia de la teoría posmoderna y las discusiones que generó, el objetivo de esta sección será presentar una introducción bastante breve al pensamiento posmoderno. Sin embargo, esto no es una cuestión fácil porque existe una diversidad entre los pensadores posmodernos, por lo que es difícil hacer generalizaciones en las que la mayoría esté de acuerdo. Con la ayuda del libro de Barry Smart sobre posmodernidad (1993), podríamos hacer un primer intento de diferenciar entre tres categorías o enfoques de los teóricos posmodernos. (1) La primera categoría podría denominarse posmodernismo extremo o radical y parte de la idea de que hay una ruptura radical en la constitución y función de la sociedad moderna, por lo que ha comenzado a ser

reemplazada por una sociedad posmoderna. Los principales exponentes de este punto de vista fueron Jean-François Lyotard y Jean Baudrillard (Bogard: 1990; Genosko: 2005). (2) La segunda posición apoya la opinión de que, aunque ha tenido lugar una transformación social en nuestras sociedades modernas, la posmodernidad es la etapa sucesiva de la modernidad o lo que Fredric Jameson ha llamado "la fase tardía del capitalismo y su lógica cultural". Este enfoque cuenta con el apoyo de pensadores marxistas como Fredric Jameson, Daniel Bell, David Harvey (compresión espacio-temporal), Ernesto Laclau y Nancy Fraser. (3) Finalmente, está la posición que defiende la modernidad, pero, al mismo tiempo, señala las limitaciones de la teoría social moderna para analizar adecuadamente las novedades del mundo emergente. Este enfoque fue apoyado por Scott Lash, John Urry (fin del capitalismo organizado), Anthony Giddens (alta modernidad), Ulrich Beck (sociedad del riesgo), Jürgen Habermas (proyecto incompleto) y Zygmunt Baumann (mundo líquido).

Sin embargo, primero deberíamos definir las palabras posmodernidad, posmodernismo y teorías posmodernas. (1) Posmodernidad: La primera palabra se refiere al período histórico que surgió después del período moderno. Según Jencks (1984: 9), el origen o quizás el punto de partida simbólico de la posmodernidad podría remontarse a la demolición del "proyecto de viviendas Pruitt-Igoe", a las 3:32 de la tarde del 16 de marzo de 1972, en la ciudad de St. Luis de los Estados Unidos. Pruitt-Igoe fue un conjunto urbano diseñado por Minoru Yamasaki y desarrollado en 1954 en la ciudad de St. Luis. Menos de 20 años después de su construcción, el gobierno de Missouri demolió el complejo. El teórico de la arquitectura C. Jencks describió la demolición como el día en que murió la arquitectura moderna. Aquí cabe destacar, además, el hecho de que esta demolición fue incluida en la película de G. Reggio *Koyaanisqatsi* cuya música fue compuesta por el compositor posmoderno y minimalista Philip Glass (Jameson 1994: 10). Por tanto, no sería exagerado si consideramos la música de Philip Glass como un réquiem por el modernismo. La demolición de Pruitt-Igoe reflejó la incapacidad del modernismo (ya que surgió como una solución al problema de la vivienda de las masas) para dar respuestas racionales a los problemas de la sociedad. Sin embargo, la destrucción del complejo Pruitt no fue más que una solución simbólica a los problemas reales de una sociedad envuelta en la pobreza, la criminalidad, la miseria y el desempleo, aspectos que nunca dejaron de afectar y preocupar a la sociedad de Missouri.

(2) Posmodernidad: Este término se refiere a la diferenciación cultural como un cambio de "espíritu" (Zeitgeist) que se produjo en la civilización moderna (arte, filosofía, ciencias). El concepto de posmodernidad está más relacionado con el campo del arte en el que se propone que las creaciones posmodernas han sustituido a las creaciones y artefactos modernos. Por ejemplo, en el arte, como sostiene Jameson (1994: 14), los retratos fotográficos posmodernos de Andy Warhol han reemplazado al modernismo de Edvard Munch. En el cine, muchos creen que la primera película posmoderna es *Blade Runner* de Ridley Scott, en la que se proyecta un futuro distópico en Los Ángeles donde humanos se mezclan con cyborgs en una red de complicadas temáticas de diferentes espacios, tiempos, géneros y orígenes biológicos. Aquí debemos enfatizar el papel fundamental que jugó la banda sonora electrónica de la película, compuesta por Vangelis, donde por primera vez no se utilizó una orquesta clásica en una película de ciencia ficción. Se podría decir que la banda sonora de la película es un hito de la música posmoderna porque logra combinar en un contexto electrónico posmoderno y New Age los sonidos étnicos y las melodías de oriente con los tonos de blues y jazz del cine "noir" tradicional de la década de 1940. La película *Blade Runner* llegó a diferenciarse del cine "noir" moderno (antes de la década de 1960) en el que la estructura narrativa, los papeles humanos y las ideas éticas o normativas eran más claras, clichés y binarias.

(3) La teoría posmoderna: este término indica la nueva forma de pensar esta nueva era. Esta forma teórica es nueva porque viene a derrocar posteriormente todos los conceptos y constantes epistemológicas de la teoría social tradicional, moderna, que fueron construidas sobre ideas universalistas, racionalistas y trascendentales (desde el trabajo, valor y emancipación marxista hasta el sistema parsoniano o la comunicación y la deliberación habermasiana). Las teorías posmodernas llegan empuñando un martillo nietzscheano e intenta demoler toda base sólida del conocimiento o la cultura humana con el objetivo de volver a discutir la relatividad y la irracionalidad como base y propósito de nuestras propias vidas. Este tipo de teoría surgió alrededor del mismo período, especialmente con la publicación del libro de Jean-Francois Lyotard *La condición posmoderna* (1984, 1987), pero otros teóricos posmodernos como Jean Baudrillard (1973) ya habían comenzado a criticar las narrativas filosóficas del modernismo. Sin embargo, fue Lyotard quien hizo famoso el término "posmoderno" en las ciencias sociales.

Entonces, es obvio que estos tres términos comparten un denominador común, lo que nos muestra que, a nivel socioeconómico-cultural, ha surgido algo nuevo para la humanidad global, que no se puede expresar con la palabra “moderno”. Lo que podríamos concluir de las referencias anteriores es que el pensamiento posmoderno tiene dos ejes de partida: la filosofía posestructuralista de Derrida, Barthes y Foucault y las revisiones radicales, a través de las innovaciones artísticas introducidas en la arquitectura, el cine y la literatura. El concepto de innovación está directamente relacionado con la crítica del posestructuralismo a las estructuras lingüísticas y culturales que a su vez tienen referentes en el campo social, científico y económico. Así, el pensamiento posmoderno viene a hablar con tanta frecuencia de la naturaleza frágil pero también bipolar de las estructuras sociales y de su relación con la originalidad. La originalidad como autenticidad y autoridad de la razón, del discurso y de las instituciones como estructuras. Sin embargo, esta crítica o deconstrucción de lo moderno- concebido como lo auténticamente correcto- surgió como una observación de las condiciones, ya cambiantes, de la realidad financiera en la sociedad donde las clases trabajadoras comenzaron a convertirse en consumidores, empleados y proveedores de servicios.

Por esta razón, sólo por las necesidades de este doctorado, tendremos que separar la dimensión epistemológica y metodológica de las teorías posmodernas de su enfoque político y artístico. Esta es la razón por la que iniciamos este capítulo con el análisis del estructuralismo, porque el posestructuralismo es el que ofreció la base metodológica y la orientación epistemológica del pensamiento posmoderno. Dado que el posestructuralismo no es una teoría sociológica, nos resulta difícil analizar el funcionamiento de la sociedad posmoderna. Sin embargo, es casi imposible separar el elemento "político" del enfoque posmoderno de su epistemología, mucho más cuando sabemos que el posestructuralismo es responsable de la "corrección política" de los últimos 30 años y de la radicalización de los enfoques normativos. En otras palabras, la metodología heredada por la teoría posmoderna de la deconstrucción y la radicalización es un movimiento político en sí mismo, ya que viene a cuestionar las estructuras ya establecidas del lenguaje en la sociedad (porque el lenguaje constituye un fenómeno, una estructura y una institución social).

Entonces, para los posmodernos, pasa a primer plano el cuestionamiento del modernismo y de la propia tradición que tenía como referente al autor y su autoridad

(como poder) que se encarnaba como una diferencia del débil "Otro". El pensamiento posmoderno, inspirándose del posestructuralismo, arrojó la luz de su interés sobre este "Otro" que no es ni estable, ni homogéneo, ni completo como ideología o narrativa. Las teorías posmodernas se ocupan de lo inestable, lo heterogéneo, lo parcial, lo múltiple, lo marginal, lo indeterminado y lo contingente. De modo que el pensador posmoderno no puede aceptar fácilmente soluciones mesiánicas que prometen liberación y emancipación. Esto no se puede hacer porque en la sociedad posmoderna, en la que vivimos, dominan los elementos de inestabilidad, cambio, desintegración y fragmentación. Contrariamente al pensamiento moderno, los posmodernos ven en estos elementos la oportunidad para la liberación social y el surgimiento de individuos y no de masas sociales compactas e indefensas. Igualmente, los posmodernos rechazan la idea moderna de gran relato promete la liberación y la emancipación del mundo.

Jean-François Lyotard: las grandes narrativas

Lyotard junto con Baudrillard llegaron a rechazar dos temas centrales: el fundacionalismo y las metanarrativas. (1) Primero, la teoría moderna como el marxismo se basó en una serie de fundamentos para su análisis y crítica de la sociedad. El pensamiento posmoderno rechazó este tipo de fundacionalismo y comenzó a ver la realidad como más relativista e irracional. Siguiendo a Nietzsche, entre otros, los posmodernos dudaron y cuestionaron tales fundamentos y creyeron que, detrás del pensamiento modernista, hay ideas ocultas sobre las relaciones de poder, que dan privilegios a algunos grupos y degradan la importancia de otros. (2) De la misma manera, los rechazaron lo que Lyotard llamó "grandes narrativas" o "metanarrativas". El posmodernista francés identificó el conocimiento moderno con el tipo de gran "metadiscurso" único, como el trabajo de Marx y Parsons. Lyotard (1987: 4) sostiene que, cuando estos tipos de grandes relatos recurren "explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar moderna a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse".

Así pues, si el conocimiento moderno se identifica con las metanarrativas lyotardianas, entonces el conocimiento posmoderno rechaza directamente esas grandes narrativas. Como escribe Lyotard, simplificando al máximo, "se tiene por 'postmoderna'

la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde, especialmente, la crisis de la metafísica y la de la institución universitaria que dependía de ella" (ibid.).

En estos términos, la sociología avanza hacia la era posmoderna, período en el que comienza a buscar una gama de síntesis nuevas y más específicas. Según Lyotard (1987: 5), la teoría social posmoderna se convierte en el epicentro de diversas perspectivas teóricas donde "el saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable". Encontramos en esta visión que Lyotard ilumina la importancia de las narrativas pequeñas y locales (*petits récits*) pero, sobre todo, el filósofo francés rechaza la utopía de la emancipación y la idea de que el conocimiento puede ser emancipador, porque "el gran relato ha perdido su credibilidad sea cual sea el modo de unificación que se haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación" (Lyotard 1987: 32). Lyotard rechazó la posibilidad de la emancipación por considerarla igualmente "totalitaria" como todas las teorías sociales marxistas, parsonianas y luhmannianas. En la teoría social de todos los sociólogos modernos, dice Lyotard, "se adivina una misma idea de lo social: que la sociedad es una totalidad unida, una unicidad. El deseo de la teoría tradicional de una verdad unitaria y totalizadora se presta a la práctica unitaria y totalizante de los gerentes del sistema" (Lyotard 1987: 14). La sociedad posmoderna está abierta a la pluralidad y las nuevas oportunidades, donde la justicia se basa en las discusiones sociales que aumentan la diversidad de los participantes y la multiplicidad de las narrativas, donde ningún grupo puede dominar o controlar el diálogo.

Después de la Ilustración, el conocimiento científico se utilizó como una forma de mejorar la condición humana, en la que el científico trabajaba por un buen objetivo ético-político y la paz universal (ejemplificado por Kant). Esta fue también la base de la metanarrativa marxista de un mundo igualitario mesiánico que nunca tuvo lugar. Por tanto, la pérdida de fe en las metanarrativas, que Lyotard analizó como característica definitoria de la posmodernidad, ha llevado a una crisis general de legitimación en las sociedades informatizadas. La continua digitalización de datos e información transforma el conocimiento en un producto que debe intercambiarse más allá de los estados-naciones. Como escribe Lyotard, 40 años antes de la hegemonía digital de Google y el sistema

satelital de Elon Musk, que "una firma como IBM sea autorizada a ocupar una banda del campo orbital de la Tierra para colocar en ella satélites de comunicaciones y de banco de datos. ¿Quién tendrá acceso a ellos? ¿Quién definirá los canales o los datos prohibidos? ¿Será el estado? Se plantean así nuevos problemas de derecho y, a través de ellos, la cuestión: ¿quién sabrá?" (Lyotard 1987: 7).

Entonces, lo que Lyotard defiende es la idea de que la sociedad posmoderna se basa en el conocimiento y la información, a diferencia de las sociedades postindustriales que se basaban en los servicios. Más específicamente, la sociedad industrial se organizó en torno al trabajo industrial y las máquinas, mientras que la sociedad postindustrial se organizó en torno a los servicios que prestaba una clase profesional y técnicamente experta. Sin embargo, los inicios de las sociedades informatizadas se remontan a la organización postindustrial que fue la etapa previa a la cultura global de los expertos y el consumismo. Ahora, en la época posmoderna, todo, desde los productos hasta la información y el conocimiento, puede comprarse y venderse en una sociedad en la que los nuevos conflictos serán sobre "el acceso al conocimiento".

Sin embargo, este conocimiento no tiene el estatus de la performatividad tradicional que está relacionada o ligada a la búsqueda continua y racional de una verdad oculta. El nuevo conocimiento es paralógico. Con esta palabra griega, Lyotard no quiere hablar de la para-racionalidad, como subproducto de la racionalidad, sino del conocimiento que llega sin predicción ni planificación. No es una lógica performativa como los movimientos de un video-juego, pero va más allá o contra la razón, contra la autoridad, contra la ideología y contra las grandes narrativas (relatos). La paralogía es una mejor legitimación que la performatividad para la ciencia posmoderna que "hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable paralógica. Cambia el sentido de la palabra saber y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía" (Lyotard 1987: 47).

Jean Baudrillard: El mundo de la simulación

Sin embargo, no fue sólo Lyotard quien rechazó las grandes narrativas, sino

también otro famoso teórico posmoderno, Jean Baudrillard. De manera más radical, Baudrillard tuvo el coraje de ir más allá y rechazar toda la idea de lo social porque esto lo llevaría a rechazar la "metanarrativa de la sociología" que es asociada con la modernidad. Es evidente que, entre los teóricos sociales posmodernos moderados (Lyotard, Jameson, Vattimo, Maffesoli, Lipovetsky), Jean Baudrillard fue uno de los más radicales de este enfoque. Baudrillard fue educado tanto como filólogo (literatura alemana) como sociólogo bajo la dirección de Henri Lefebvre, pero su trabajo sociológico hace tiempo que salió de las fronteras científicas. La primera obra de Baudrillard, en la década de 1960, tenía una orientación marxista y su obra se dedicaba a una crítica marxista del consumismo. Si queremos ser más precisos, los primeros trabajos de Baudrillard fueron una versión semiológica del materialismo de Marx y la crítica de economía política. Sin embargo, constantemente Baudrillard comenzó a dejar atrás tanto su marxismo como su semiótica estructural. Por eso, en 1973, con su libro *El espejo de la producción*, Baudrillard se dio cuenta de que la perspectiva marxista es el espejo imagen del pensamiento burgués y de la economía política conservadora. Como sostiene Baudrillard, es cierto que "el pensamiento de Marx, si bien supo ajustar las cuentas a la moral burguesa, quedó indefenso ante su estética... y en el centro de su estrategia, en su distinción analítica de lo cuantitativo y lo cualitativo, el pensamiento marxista es heredero del virus estético y humanista del pensamiento burgués" (Baudrillard 2000: 37).

En este libro, Baudrillard acentuó el hecho de que, dado que el enfoque de Marx estaba impregnado de ideas conservadoras como el "trabajo" y el "valor", entonces lo que se necesitaba era una orientación nueva y más radical. En este sentido, Baudrillard articuló la idea del intercambio simbólico como una reversión del sistema de intercambio económico. Este tipo de intercambio simbólico, que Baudrillard imaginó y propuso, tenía la forma de un ciclo ininterrumpido "de tomar y devolver, dar y recibir que es esencial, un ciclo de hechos que no se interrumpe" (Baudrillard 2000: 87).

Así, según Baudrillard, las ciencias sociales deben aprender a comprender el papel básico de los signos, códigos y lenguajes sociales en la constitución simbólica de la sociedad moderna, que se opone claramente a la lógica del capitalismo. Sin embargo, Baudrillard no detuvo su aventura en el nivel simbólico del intercambio, sino que empujó los límites aún más y argumentó, en su *Intercambio simbólico y muerte* en 1976 (1993) que la sociedad contemporánea debe ser vista o descrita como una cultura de la muerte,

siendo la muerte el modelo de todas las exclusiones y discriminaciones sociales. Entonces, las sociedades contemporáneas se caracterizan por el intercambio simbólico y las oposiciones binarias como la vida y la muerte (el proceso de exclusión y discriminación que acompaña a una cultura de muerte). Para Baudrillard, el consumo no es más que la expresión de una ansiedad ante la muerte y la exclusión que lleva a las personas a hundirse, aún más, en las profundas aguas de la cultura de consumo.

Por supuesto, Baudrillard pronto se dio cuenta de que la discusión en torno al intercambio era más consistente con las sociedades primitivas, por esta razón, en su siguiente libro (1979), pensó que el concepto de seducción podría servir mejor como una especie de reemplazo tanto del proceso de intercambio y producción. Esto se debe a que la seducción implica la idea tanto de intercambio como de ritual en un mundo de relaciones de poder, que no tienen nada que ver con la opresión marxista o la resistencia productiva de Foucault. En contraste, Baudrillard nos llama a olvidar a Foucault o Marx y alabar el poder y las virtudes de la seducción con su futilidad, jugueteo, falta de profundidad e irracionalidad, sobre una sociedad moderna fue caracterizada, una vez, por la producción.

Esta idea de seducción dio a Baudrillard la oportunidad de centrar su atención en los medios, los sistemas de comunicación, el procesamiento de información, entretenimiento y la industria del espectáculo. Baudrillard vio que la difusión de los medios tecnológicos de simulación había traído una verdadera explosión de signos y la prioridad de lo semiótico sobre lo real. Baudrillard describió este paso como el paso de una sociedad dominada por el modo de producción a otra controlada por el código de producción. En otras palabras, el paso del mundo de la producción y la explotación (Marx) al mundo de la comunicación y la hegemonía de los signos (McLuhan). En un mundo posmoderno, los signos no corresponden a algo real (como creería la epistemología) sino que se refieren a sí mismos (autorreferencialidad) o a otros signos: se simulan a sí mismos. Por tanto, vivimos en una era de simulación (Baudrillard, 1983:4).

Este proceso de la simulación conduce a la creación de simulacros, o la reproducción simulada de objetos o eventos. La producción de las mercancías y bienes ya no abastece las necesidades humanas, sino que la publicidad las rediseña como una respuesta secundaria a estas necesidades. Esta situación de simulación ha bloqueado

nuestro acceso a la realidad y al conocimiento, porque la distinción entre signos y realidad ha implosionado. La implosión caracteriza a la sociedad posmoderna, mientras que la explosión de la producción, las mercancías y las tecnologías caracterizó a la sociedad moderna. Mientras que la condición moderna de explosión está sujeta a un proceso de diferenciación y distinción, en el mundo posmoderno de implosión se enfrenta al proceso de desdiferenciación y diseminación. Vivimos en un régimen donde los límites de la disolución se desdibujan mediante una simulación que forma un efecto de espiral sin fin, como la disolución de la televisión en la vida y la disolución de la vida en la televisión (Baudrillard 1983: 55). En el mundo posmoderno de simulación, la experiencia y la realidad están codificadas y mediadas hasta tal punto que se han vuelto desesperadas, incurables y fatales en sí mismas. Esta autosuficiencia del simulacro no es más que una imagen que no guarda relación con ninguna realidad porque es su propio simulacro (Baudrillard 1983:170). Esta es, según el sociólogo francés, la cuarta etapa a la que ha llegado el mundo contemporáneo y de la que no puede esperar ni progresar ni retroceder.

Si el signo no guarda relación con la realidad, ¿cuál es, entonces, la naturaleza de esta realidad "no representada"? Baudrillard describe este régimen o condición como hiperrealidad. Por ejemplo, los medios de comunicación no son un espejo de la realidad sino la realidad en sí misma, o más reales que la realidad. Incluso cuando suceden acontecimientos reales, hechos con sustancia material o corpórea, estos acontecimientos reales quedan subordinados y finalmente se disuelven por completo. Se vuelve imposible diferenciar o distinguir lo real del espectáculo, porque los acontecimientos "reales" no están enmascarados ni fingidos, sino que se han transformado en hiperrealidad. En este régimen de simulacro e hiperrealidad, la sociedad no sólo se ha convertido en la masa pasiva de la falsa conciencia, sino que, peor aún, la masa se ha moldeado como un agujero negro sumido y hundido en la apatía e inercia por la saturación de los signos mediáticos, la simulación y la hiperrealidad. En otras palabras, la sociedad misma está implosionando lenta pero constantemente hacia el agujero negro que constituyen las masas.

¿Pero, cómo se relaciona todo el trabajo de Jean Baudrillard mencionado anteriormente con la epistemología y el conocimiento científico? La obra de Baudrillard es epistemología en sí misma porque aborda un problema básico: cómo sabemos lo que sabemos. Baudrillard dedicó toda su vida a esta cuestión, a la pregunta sobre la naturaleza de la realidad y la forma en que los sociólogos abordan o tienen acceso a esta realidad

social. En la posmodernidad de Baudrillard la realidad es sustituida no sólo por signos y símbolos sino por una nueva forma de realidad saturada, simulada y fatal: la hiperrealidad. Ésta es la clave de los escritos de Baudrillard y de su escandalosa percepción, especialmente por parte del mundo académico anglosajón. Baudrillard llegó a dudar de la tarea de la filosofía y la epistemología en sus raíces (desde Platón): ¿es cierto lo que experimentamos como realidad hoy en este mundo posmoderno? Si la tarea del epistemólogo es encontrar la verdad oculta detrás de las apariencias empíricas, entonces ¿qué tipo de esperanza tiene el epistemólogo para encontrar esta verdad, cuando la realidad es indistinguible de la simulación o sus manifestaciones simuladas?

En otras palabras, la obra de Baudrillard no trata sólo del estatus o la condición de la realidad social sino también de la capacidad de la ciencia para pensar o buscar detrás o más allá de las apariencias. En este punto, el sociólogo francés escribe que "la interpretación pasa por alto y borra este aspecto de las apariencias en su búsqueda de significado oculto, pero ir más allá de las apariencias es una tarea imposible" (Baudrillard 1988: 150). En conclusión, lo que hemos aprendido de Baudrillard es que, dados los cambios sociales en curso (de la economía a la tecnología), el mundo moderno ha cambiado significativamente. No debemos buscar la verdad detrás o debajo de las apariencias como lo hacía la sociología tradicional, sino que, por el contrario, la verdad debe encontrarse en la superficie de las cosas.

Según casi todos los posmodernos, la teoría tiene que abandonar su compromiso con el modo realista de investigación, a favor de experimentar con nuevos modos de narrativas y lógicas que van más allá de las metanarrativas tradicionales o los grandes relatos. Baudrillard nos llama a reconocer que es imposible conciliar la teoría con la realidad. Entonces, tenemos que comenzar a responder a este mundo hiperreal utilizando formas nuevas y radicales de teorías como una "teoría de la simulación" que es muy similar al pensamiento paralógico de Lyotard sobre lo diferente.

Una evaluación crítica y realista de la posmodernidad

Posmodernidad: ¿Una apología del conformismo y de la banalidad?

Aunque muchos consideran que la discusión sobre la posmodernidad se ha

debilitado o está "pasada de moda", sin embargo, creemos que dicha discusión continúa, pero con otros términos y vocabulario para cubrir el objetivo principal que es la difusión del conocimiento científico, del irracionalismo, del idealismo filosófico y del conformismo político. De esta manera, el uso de la frase "posmoderno" funciona como una tapadera para justificar intervenciones sociopolíticas-económicas, que se presentan, en nombre del cambio posmoderno de la sociedad, como una evolución natural: por ejemplo, la liberalización de los mercados, la despolitización y apatía de las masas, el trabajo flexible de bajos salarios y la explotación económica.

Vistas las acusaciones que Baudrillard (2000: 37) hace contra Marx por contaminar sus ideas con pensamientos burgueses, finalmente parece que esta exacta repulsión, por parte de Baudrillard, traiciona el origen burgués de la posmodernidad. En última instancia, lo que los escritos posmodernos logran hacer es racionalizar (es decir, justificar) el declive social y la patogénesis entre un neoconservadurismo filosófico (Habermas) y una "apología de conformismo y banalidad" (Castoriadis 2001: 26).

El prefijo "post" antes de un adjetivo (que identifica un momento histórico particular) es un motivo ideológico permanente de los apologistas de la filosofía y la sociología posmodernas. En nuestra opinión, expresa dos aspectos principales del *impasse* del "pensamiento académico cómodo (conformista)" tal como se desarrolla durante el período del capitalismo neoliberal y global. Es indicativo de que la China comunista se esté convirtiendo en una fuerza impulsora del neoliberalismo y quiera ascender como nueva hegemonía global.

Los dos aspectos se refieren: (1) primero, a la debilidad inherente y la renuencia del pensamiento conservador a pensar, histórico-filosóficamente, más allá de los límites del modernismo como modo capitalista de producción y proceso de consumismo (de productos y servicios). (2) En segundo lugar, se refieren a la limitación objetiva de la "academia conformista", pensar el hecho de que el aspecto técnico de los procesos productivos y, especialmente, la tecnología incorporada en ellos, es el elemento definitorio de una sociedad y no, las relaciones que se desarrollan entre las personas durante el proceso de producción y reproducción de las estructuras que crea. La filosofía conservadora no acepta que los modos de producción permanezcan como están (porque se cree que hemos entrado en una era poscapitalista), que involucren fuerzas productivas

y relaciones de producción opuestas, que a su vez crean desigualdades, injusticias y pobreza, más allá de los estados, las religiones, los géneros y las nacionalidades.

Así, lo posmoderno es una continuación histórica (Habermas 1987, Castoriadis 2001) de una tradición que tiene sus fundamentos en el pensamiento capitalista burgués y liberal moderno. Un pensamiento liberal (capitalista) que pasó del *modus cogitandi* al *modus operandi* y acabó en el *modus vivendi* (con resultados amargos, como el desastre ecológico).

Este pensamiento conservador tenía, y sigue teniendo, un único fin: la legitimación, la normalización y la apología del conformismo. Queriendo presentarse como un movimiento reformista y nuevo (como muchos otros movimientos reformistas que surgieron, pero no resolvieron el problema socioeconómico general), la posmodernidad niega su origen y esta negación se vuelve aún más obsesiva cuando, en su seno, conviven los más diversos matices y corrientes de la filosofía conservadora (esto es una muestra del pluralismo de opiniones que promueve, sin dar solución ninguna).

Pero, ¿de dónde viene esta obsesión de la posmodernidad por el pluralismo? Como hemos analizado, en el pensamiento de Lyotard vemos que lo posmoderno viene a resistir y deconstruir el pensamiento único y completo que tiene como base el Logos (la razón). Como explicamos en el apartado anterior, todas estas visiones se denominan metanarrativas o metarrelatos" (Lyotard 1987: 4). El término narrativa denota la actitud filosófica ante las preguntas sobre la naturaleza de las cosas y nuestra capacidad para dar y obtener respuestas verdaderas sobre el mundo. Con el término metanarrativa, se define la legitimación de la ciencia a través de la filosofía. Según Lyotard, el papel de la filosofía está cambiando y atravesando una crisis que corresponde al estado posmoderno del conocimiento.

Por supuesto, esta visión de la relación entre ciencia y filosofía no es nueva ni innovadora, pero, desafortunadamente, se basa en la oposición falsa entre ciencia y filosofía o evidencia y metafísica, que hemos analizado en el primer capítulo sobre el positivismo. De manera similar, los posmodernos desconfían de las metanarrativas y todo lo crítico o grandioso que propugnaba el pensamiento filosófico, especialmente del siglo XVIII. Simplemente, el pensamiento posmoderno, obviamente influido por el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger, considera que los problemas de la filosofía son

pseudoproblemas metafísicos (creados por el efecto desorientador del lenguaje) o que han fracasado por completo en dar respuesta a problemas existenciales y sociales. Así pues, parece que el pensamiento posmoderno (y el neopragmatismo de Richard Rorty) funciona como un ídolo invertido del positivismo (especialmente, el neopositivismo de Carnap).

Pero, ¿cuál es la genealogía de la posmodernidad? Casi todos los autores coinciden en que su idea inicial aparece con la crítica de Nietzsche a la Ilustración y al conjunto de ideales y conceptos que representaba. Aunque vivió aproximadamente en la misma época que Marx, el pensamiento de Nietzsche es diametralmente opuesto. Los dos abordan los conceptos de historia, derecho, verdad, libertad y conocimiento de una manera completamente diferente. Rechazando radicalmente la Ilustración y las ideas revolucionarias que inspiraron a Europa, Nietzsche introdujo un pensamiento conservador que, a su vez, tomaría una forma nihilista e irracional en manos de los posmodernos. Esta corriente nihilista en el pensamiento filosófico, con fuertes enfoques no sociológicos y basados en argumentos de filosofía estética y hermenéutica, da un enfoque idealista a la realidad. Ciertamente este tipo de pensamiento filosófico está directamente relacionado con la burguesía (donde pertenecen los filósofos) que ya no es lo que era hace dos siglos. La crisis continua e inherente del modo de producción capitalista y el surgimiento de su etapa más alta (el imperialismo monetario, económico y cultural global) provocaron un cambio dramático en el pensamiento filosófico (burgués y conformista), de modo que podemos caracterizarlo como metafísico, idealista y conservador.

El pensamiento posmoderno como corriente del "pensamiento académico conformista" tiene sus raíces políticas y filosóficas en París después de mayo de 1968, pero también en todos los movimientos de liberación política de la década de 1960. Estos movimientos (que tenían básicamente un carácter reformista y revisionista), después de su derrota, expresaron una vacilación, insatisfacción y un fuerte escepticismo hacia las ideas revolucionarias y el propio marxismo. El resultado directo de esta revisión (y cambio radical en la forma de entender la realidad social) es la negación absoluta de todos los sistemas anteriores de pensamiento, es decir, aquellos que pretenden comprender y explicar la realidad. Así, durante la década de los años 1970, los protagonistas de “Mayo del 68” lanzarán una campaña contra todo proyecto sociológico, político, económico y filosófico de cambio total de la sociedad, como por ejemplo el pensamiento marxista.

En total, después de 1920, se puede observar una secuencia paralela de acontecimientos entre la política mundial (guerras, revoluciones y dictaduras) y los cambios económico-laborales en la organización de la producción, pero también en las fuerzas productivas que luchan en el nuevo contexto capitalista sociopolítico de la hegemonía de los Estados Unidos. Los cambios anteriores desempeñaron un papel catalizador, tanto en el estilo como en la temática de la posmodernidad. Estos cambios están asociados con: (1) La promoción de formas flexibles de trabajo y producción en ramas modernas de la economía y el comercio. Sin embargo, esto no significa, como creen Lyotard y Baudrillard, que (a) la forma de organización del proceso de producción en la base de la cadena de producción haya desaparecido, ni (b) que la socialización del proceso de producción haya sido abolida. (2) La difusión de las aplicaciones tecnológicas (el papel de las universidades) en el campo de la producción y el bajo costo de su construcción en los países asiáticos. En otras palabras, lo que la clase académica de científicos llama: "nuevas tecnologías". (3) La expansión de la comercialización en todas las áreas de la vida social, el desarrollo de la cultura de masas a través del papel especial desempeñado por los medios de información y propaganda de masas, que son en gran medida responsables de la apatía social y el control de la conciencia de las masas populares. (4) El desarrollo/expansión horizontal y vertical de la clase de directivos cuya ideología económica, mentalidad cultural, valores y estilo de vida articularon (en beneficio de sus jefes capitalistas y de la élite política) una ideología útil y un paradigma cultural dominante.

Los grandes relatos: El ataque al racionalismo y la filosofía moderna

Ciertamente, no podemos negar el hecho de que la corriente de la posmodernidad se convirtió en uno de los enfoques filosóficos dominantes de las décadas de 1980 y 1990, sin dejar de tener, aún hoy, una gran influencia especialmente en las teorías de la estética, de género y del poscolonialismo. Pero, ¿cómo llegó a convertirse en uno de los paradigmas filosóficos dominantes del pensamiento académico burgués? Se trata de un lugar común en todos los períodos históricos (incluido el mundo grecorromano), es decir, el que una teoría logre establecerse en la conciencia de una clase burguesa porque logra presentarse como el logro más nuevo e innovador de la filosofía apologética burguesa de cada período histórico. Otra característica que distingue a la filosofía posmoderna es que

expresa el espíritu de "un fin", que siempre ha atraído a pensadores ricos y acomodados que quieren presentarse como portadores y mensajeros de nuevas ideas. Así, el concepto de "fin" tiene una doble característica: es un discurso sobre el "después" y, al mismo tiempo, una teoría sobre el fin y el agotamiento de las narrativas anteriores. Como escribe Lyotard, representando este "nuevo" discurso, "los datos del problema de la legitimación del saber hoy están suficientemente despejados para nuestro propósito. El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico posmoderno" (Lyotard 1987: 48).

El pasaje anterior nos da la oportunidad de ver que, si bien Lyotard es un intelectual antidialéctico, su pensamiento parte de dos puntos de partida fundamentales, dialécticamente relacionados: (1) uno tiene como base epistemológica la confrontación antimetafísica de la "filosofía" y la ciencia", y (2) el otro punto de partida sociopolítico es la crítica nietzscheana del sistema general de valores e ideales de la ilustración burguesa. (1) Respecto a la primera premisa de Lyotard, los posmodernos aceptan la reducción unilateral de la filosofía a un análisis de las formas de expresión del lenguaje bajo la influencia de los avances de la ciencia moderna. Las constantes referencias de Lyotard a los juegos de lenguaje de Wittgenstein y a la purificación heideggeriana de la filosofía a partir de la metafísica no son en absoluto accidentales. Lyotard evita sistemáticamente abordar histórico-estructuralmente la relación entre ciencia y filosofía, pero también pensar la realidad en todo su campo a través de una concepción filosófica más integral, como lo hicieron Kant, Hegel y Marx.

(2) Respecto a la segunda premisa de Lyotard hacia las "grandes narrativas", observamos que también aquí el ataque se lanza en nombre de la antimetafísica, impulsado por una antipatía hacia lo que podemos llamar una forma universal/total de ver la realidad que, en el caso del realismo (especialmente en la teoría ontológica), conduce a una explicación integral tanto del lado estático como del dinámico de la sociedad, a través de la cosmovisión realista estratificada y ontológicamente fundamentada.

En otras palabras, la retórica antimetafísica de lo posmoderno es un discurso contra la filosofía como sistema holístico que explica los mecanismos y estructuras comunes de los fenómenos del mundo material y social. Así, en el pensamiento filosófico de la posmodernidad, la filosofía tal como nos ha sido transmitida desde la Antigüedad

hasta el presente se identificará con el metalenguaje porque, "no hay en la ciencia una *métalangue* general en la cual todos los demás puedan transcribirse y evaluarse. Es lo que prohíbe la identificación con el sistema y, a fin de cuentas, el terror" (Lyotard 1987: 50).

Aquí Lyotard no expresa ninguna simpatía o disgusto por el terrorismo y el terror sino por el pensamiento filosófico que intenta analizar y cambiar el mundo a nivel global. Pero, en este punto, Lyotard comete lo que Habermas llama "contradicción performativa" porque la oposición de la posmodernidad en las grandes narrativas contiene sus límites ya que, para proponer algo en una dirección positiva, debe tener un punto racional de partida desde donde pueda estabilizar la realidad de la que está hablando. Así que todo lo que el pensamiento posmoderno quiere es elaborar un sistema de conceptos opuestos en referencias centrales del racionalismo filosófico - ya sea en su dimensión crítica (Habermas), dialéctica (Marx) o incluso en el realismo (Putnam, Hacking, Bhaskar).

Aunque el pensamiento posmoderno no es irracional, construye diques y comienza una guerra de trincheras contra lo que considera universal, radical y total. La idea directiva de la posmodernidad se contiene en el mandato de Foucault quien propone que, "la ontología histórica de nosotros mismos debe alejarse de todos los proyectos que pretenden ser globales o radicales... prefiero las transformaciones muy específicas que han demostrado ser posibles en los últimos años en un cierto número de áreas que conciernen a nuestras formas de ser y pensar... Prefiero estas transformaciones parciales que se han hecho en la correlación del análisis histórico y la actitud práctica, en lugar de los programas para un hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX" (Foucault 1984: 46- 47).

Aquí, en este punto, Foucault propone claramente cualquier desviación de la forma universal (gran narrativa) y radical de pensar, como también propone nuestra renuncia a la reivindicación de condiciones de vida radicalmente diferentes. Foucault rechaza el pensamiento del todo, así como cualquier intento de revertirlo, como algo inútil e imposible. No sólo los posmodernos como Lyotard y Baudrillard respondieron positivamente a esta llamada, sino todos los revisionistas del neomarxismo y los liberales de cualquier identidad política. Todos ellos tienen un denominador común: la oposición vertical al pensamiento radical, universal y revolucionario que derribará el sistema en su conjunto y no cualquiera de sus partes individuales. Sin embargo, a través de este proceso

de construcción de su arsenal conceptual, el pensamiento posmoderno adquiere gradualmente el carácter de una teoría integrada (incluye puntos de vista divergentes, pero mantiene un eje central de cosmovisión).

Pero aquí hay una cuestión que los filósofos modernos no han advertido. Que la preocupación de los posestructuralistas y posmodernos por lo parcial y el relativismo de la verdad (como conocimiento y ontología) tiene como causa y propósito silenciar u ocultar una cuestión básica de la filosofía: la cuestión de la relación de pensamiento (como cognición, comprensión y conocimiento) con el Ser (como ontología y posibilidad trascendental). Es decir, los posmodernos no nos explican, cómo perciben, piensan y viven en la realidad posmoderna.

Conocimiento y realidad posmoderna: totalidad versus diferencia

La cuestión de la relación entre el entendimiento y el Ser está directamente relacionada con la cuestión de la relación de nuestros pensamientos con el mundo que nos rodea y la capacidad del Ser humano (a través de sus descripciones y conceptos) para componer un retrato de la realidad (que nunca podrá ser fotográfico). En estas cuestiones los posmodernos no adoptan una posición clara. Siguiendo la tradición filosófica de Nietzsche, los posmodernos enfatizan la cuestión epistemológica principal (como conocemos la realidad objetiva), ignorando la composición o estructura de la realidad en sí misma y la relación del Ser, como acción, con este mundo. Es típica la opinión de Lyotard sobre la cuestión de la realidad objetiva, argumentando que, la ciencia moderna "cualquiera sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de lo poco de realidad que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades" (Lyotard 1984: 20).

Está claro que formulaciones de este tipo se basan en una comprensión distorsionada de los hallazgos de las ciencias naturales en relación con la tradición neopositivista, lingüística y nietzscheana, que vincula el conocimiento o la lucha por la verdad con el poder. Nietzsche argumentó que existe una conexión entre la actividad/interés cognitivo del sujeto y su voluntad de poder. Entonces el conocimiento nietzscheano automáticamente adquiere un carácter personal, subjetivo y relativista, es decir, no puede tener referencias comunes (referencias universales) ni un carácter general

para la sociedad. Para Nietzsche, todos los miembros de una sociedad, creen en grandes narrativas o mentiras y son esclavos.

Los posmodernos, como los interpretativistas o la escuela de Frankfurt (como se ha examinado en capítulos anteriores) confunden la metodología científica y el lenguaje del proceso cognitivo con el de las ciencias naturales. Sin embargo, los posmodernos se diferencian de otras epistemologías en que aceptan, por lo menos, retóricamente, teorías modernas específicas de la física (mecánica cuántica, microfísica) que superan sus especulaciones infundadas sobre la indeterminación (Heisenberg), la aleatoriedad y la relatividad (Norris 2000 y Farrell 1994). Como escribe Lyotard "la búsqueda de la precisión no escapa a un límite debido a su coste, sino a la naturaleza de la materia. No es verdadero que la incertidumbre, es decir, la ausencia de control humano, disminuya a medida que aumenta la precisión: también aumenta" (Lyotard 1987: 44).

Ciertamente, Lyotard evita mencionar que la aleatoriedad y el fenómeno aleatorio no prueban la inexistencia o la incapacidad de leyes objetivas para explicar la realidad sino que, por el contrario, prueban nuestra propia incapacidad para abordar y comprender la complejidad de su manifestación - algo que analizaremos en el siguiente capítulo-. Como vamos a mostrar, el realismo en combinación con las ciencias de la complejidad puede oponerse a esta percepción, que cree que la naturaleza de la materia, que crea un comportamiento complejo, impide la aproximación de la realidad y su verdad.

A esta posición profundamente filosófica y a esta comprensión de la mecánica cuántica se opusieron no solo los científicos realistas, sino también otros científicos progresistas que reconocieron en ella una tendencia hacia la irracionalidad científica (véase, por ejemplo: Agazzi 2017; Bunge 2004, 2007, 2010; Chakravartty 2007; Devitt 1997; Dicken 2016; Farrell 1994; Niiniluoto 1999; Norris 2000; Psillos 1999; Sankey 2008). Así, de esta manera, los posmodernos logran dos objetivos: (a) la negación de la capacidad del hombre para conocer y transformar el mundo que lo rodea, (b) la negación de la posibilidad de la filosofía-ciencia de hablar de determinismo causal o la estructura del mundo es algo que se opone directamente a los valores e ideales de la Ilustración. Pero el objetivo principal de los posmodernos, que han expresado abiertamente, es la filosofía marxista, la fundación de una epistemología (y ontología) realista, y quizás la

acción revolucionaria de las sociedades.

Como hemos visto en la sección anterior, Baudrillard fue, junto con Foucault y los editores de *Socialisme ou Barbarie* (Castoriadis, Lefort, Lyotard), uno de los primeros en abrir una guerra política y metodológica directa con el marxismo. Por ejemplo, según Jean Baudrillard, el concepto de necesidad es un concepto moral dictado por la economía política. El marxismo, nos dice Baudrillard, "conservó su religión, conservó esa fantasía moralizante de una Naturaleza a la que se debe vencer y asumió sin reducirla, la idea de Necesidad, secularizándola en el concepto económico de penuria" (Baudrillard 2000: 59).

No es difícil sacar conclusiones filosóficas y políticas del rechazo posmoderno de la causalidad. Una consecuencia directa es la aplicación práctica de estos puntos epistemológicos en el nivel político, generalizando así un pensamiento reaccionario que considera que todo es relativo (ya que no hay leyes). Sin embargo, si algunos fenómenos tienen causas (o se espera que sucedan), entonces estos acontecimientos no pueden exceder los límites de un lugar pequeño y muy específico (ya que el pensamiento universal ha sido exiliado al espacio de la metafísica). Pero, antes de analizar la dimensión política de las visiones posmodernas, presentaremos primero la distorsión de otro concepto importante: la totalidad.

Más allá de cualquier desacuerdo individual entre los posmodernos, todos coinciden en un punto: el ataque a la totalidad y al pensamiento filosófico universal. Esta oposición de los posmodernos es una posición y un tema de vital importancia porque funciona como un dique conceptual y contribuye, decisivamente, a absorber los impactos de la lucha de los filósofos y sociólogos modernos contra las ideologías dominantes, el irracionalismo y su creencia en el progreso y la emancipación de las sociedades. Esto resulta en la transferencia de estos temas a la política y a las personas pertenecientes a grupos pobres y oprimidos que intentan desafiar el dominio capitalista y el control estatal.

Así se observará, primero, cómo Lyotard nos presenta la prueba epistemológica de esta oposición a la filosofía total y racional. Como Lyotard escribe, "tenemos la Idea del mundo (la totalidad de lo que es) pero no tenemos la capacidad de mostrar un ejemplo de ella. Tenemos la Idea de simple (lo no descomponible), pero no podemos ilustrar esta idea por medio de un objeto que sería un caso de ella. Podemos concebir lo grande, lo

poderoso pero cualquier presentación de un objeto destinado a hacer ver esta magnitud o esta potencia absolutas se nos aparece como insuficiente" (Lyotard 1984: 21).

Al mismo tiempo, sus objetivos filosóficos y políticos se expresan de la siguiente manera: "Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos masculiar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre" (Lyotard 1984: 26).

Leyendo las opiniones anteriores de Lyotard, entendemos perfectamente cómo "lo posmoderno" declara una guerra total al racionalismo y a la idea de conjunto, mientras al mismo tiempo se declara el enemigo número uno: (a) de la representación universal de la realidad (la estructura, los fenómenos, las relaciones) y (b) el cambio radical de una formación socioeconómica que en este caso no es otra que el modo de vida, producción y trabajo capitalista.

Sin embargo, esta exhortación de los posmodernos a una guerra frontal e implacable contra lo universal y lo real revela la ruptura definitiva de los posmodernos con los mejores momentos del pensamiento de la humanidad. La idea de la integración del pensamiento humano en la sociedad tiene sus fundamentos en Aristóteles y llega hasta Hegel y la escuela de Frankfurt. El hombre no puede ser aislado e investigado separadamente de la sociedad a la que pertenece. Ésta es una idea básica tanto de la esencia del hombre como de su pensamiento filosófico (desde el Estado ideal de Platón hasta la autoconciencia del espíritu de Hegel). La pregunta que se plantea cada vez el hombre común y el filósofo es la de la felicidad, el "bienestar" y la realización personal. Para los posmodernos, sin embargo, el interés por una remodelación y reconstrucción radical (ni siquiera como quería Marx) del hombre y la sociedad no parece aplicable.

Sin embargo, es muy extraño que algunos pensadores que se presentan como ex-marxistas no sepan que esta guerra contra lo universal y lo racional cae inevitablemente en un juego de autodestrucción. Cabe hacerse la pregunta de cómo es posible que un ex-marxista, como Lyotard o Baudrillard, no sepa que es la "diferencia" y no "lo universal"

marxista (ni "el consenso parcial comunicativo" de Habermas) lo que se convierte en un fin en sí mismo. Entonces, la aceptación de "lo particular" no solo no actúa como una causa de consenso, sino que condena a vivir en un vasto desierto de millones de sujetos aislados a todos aquellos que lo expresan (minorías y grupos marginales).

Parece que Lyotard, y los demás, saben muy bien sobre lo que escriben. Las objeciones de los posmodernos no carecen de objetividad, simplemente expresan la comprensión burguesa y cómoda (por lo tanto, apologética, limitada y distorsionada) de los cambios objetivos en el marco de la "conformista comunidad científica". Al mismo tiempo, el hecho de que estos cambios se traduzcan en un rechazo de la idea de "lo universal" y "lo racional" está relacionado con las orientaciones políticas neoliberales, así como con la expresión (en un nivel abstracto) de los cambios dentro del modo de producción capitalista. Pero, para responder concretamente sobre las condiciones de "la guerra" implacable contra "la totalidad" (lo total), debemos dar las razones por las cuales esta preferencia por "la diferencia" y "lo particular" prevaleció en el círculo de los pensadores posmodernos.

Parece que la preferencia posmoderna por "la diferencia" se manifiesta de la siguiente manera:

(1) Un rechazo de la dura realidad y de las preguntas o problemas generales (no específicos) planteados en la sociedad. (2) Como miedo al fracaso frente a la nostalgia de la revolución exitosa (francesa, ¿¿¿rusa???), algo directamente conectado con ¿¿¿la mitología (o la simplificación excesiva) del totalitarismo marxista???. (3) Como insatisfacción con la percepción distorsionada de la revolución de 1968 y la responsabilidad individual o colectiva de los participantes. (4) Como expresión de la aparente abundancia de opciones de vida (consumo, endeudamiento) cultivadas por mecanismos ideológicos, financieros y estatales. (5) Como expresión de la organización flexible e individualizada de la producción y de las relaciones laborales flexibles. (6) Como expresión del fetichismo tecnológico de la sociedad burguesa a partir del cual, se proyecta la imagen de una vasta red de información y comunicación que contribuye a la alteración de las características universales de la realidad, tal como la recibe el "sujeto descentrado" del pensamiento posmoderno que "nos conduce a los temas de la muerte del sujeto como tal o, lo que es lo mismo, el fin de la mónada, del ego o del individuo o autónomo burgués, en el descentramiento de la *psyché*" (Jameson 1994: 17).

La desintegración social y la fragmentación del sujeto tal como la presenta Frederic Jameson, según los posmodernos, deconstruye la cohesión de la sociedad. Pero como realistas creemos que un examen dialéctico (como se describe en el libro de Roy Bhaskar "Dialéctica: el pulso de la libertad") de los conceptos de totalidad y diferencia llevaría a la conclusión de que estas categorías son lados opuestos de la realidad y que existen como tales sólo a través de su relación. En otras palabras, los realistas creen que la acción social y la lucha diaria del hombre por la supervivencia y la mejora de sus condiciones sociales en medio de los obstáculos estructurales e institucionales que surgen diariamente en todos los campos/niveles de su vida (trabajo, amor, familia, obligaciones, recreación, salud, educación, actividades colectivas) está directamente relacionado no sólo con la resolución de diferentes problemas individuales sino también con la integración misma del hombre y la sociedad en su conjunto. Parafraseando la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach, diríamos que la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica social y no individual.

Olvidar la alienación: El descenso del sujeto

Sin embargo, el problema de la posmodernidad no se encuentra sólo en conceptos y categorías que, directamente o indirectamente, se refieren a la cuestión de cómo podemos cambiar el mundo. La respuesta de un pensador posmoderno a la pregunta "¿existe un sujeto colectivo?" ya está precedida por su respuesta negativa de la existencia de un "sujeto". En otras palabras: ¿Cómo, para un posmoderno, pueden existir colectividades cuando no hay individuos?

No hay nada común que pueda unir unidades humanas dispersas en una era posnarrativa, poshistórica y posmesiánica (cristianismo, comunismo). No hay nada en común, sólo similitudes locales de algunas unidades descentralizadas. Las raíces filosóficas de esta negatividad se encuentran en la teoría de Nietzsche "sobre la muerte de Dios" y la desaparición del hombre. Como hemos mostrado, la obra de Foucault es una continuación de este pensamiento, para quien la cuestión de la existencia del sujeto-conocedor se plantea de la misma manera que en Nietzsche. El enfoque posmoderno sobre "el sujeto" se produce bajo la sombra de la incapacidad del hombre para comprender y

transformar las condiciones de su vida, mientras que, como escribe Lyotard, "en esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social" (Lyotard 1987: 33).

Es obvio que la disolución y fragmentación del sujeto social, tal como la describe Lyotard, transmite claramente la perplejidad del pensamiento posmoderno respecto a la cuestión del sujeto, que también surge (como la obsesión por la diferencia) de la negación (o repulsión) de la realidad objetiva (la irónica subestimación de la tradición filosófica moderna), así como la relación especial que los posestructuralistas (especialmente Foucault) tenían con la tradición científica del estructuralismo (que se oponía a la influencia del sujeto/agente social sobre las estructuras sociales).

También la fragmentación y "el fin del sujeto" está directamente relacionado con la obsesión de todo el pensamiento burgués y conformista contemporáneo con otros conceptos del "fin", como el fin de las ideologías, la historia, las revoluciones y las clases. Esta retórica sobre "el fin" se utiliza como herramienta de presión psicológica para inculcar en las masas populares una sensación de impotencia de que no pueden rebelarse.

Pero lo que es particularmente peligroso es el enfoque antihistórico (y no histórico) de la realidad por parte de los posmodernos. Así, la crítica al concepto de sujeto y su incapacidad para conocer la realidad objetiva forma parte de las bases filosóficas y epistemológicas más generales del desarrollo del pensamiento posmoderno. Al mismo tiempo, este hecho se relaciona con la crítica de los posmodernos a los conceptos de alienación y liberación tal como han sido filtrados por el filtro de la gran decepción (mayo del 68) y su conversión al conservadurismo. Entonces, para los posmodernos, la única manera de justificar su repudio sobre el pasado sería un ataque al núcleo racional de estos conceptos: es decir, las palabras liberación y alienación se han fragmentado, habiendo perdido toda su esencia político-filosófica. Lyotard escribe, directamente, sobre la desaparición del sujeto, dado que "no se trata de un auténtico objetivo vital. Éste queda confiado a la diligencia de cada uno. Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco" (Lyotard 1987: 15).

Esta frase nos hace preguntarnos: ¿cuándo el hombre no fue responsable de sí mismo? Está claro que, en este punto, Lyotard no se refiere a una sociedad esclavista sino, más bien, a la ideología marxista y su comprensión de la relación entre individualidad y

nuestro alistamiento en una lucha colectiva, en este "conjunto liberador". Aunque Lyotard no ataca directamente al marxismo, es obvio que tiene en mente la cosmovisión que destaca al hombre como un factor responsable y creativo del cambio social, que, sin embargo, sólo se produce a través de actividades colectivas. Sin embargo, el papel de crítico del marxismo lo asumirá Baudrillard quien, reprobando el concepto de alienación en el marxismo, escribe lo siguiente: "la perspectiva para el sujeto, al término de la historia de recuperar su transparencia o su 'valor de uso' o tal, es tan religiosa como la reintegración de las esencias. La 'alienación' es todavía lo imaginario del sujeto, así fuese el sujeto de la historia. Para el sujeto no se trata de volver a ser un hombre total, no se trata de reencontrarse: se trata de que hoy se pierda. La totalización del sujeto es lo más acabado de la economía política de la conciencia, sellada por la identidad del sujeto, como la economía política lo es por el principio de equivalencia. Esto es lo que debe ser abolido, en lugar de acunar a los hombres con la fantasía de su identidad perdida, de su autonomía futura. ¡Qué absurdo pretender que los hombres son 'otros' e intentar convencerlos de que su deseo más querido es volver a ser 'ellos mismos'!" (Baudrillard 2000: 177).

De hecho, Baudrillard, imitando la crítica de Marx a Hegel (a través de Schopenhauer) con la ayuda de Bataille, atribuye un carácter religioso a la alienación. ¿Pero puede tener fundamento esta crítica a una filosofía materialista? Baudrillard cree que Marx estaba infectado por las ideas burguesas.

Pero vamos a examinar qué dice el propio Marx. De hecho, si percibimos la alienación en términos de sustancia pura, no podemos dejar de encontrarnos en "la tierra" de la religión y el idealismo, pero como escribe Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach "la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es el conjunto de las relaciones sociales".

Por lo que entendemos es que Baudrillard, al criticar el concepto de alienación, vuelve (sin afirmarlo directamente) a la comprensión que él y el resto de los posmodernos tenían (como neomarxistas) sobre la significación de alienación. De hecho, por mucho que Baudrillard quiera dar un tono idealista a través de la conciencia social, la alienación es principalmente un proceso social material y realista que existe dentro de las condiciones de producción de la riqueza y tiene sus raíces en el aislamiento de los individuos, la producción, la propiedad privada y en la división del trabajo.

Sin embargo, a Baudrillard no le interesa estudiar las condiciones materiales de vida a las que se enfrenta diariamente la clase obrera y el curso contradictorio que sigue la formación de la conciencia social de esta clase. El que Baudrillard nunca hiciera eso puede deberse al tipo de lectores y a las orientaciones de su investigación durante los años 1970 y 1980. Es muy probable que este rechazo de los conceptos de alienación y de la libertad se deba al hecho de que el pensamiento posmoderno no puede pensar al sujeto humano excepto dentro del marco de la fragmentación y la disolución del "lo total" y de "lo unificado".

Al mismo tiempo, esta fragmentación ya se había logrado en el campo de la filosofía de lenguaje, ya sea en forma de posestructuralismo o neopositivismo. Entonces, si el lenguaje es el fundamento de la existencia de la sociedad, también es el factor que crea las estructuras de poder que, como el discurso, se han dividido en diferentes campos y puntos descentrados sin ningún tipo de referencia total o universal. Así, según Lyotard, "el sí mismo es poco, pero no está aislado, está atrapado en un cañamazo de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está situado sobre nudos de circuitos de comunicación, por ínfimos que éstos sean. Es preferible decir situado en puntos por los que pasan mensajes de naturaleza diversa. Nunca está, ni siquiera, el más desfavorecido desprovisto de poder sobre esos mensajes que le atraviesan al situarlo sea en la posición de destinador o de destinatario o de referente" (Lyotard 1987: 15).

La visión de Lyotard está plenamente influenciada por la comprensión de Foucault de la primacía de las formas de poder no estatales (Poulantzas 1973) y enriquecida con el discurso neopositivista y neoheideggeriano sobre la primacía del lenguaje. Esta comprensión del poder será un punto de partida teórico para la micropolítica (política sobre temas específicos) y el fortalecimiento de la ideología liberal y socialdemócrata. La difusión o dispersión del poder en puntos (más que sujetos) descentralizados y competitivos desembocará en un relativismo político, una irracionalidad filosófica y un irrealismo ontológico del tipo "todo es relativo y diferente". Esto es libremente combinado por los posmodernos con la propuesta de visiones tecnocráticas sobre las nuevas tecnologías y redes de comunicación y la reforma de la realidad social donde "el público tiene libre acceso a los recuerdos y a los bancos de datos" (Lyotard 1987: 52).

Pero, ¿puede esta visión, que recuerda mucho a la retórica sobre la "sociedad del conocimiento", cambiar la sociedad? Si es así, ¿esta retórica no tiene también la forma de narración? ¿O es parte de una narrativa más amplia de este liberalismo? En otras palabras, parece que el pensamiento posmoderno se esconde detrás de la ideología liberal y se opone a la praxeología y al movimiento revolucionario. Los posmodernos siempre han creído que la Revolución de Octubre o cualquier otro acto revolucionario no hace más que reabrir la misma herida.

¿Qué, exactamente, es esta herida? Los marxistas creían que trabajaban por la abolición de la alienación de la humanidad, pero lamentablemente la alienación del hombre se repite y se desplaza nuevamente hacia el futuro. Como dicen los posmodernos: "la herida abierta". Pero ¿qué vemos en este pensamiento? Parece que los posmodernos maniobran dentro de la idea foucaultiana de micropoderes para desacreditar la praxeología y el pensamiento revolucionario acusándolo de ser una gran narrativa. Así, según los posmodernos, llegamos al siguiente razonamiento: incluso si una revolución gana, es portadora de características inalterables que se reescriben en el cuerpo de la nueva sociedad y se trasladan a su futuro como heridas y como una nueva gran narrativa de un nuevo totalitarismo y un nuevo drama totalitario.

Los problemas de la posmodernidad: un resumen

Sería conveniente, llegado este momento, resumir y enumerar las características generales y los problemas de la posmodernidad en relación con nuestras objeciones y las observaciones críticas que ya hemos hecho. Tal y como hemos explicado, el pensamiento posmoderno otorga:

- (1) Un énfasis en la diferencia, la relatividad, la diversidad, el cambio y el pluralismo. Esta característica involucra al posmodernismo en un compromiso con el relativismo epistemológico que es problemático, cuando se usa retóricamente como una negación de la realidad; pero que es bienvenido, cuando se usa como un pensamiento de perspectiva antimonista.
- (2) Un énfasis en el lenguaje como medio de vida, pensamiento e interacción social. El giro lingüístico creó una gran conciencia sobre el uso y la importancia del lenguaje, y fue uno de los grandes logros del siglo XX. Sin embargo, también debemos ser conscientes de que el lenguaje no puede agotar la realidad social o la vida social en la forma en que

tienden a hacerlo la mayoría de los posmodernos. Por ello, debemos ser muy cuidadosos y críticos con el reduccionismo lingüístico o con, lo que ya hemos llamado en los capítulos anteriores, la falacia lingüística. Además, este énfasis en el lenguaje es incapaz de sostener una concepción clara del yo, lo cual es performativamente contradictorio, en el sentido de que el pensamiento posmoderno no puede sostener y situar su propia coherencia: esa es la unidad de teoría y práctica.

(3) Un énfasis en el escepticismo ontológico que niega cualquier descripción (siquiera aproximada) de la constitución del mundo. Los posmodernos son hostiles al materialismo (con la excepción de Deleuze y Guattari) y detestan hacer compromisos ontológicos, en consecuencia, se niegan a describir el mundo real en nombre de la realidad construida, el uso metafórico del lenguaje, los juegos de lenguaje y la falta de correspondencia lingüística a la realidad. Por esta razón, tenemos un irrealismo ontológico basado en una falacia lingüística.

(4) Un énfasis en la inconmensurabilidad de los puntos de vista, el relativismo de la verdad y el pensamiento o comportamiento humano irracional en el ámbito social. Los posmodernos evitan dar mejores o peores fundamentos para un sistema de creencia o acción (praxis o discurso) y, por tanto, para sostener una noción clara de verdad y objetividad. Esta falta de racionalidad significa que a los posmodernos les resulta muy difícil sostener la racionalidad de las acciones y las prácticas comunes, ya sean revolucionarias o progresistas. Como hemos escrito, debemos ser muy críticos con este tipo de irracionalismo porque es muy importante para nuestra acción social.

(5) Un énfasis en la realidad vital y mundana como local, parcial, diferencial, inestable, un mosaico, un pastiche, un ensamblaje, fragmentos de diferentes partes sin unidad subyacente que carecen de causalidad y coherencia interna. Por esta razón, los posmodernos tienden a teorizar utilizando "pequeñas narrativas" (*petit récits*) siendo, al mismo tiempo, hostiles a las grandes narrativas filosóficas que universalizan y totalizan el discurso o la realidad. Como hemos mostrado, el fracaso en la universalización es una de las cuestiones más problemáticas de la posmodernidad. Los posmodernos reaccionan contra cualquier concepto de universalidad y, según hemos argumentado, se presentan como una reacción hacia la tradición hegeliano-marxista de universalidad dialéctica, tradición universalista ante la que manifestamos nuestra visión favorable.

(6) Un énfasis en la identidad y la diferencia cultural. Esta característica es consecuencia del antiuniversalismo posmoderno que acusa al realismo y al marxismo de ser narrativas totalizadas y universalistas. Sin embargo, por otro lado, el pensamiento posmoderno no

logra tematizar sobre la unidad esencial de todos los seres humanos. Si bien estamos de acuerdo con la política-cultura posmoderna de la identidad y la diferencia que reaccionó contra la universalidad abstracta (totalización) del estalinismo o el fascismo y tematizó la especificidad de grupos particulares, sin embargo, los posmodernos no están interesados en la idea de dialéctica emancipatoria entre la unidad esencial y la universalidad de todos seres humanos. Lo que ocurrió aquí fue que el pensamiento posmoderno arrojó en el mismo cubo de basura la unidad con la totalización, porque la universalidad humana no significa totalización y finitud.

Posestructuralismo, pensamiento posmoderno y realismo: puntos en común y diferencias

En este capítulo evitamos centrarnos exclusivamente en los problemas y supuestos epistemológicos (las influencias nietzscheanas y heideggerianas) tanto del posestructuralismo como de la posmodernidad porque ya lo han hecho otros pensadores, como Jürgen Habermas (1981, 1989, 1990). En lugar de ello, nos hemos concentrado en el problema de la ontología y la relación entre el realismo como filosofía de la ciencia y el pensamiento postestructuralista/posmodernista. Sin embargo, hemos coincidido tanto con Habermas como con Cornelius Castoriadis sobre el conservadurismo político y el conformismo (que recuerda a una ideología burguesa) de los pensadores posmodernos debido a su tendencia a oponer la realidad social, la política de clases, la objetividad social, las luchas sociales y posiciones críticas normativas (emancipación, revolución) mediante las cuales el orden social puede ser criticado y transformado.??

Además, hemos dejado bastante claro que uno de los principales problemas de la ciencia social pospositivista actual es su retirada hacia un discurso culturalista y lingüístico. Aunque hemos estado más a favor del posestructuralismo que del postmodernismo, es evidente que ambos acentúan las cuestiones culturales al reducir demasiado el territorio de las ciencias sociales a la interpretación de los fenómenos y textos culturales, o lo que repetidamente hemos llamado: falacia lingüística. Por lo tanto, nuestra continua discusión sobre la necesidad de una ontología social realista en las ciencias sociales va en contra de la cuestionable interpretación posmodernista de la sociedad en términos de texto y cultura. También hemos insinuado implícitamente que el

pensamiento postestructuralista ha creado falsas analogías ontológicas entre las estructuras textuales o discursivas y las estructuras sociales y entre "la muerte del autor" y "la muerte del sujeto". Los posmodernos también han adaptado arbitrariamente conceptos de la mecánica cuántica en la filosofía social como la contingencia, la relación de indeterminación y el principio de incertidumbre (véase Sokal y Bricmont 1998). Así, como hemos mostrado, estas confusiones o como diría Margaret Archer, las "conflaciones" de lo social con el texto y de lo estructural con lo humano llevan a los posmodernos a una concepción poco realista y no normativa. Se supone que cualquier intento o enfoque de objetividad social o solidaridad es una ilusión esencialista, totalizadora y metafísica que es producto de una filosofía fundacionalista del sujeto como el racionalismo y el realismo. Sin embargo, esta visión filosófica ha distanciado el pensamiento posmoderno de la realidad empírica. Excepto Foucault, todos los demás pensadores fueron incapaces de ofrecer explicaciones convincentes de los fenómenos sociales. Por tanto, es más evidente que nunca que la causa de esta deficiencia no es epistemológica como creían Habermas y Nussbaum sino ontológica. Entonces, la pregunta pendiente es: ¿Tienen el posestructuralismo/posmodernismo una ontología?

Ontología

Existe el mito, en parte creado por los propios posmodernos (especialmente Lyotard y Baudrillard), de que el posestructuralismo no tiene una ontología (es antifundacionalista) ni una epistemología (relativista). Esto es parcialmente cierto sobre la base de que todos los pensadores posestructuralistas descartan todas las filosofías posplatónicas como diversas formas de "esencialismo" y "fundacionalismo". También es cierto sobre la base de que todos los teóricos que han sido influenciados por Foucault y Derrida intentan deconstruir y desacreditar la, supuestamente indiscutible, ontología y epistemología de las ciencias sociales. Sin embargo, en realidad, incluso cuando los postestructuralistas intentan evitar la ontología, finalmente tienen una: una ontología irrealista. Lo que intentamos decir es que el posestructuralismo tiene un conjunto de supuestos previos sobre la naturaleza del mundo (social) que es empírico, lingüístico y actualista (reducción de la realidad constitutiva a la actualidad).

Sobre esta cuestión, los posestructuralistas y los posmodernos presentan serios desacuerdos mutuos. Sin embargo, existe cierta forma de acuerdo (que confirma nuestra

opinión) en los siguientes puntos: Primero, los postestructuralistas creen que no puede haber ninguna teoría que describa "lo que hay ahí afuera". Incluso si hay algo "ahí fuera", lo conocemos a través de conceptos y estructuras lingüísticas. En segundo lugar, para los postestructuralistas el mundo sólo es comprensible para el investigador social en forma de relaciones y diferencias. Para los postestructuralistas, son estas relaciones y diferencias las que proporcionan las condiciones ontológicas para su compromiso con el mundo. Como nos ha mostrado Derrida en su crítica a Saussure, estas mismas diferencias nos impiden captar plenamente la realidad (objeto, concepto) tal como realmente es; en otras palabras, su "esencia". Como hemos visto, los posestructuralistas ven la posibilidad de una descripción ontológica del mundo como imposible, limitada y ambigua (por ejemplo, la lectura que hace Derrida del marxismo a través de la "hauntologie").

Sin embargo, como hemos demostrado, no debemos rechazar ni descartar el intento de Derrida de dudar o cuestionar el fundamento (o las posibilidades) de la realidad. Por el contrario, estamos de acuerdo con la visión alternativa de Derrida, pero creemos que es incompleta. Más específicamente, al tratar de evitar la metafísica (ontología) de la presencia, Derrida nos ha ayudado a todos (incluidos los realistas) a extender y profundizar nuestra subversión de la ontología (no crítica) del "realismo ingenuo". Al mismo tiempo, el posestructuralismo de Derrida ayuda a la filosofía (realista) de las ciencias sociales a aceptar el concepto de "acontecimiento" y el futuro abierto en relación con todas las determinaciones estructurales o naturales. Pero, como argumentamos, Derrida tiende a perder de vista la realidad cuando habla del mesianismo y las proposiciones políticas de Marx que excluyen la revolución, la producción y las relaciones laborales (clases).

La misma falta de emancipación política práctica (que está relacionada con su ontología social) se detecta plenamente en Lyotard, Baudrillard y Foucault. Aunque Foucault fue el único postestructuralista que proporcionó una especie de análisis realista del poder y las estructuras discursivas, como escribe Bhaskar (1989: 6) "la emancipación depende de la transformación de las estructuras, no de la mejora de los estados de cosas". Incluso si aceptamos el hecho de que Foucault ofrece una visión emancipadora (no una especie de mesianismo, como Derrida) de resistencia estratégica, esto sólo podría realizarse dentro de una ontología realista que explicara la realidad más allá del discurso.

En definitiva, como hemos dicho repetidamente, los argumentos postestructuralistas no son capaces de ofrecer una agenda o planes radicales para un nuevo ordenamiento de la sociedad con una intención liberadora y emancipadora. Los postestructuralistas no conciben el ordenamiento de la sociedad en términos de relaciones y estructuras sociales relativamente duraderas y cohesivas. Casi todos los postestructuralistas, con su énfasis en la contingencia y la discontinuidad, son incapaces de ofrecer una crítica de estas relaciones y desarrollar una ontología social concreta. El trabajo de los postestructuralistas no puede tener potencial transformador si no tiene una concepción desarrollada de las estructuras subyacentes que los agentes pueden transformar. Esto no es sólo un problema para Foucault, sino para toda la escuela de pensamiento posestructuralista. Su miedo hacia y por el estructuralismo, que es plenamente comprensible y justificable, los llevó al otro extremo del espectro: el irrealismo y el superidealismo.

Así, los posestructuralistas y posmodernos descartaron a priori cualquier intento de una ontología social adecuada. Excluyeron cualquier ontología social que contuviera una teoría o explicación integrada sobre la interacción de los agentes sociales en relación con las estructuras e instituciones sociales. Los postestructuralistas no explican cómo los agentes políticos conservan una capacidad de acción ni en qué medida esas acciones están determinadas por estructuras y limitaciones de fondo. Por ejemplo, una teoría social realista intenta esquematizar las acciones de los agentes sociales (desde clases sociales, instituciones y estados hasta una mujer campesina africana o india) y los movimientos disponibles para ellos en relación con sus capacidades o las estructuras subyacentes de poder, opresión y explotación que son características del capitalismo o patriarcado.

Mientras que los realistas investigan la interacción entre agencia y estructuras sociales, por el contrario, los postestructuralistas están encerrados en una falacia lingüística que sólo ve significados sociales que se derivan de un sistema de diferencias/relaciones que existen antes de los actos individuales de habla (acción discursiva o performativa). De esta manera, los postestructuralistas cometen la falacia de reducir cualquier capacidad de acción social a un efecto de estructura lingüística. Aunque muchos postestructuralistas se caracterizan por un voluntarismo excesivo (que recuerda a Nietzsche) al dar importancia en demasía a la agencia, este tipo de voluntarismo no siempre es científicamente riguroso; por esta razón, tienden a crear intensas

polarizaciones retóricas y políticas. Aparte de esto, las visiones postestructuralistas a veces se parecen o tienen similitudes con las filosofías antihumanistas de pensadores estructurales como Althusser, Lacan y Barthes, en cuyos análisis no había sujetos ni actores humanos. En este sentido, los posestructuralistas parecen reducir (al igual que los estructuralistas) la agencia social o humana a los efectos descentradores de las estructuras lingüísticas.

Sin embargo, debemos admitir que las ontologías de Foucault y Derrida (como hemos explicado supra) son las más rigurosas de todos los pensadores posmodernos y posestructuralistas en el sentido de que fueron los únicos que intentaron salvar las estructuras materiales (economía o poder) y la emancipación política, incluso si lo hicieron (especialmente Derrida) a través del desplazamiento o descentramiento de los esencialismos del marxismo (clases, producción). También estamos de acuerdo con Derrida y sus seguidores (Laclau 1990, Butler 1990) que han asociado "el sujeto" con la incapacidad de cualquier estructura para establecer un cierre, lo que significa que las estructuras no sólo pueden limitar la subjetividad humana, sino que también permiten que la agencia y los sujetos actúen en libertad y creativamente. Esto también se acerca a la afirmación de Foucault de que dondequiera que hay poder también encontramos resistencia. También estamos de acuerdo con Foucault en que los seres humanos o las agencias colectivas se enfrentan a un campo de posibilidades en el que están disponibles varios tipos de resistencia y varias formas de reaccionar y modos de comportamiento.

De lo anterior se puede concluir que nuestro enfoque realista comparte con los posestructuralistas (no con los posmodernos) algunos puntos en común. Los realistas creen, al igual que los posestructuralistas, que "la agencia humana" o "el sujeto" no está unificada ni es completamente autónoma. La identidad de la agencia es siempre relacional y está determinada en gran medida por las estructuras establecidas y las normas dominantes, pero "la agencia humana" también conserva siempre un cierto espacio y libertad de maniobra y una capacidad para reconfigurar las normas sociales. En otras palabras, realistas y posestructuralistas coinciden en el hecho de que la acción humana no puede estar totalmente limitada por la determinación estructural.

Racionalismo

Si bien, por lo dicho anteriormente, reconocemos las cualidades afirmativas del posestructuralismo, al mismo tiempo estamos obligados a agregar que su escuela hermana, los teóricos de la posmodernidad, termina no obstante en un conjunto de inconsistencias internas. Si, por ejemplo, tomamos la afirmación relativista de la posmodernidad de que no existe la "verdad", entonces podemos detectar fácilmente que los posmodernos caen en lo que J. Habermas ha llamado "contradicción performativa". Esto significa que "debe haber al menos una verdad", es decir, la afirmación de que "no hay verdad", y por eso los posmodernos quedan atrapados en una inconsistencia lógica.

En respuesta, parece que sólo Derrida intentó responder a las acusaciones de irracionalidad, acentuando el hecho de que uno de los principales impulsos detrás del posestructuralismo ha sido cuestionar el alto estatus atribuido a la corte de la "Razón" en la tradición occidental. En este punto, debemos decir que coincidimos con Derrida quien ha dejado claro el problema de la Razón dentro de la metafísica occidental y la responsabilidad filosófica en relación al rigor filosófico y la consistencia lógica. Derrida (1989) fue el primero en cuestionar el proyecto antimodernista de Foucault sobre la historia de la locura, que es imposible de realizar fuera del discurso y la metafísica de la Razón. Durante toda su carrera, Derrida sostuvo que no debemos abandonar ningún esfuerzo por establecer coherencia, pero esto sí significa que todos los fundamentos o principios filosóficos son estables porque la razón y la lógica no pueden proporcionar una explicación transparente de sí mismas. Desde una perspectiva realista, esto se acerca a lo que Roy Bhaskar ha llamado "racionalidad crítica", que es una forma de "relativismo mínimo (epistémico)". Los realistas, que están de acuerdo con Derrida, creen que las consistencias o inconsistencias lógicas siempre apuntan a las circunstancias de nuestro encuentro con el mundo, que se caracteriza por un alto grado de emergencia, complejidad y contingencia.

En nuestra opinión, la mayoría de los postestructuralistas no son irracionalistas sino relativistas, con un estilo de escritura oscurantista (uso excesivo de metáforas). Aunque la mayoría de la academia anglosajona considera irracional el posestructuralismo/posmodernismo, pensamos que se trata de una consideración un poco errónea. La mayoría de ellos, como Lyotard o Baudrillard, simplemente utilizan

conceptos científicos como metáforas para exagerar su efecto semántico-pragmático, como en el caso de la Guerra del Golfo, que fue percibida por las poblaciones occidentales como un acontecimiento mediático (espectáculo). Sin embargo, la mayoría de los académicos (Nussbaum 2000) que no utilizan un estilo de escritura literario, encuentran esta forma de expresión innecesariamente difícil, pretenciosa y oscura. Sin embargo, no debemos olvidar que, especialmente en Francia (donde los autores literarios y poetas son altamente valorados como intelectuales), hay una reacción contra la preocupación por la claridad característica del pensamiento de la Ilustración francesa, y muchos posestructuralistas han descartado la claridad como un valor burgués.

Tampoco debemos olvidar nunca que el proyecto principal de Derrida se basó en la idea de que un libro de literatura puede ser tan filosófico como cualquier otro ensayo filosófico (Artaud, Blanchot, Mallarmé, Valéry, Celan). Esto se ve exacerbado aún más por el objetivo de Derrida de demostrar los principios de su proyecto no sólo en la sustancia metafísica del argumento, sino también en el estilo de escritura que diferencia y prolonga el significado. Así pues, en Derrida hay una fascinación infinita por el juego múltiple del texto. Como escribe Cristina de Peretti "tras las huellas de Nietzsche y de Heidegger, Derrida presta una atención singular a la cuestión del estilo como medio para evitar que su propia investigación quede atrapada en el discurso tradicional de la metafísica" (1989: 133).

Esta lectura innovadora de la filosofía occidental por parte de Derrida (y la mayoría de los posestructuralistas) ha sido muy útil en la teoría cultural y literaria con nuevas preguntas y nuevas formas de ver el mundo, pero, desafortunadamente, el desafío posestructuralista/posmodernista a los enfoques establecidos no ha tenido éxito en constituirse como una nueva filosofía de las ciencias sociales. El valor para las ciencias sociales de abrazar conceptos arbitrarios extraídos de la crítica literaria (Derrida) y del arte (Lyotard) es limitado.

Normatividad

Al mismo tiempo, aunque todos los postestructuralistas y postmodernistas comenzaron a incorporar en sus obras cuestiones éticas, sin embargo, podríamos decir que sus conclusiones exhiben un "déficit normativo". Son incapaces de articular algunos

fundamentos críticos y normativos concretos para las ciencias sociales como Jürgen Habermas (y la tradición neofrankfurtiana: Honneth, Fraser, Forst) o Roy Bhaskar (y la escuela marxista neorrealista: Andrew Sayer, Bob Jessop, Andrew Collier y Alan Norrie). Ambas tradiciones (la escuela de Frankfurt y el realismo) se basan en la tradición marxista crítica con una creencia kantiana en la razón y la tradición progresista de la Ilustración. Ambas escuelas son optimistas y no descartan la posibilidad de una buena sociedad y las nociones asociadas de progreso o bienestar (florecimiento social).

Sin embargo, las tres escuelas (Frankfurt, posestructuralismo, realismo) de las ciencias sociales que examinamos en esta tesis comparten una idea normativa común que va en contra del marxismo estructural. Tanto Habermas como Bhaskar están de acuerdo con los postestructuralistas en la idea de que nunca alcanzaremos una sociedad sin relaciones de poder, pero, contrariamente al estructuralismo, creen que nuestras acciones (prácticas o normativas) no están completamente determinadas por las configuraciones de poder y las estructuras opresivas existentes. Los dos filósofos, a su manera (a través de la acción comunicativa y la acción transformadora), están de acuerdo con los postestructuralistas en que la acción humana siempre puede cuestionar la relación de poder existente, porque conservan cierto espacio y libertad para la acción.

Aunque tanto Habermas como Bhaskar reconocen esta dimensión crítica del posestructuralismo, ambos creen que los postestructuralistas carecen de los recursos normativos para desarrollar una crítica efectiva de las estructuras e instituciones establecidas, debido a su "crítica totalizadora de la razón" (Habermas 1994: 284) y su ontología poco realista (textual) y sin profundidad que no explica el ordenamiento de la sociedad. En otras palabras, ambos pensadores críticos acusan a los postestructuralistas de una "contradicción performativa" porque no establecen normas, fundamentos lógicos y filosóficos para erigir juicios críticos y políticas emancipadoras. Este irrealismo e irracionalidad postestructuralistas abren la puerta a un peligroso "relativismo ético".

Más allá de la posmodernidad: ¿Hacia un realismo constructivista, crítico y emancipador?

La aguda crítica de los posmodernos a toda la filosofía moderna y los "dramas a los que ha conducido" coexiste implícitamente con los principios básicos del pensamiento

idealista clásico (o lo que Bhaskar llama: Superidealismo). Sin embargo, si podemos hablar de dramas, estos no conciernen a las revoluciones que son la manifestación más evidente de la energía y la creatividad colectiva, sino más bien al curso interno de la posmodernidad que, desde el escepticismo nietzscheano hacia las grandes narrativas, terminó en una sofisticada contradicción. Apología revolucionaria y antirrealista del liberalismo.

Parece que, bajo esta alfombra de pensamiento marxista, la izquierda revisionista de este tipo se escondió durante mucho tiempo, criticando duramente al estalinismo-leninismo por el materialismo, la burocracia y la opresión de la KGB contra quienes no estaban de acuerdo con la doctrina soviética. Ciertamente, no podemos estar en desacuerdo con esta revisión, tampoco con el hecho de que el marxismo tuviera que integrar en su definición competitiva y teórica las cuestiones de las identidades y las diferencias, algo para lo que el marxismo era indiferente debido a su reduccionismo materialista. Sin embargo, la teoría posmoderna siguió el juego de la cultura burguesa dominante al agrupar el análisis histórico-materialista (como una gran narrativa) y la ideología totalitaria de los gulags de Stalin (como la supuesta aplicación del materialismo histórico y el socialismo a la sociedad).

Esto dio derecho a las voces reformistas (incluidas las posmodernas) a acusar al pensamiento marxista de excluir y oprimir a las voces que no pertenecían a la clase obrera, presentándola como totalitaria, mientras, al mismo tiempo, en el nombre de la diversidad y de "lo diferente" expiaban los pecados de la lógica capitalista del (neo)liberalismo. Sin embargo, la historia y la vida han dado por sí solas su respuesta a los posmodernos porque hoy (especialmente después de la crisis financiera de 2008 y del cambio climático) el regreso del problema de lo "material" al pensamiento social es más necesario que nunca.

Es decir, hay una necesidad de redefinir los problemas económicos y ecológicos (que la lógica del "capitalismo posmoderno" ha creado) a través de movimientos más masivos, con mayor tensión por proyectos emancipatorios que apuntan al despertar ecológico pero, también, a la identidad y la liberación poscolonial (clases, género, raza, identidad sexual) en el contexto de una lucha antimperialista como, por ejemplo, el ecofeminismo poscolonial de América Latina, África e India (contra las multinacionales y la amorfa globalización neoliberal de carácter imperialista). Está claro que el énfasis posmoderno en la diferenciación políticamente amorfa e indefinida (sincrónicamente

inclusiva y exclusiva) de conceptos, categorías y acciones ha llevado al mundo al aislamiento social y al alejamiento de las acciones liberadoras colectivas. El problema de la posmodernidad, especialmente lo conocimos en la obra de Lyotard, es que intenta centrarse en las relaciones sociales que se crean en el marco de la diferencia, multiplicidad, multitud y fragmentación, pero no puede explicar de manera convincente (incluso cuando todavía usa la obra de Foucault) cómo se producen (y de qué manera) relaciones de poder desiguales y jerárquicas en este marco de fragmentación social.

La función de la materialidad social (Hartsock 1983, 2004) sobre la identidad y la necesidad absoluta por una redistribución (Nancy Fraser 1995, 1997, 2003, 2009, 2011, 2013, 2014) económica no puede pasarse por alto exclusivamente en nombre del texto, la performance, el discurso y el reconocimiento (Axel Honneth 1995). En otras palabras, el problema no es la simple descripción de los micropoderes o las construcciones discursivas sino su reconfiguración revolucionaria, a través del análisis de su funcionamiento sistémico-estructural y geo-históricamente material. Los posmodernos se limitan a hacer largas "listas de diferencias" que no pueden crear un programa integral y colectivo de emancipación y redistribución económica. El hecho de que cada uno de nosotros sea diferente y especial no significa que cada problema o crisis sea exclusivo y especial para cada uno de nosotros por separado. La cuestión de la materialidad de las desigualdades, las injusticias y la opresión es un problema general de la sociedad y no, esencialmente, de cada grupo social.

Por esta razón, está claro que el pensamiento posmoderno, como escribe Bhaskar, no puede apoyar "una filosofía de la unidad de la raza humana en un momento en el que nuestra interconexión nunca antes había sido tan necesaria y donde el sentido de unidad como miembros de la especie humana (en convivencia con todas las especies del planeta), como ocupantes de tierras-países al alcance de un cosmos planetario, nunca ha sido tan exigente. Casi literalmente, hoy nos levantamos o caemos todos juntos. No importa si eres un rico o un esclavo, si eres australiano o canadiense, si vives en Tokio o Buenos Aires, todos compartimos el mismo destino" (Bhaskar 2012: 223).

Esta visión "realista crítica" de Roy Bhaskar está absolutamente de acuerdo con otras voces críticas como Nancy Fraser y Ulrich Beck. Ulrich Beck también nos dice que las personas están arraigadas en diferentes ciudades, nacionalidades, jerarquías, naciones

y religiones, lo que nos obliga a pensar en la hibridación del mundo en un contexto sincrónicamente integral, total, cosmopolita y planetario. Correctamente, U. Beck no nos habla sobre metanarrativas o grandes relatos (como Lyotard) sino sobre un meta-juego o una meta-negociación entre varias entidades en un nivel global. Como dice Beck, estamos en un juego en que los territorios, las reglas y las distinciones básicas entre negocios globales, estados, gobiernos, movimientos transnacionales, sociedades civiles, organizaciones y grupos están negociando continuamente (Beck 2005: xi-xii).

Beck parece dejar atrás cualquier visión deconstructivista y disruptiva que haya sobre la posmodernidad y nos insta a pensar en nuestro tiempo en términos constructivistas, dado que ya hemos entrado en la globalidad de la modernidad segunda. Así, Beck intenta conservar la posibilidad de la crítica en su obra y buscar puntos comunes con la teoría crítica y el realismo.

De hecho, el sociólogo Ulrich Beck (2002), como escribe Delanty (2005: 151), intenta igualar y combinar los problemas teóricos que emergen o resultan del debate entre realismo y constructivismo, argumentando que el realismo y el constructivismo no son mutuamente excluyentes. El sociólogo alemán cree que ambos enfoques sólo pueden excluirse si se conciben con ingenio.

El constructivismo poco ingenuo y extremo (posmoderno) no quiere ver que detrás de las construcciones sociales hay realidades objetivas, igual que un realismo ingenuo desestima hasta qué punto llega la potencia de los actores sociales y de la ciencia de construir la realidad. Para hacer más comprensible este pensamiento, Beck pone el ejemplo de la ecología y escribe que, "el realismo concibe el problema ecológico como 'cerrado', tanto que el constructivismo mantiene su apertura en principio. Por un lado, son los peligros (los escenarios de desastre total) de la sociedad del riesgo global los que constituyen el principal centro de atención. Para el otro son las oportunidades, los contextos en los que actúan los actores" (Beck 2002: 40).

A través de este pensamiento, Beck desarrolla su enfoque reflexivo en oposición al constructivismo ingenuo y al posmodernismo extremo para finalmente dar la forma final a su epistemología en el marco de un "realismo constructivista" donde la realidad material coexiste con la interpretación y el sistema semiótico. Usamos el ejemplo de Beck (con quien no estamos de acuerdo a nivel político) para mostrar que, en una era de grandes

peligros y riesgos (creados por las mismas personas: bolsa financiera, catástrofes naturales, contaminación ambiental, guerras), los mismos partidarios del constructivismo radical han abandonado el idealismo y el pensamiento posmoderno y buscan soluciones siguiendo un enfoque más realista. Un realismo que estará alejado del escepticismo extremo y de los análisis irracionales o retóricos en el contexto de la visualización televisiva o de las redes sociales que, a su vez, reproducen la lógica del consumismo (productos e ideas) y la pseudolibertad mediante trucos y falacias psicológicas, sin cultivar la lógica científica y el pensamiento crítico.

Por ello, creemos que sólo un enfoque realista y crítico puede contraponer y resistir al irrealismo y antifundacionalismo posmoderno. Manteniendo una línea media entre el realismo ontológico y el relativismo epistemológico, el realismo crítico sostiene que muchos de los elementos sociales están contruidos y normativamente institucionalizados. No obstante, el realismo considera (sin identificarse con el estructuralismo) que la realidad social se organiza o emerge de estructuras profundas y mecanismos sociales invisibles. Sin embargo, a diferencia de los positivistas y estructuralistas, el realismo crítico no ve las estructuras sociales profundas como entidades que determinan la vida de las personas y su historia, sino que, por el contrario, las estructuras pueden cambiar causalmente por la capacidad humana de pensar, interpretar, comunicar y actuar en la sociedad en la que vive.

Habiendo abandonado toda lealtad a las grandes narrativas, los posmodernos y posestructuralistas abolen (a diferencia de Foucault y Derrida que simplemente deconstruyen o cuestionan las estructuras) la interrelación de hechos y valores, neutralizando y anestesiando cualquier conexión entre teoría y cambio social. Sin embargo, un enfoque realista de la ciencia (que todavía investiga las relaciones causales en la sociedad, pero también la estratificación de la realidad social que crea estas relaciones) nos da la posibilidad de dejar atrás el nihilismo posmodernista y diseñar una "crítica emancipadora" de la vida social. Inspirado por la llamada marxista (tesis sobre Feuerbach) a cambiar el mundo, el filósofo británico Roy Bhaskar defiende un programa realista que se basa en una "práctica social emancipadora".

Bhaskar (1986), como todos los filósofos realistas, cree que ningún programa científico puede ser neutral de valores, ya que requiere un tipo de evaluación logico-

crítica e intervención práctica en la vida social. El papel y el propósito de los científicos sociales es investigar cuestiones relacionadas con la opresión y el poder autoritario dentro de la sociedad porque el reconocimiento de la importancia científica de estas cuestiones da a las ciencias sociales un impulso esencialmente emancipador hacia su mayor desarrollo. Ésta es precisamente la peculiaridad de las ciencias sociales: su reflexividad con el objetivo último de la emancipación social.

También es importante enfatizar que el realismo difiere del marxismo en el tema de la intervención social. Porque el enfoque realista requiere una interpretación y explicación precisa de las fuerzas y factores sociales que dan forma a la realidad. Para el realismo, como veremos en detalle en el próximo capítulo, tal comprensión de la realidad social requiere la explicación precisa (o en el lenguaje del realismo: "crítica explicativa") de las causas, mecanismos y estructuras generativos que causan las diversas formas de opresión, en la manera que se perciben por parte de los agentes sociales. Como escribe Bhaskar, "los fenómenos sociales emergentes requieren una explicación realista, y las explicaciones realistas apuntan a la emancipación. La emancipación depende de una explicación que a su vez presupone la existencia de fenómenos sociales emergentes" (1986: 104). La acción práctica depende del conocimiento científico donde la "crítica explicativa" o "explicación crítica" encierra discursos normativos de una manera que disuelve las "dicotomías rígidas entre hechos y valores, teoría y práctica, explicación y emancipación, ciencia y crítica". (1986: 168).

Lo que Bhaskar pretende decir es que la emancipación se refiere a la acción de los agentes sociales que necesitan actuar sobre la base de un conocimiento profundo de los obstáculos estructurales. La emancipación se logra mediante la transformación estructural de estos obstáculos. Sin una explicación y comprensión científica, el conocimiento descriptivo (empiricismo) o simplemente hermenéutico sólo facilita la reforma y no la transformación social. Dado que la ciencia se conecta con los valores/acciones y que esto a su vez induce a la ciencia, es muy importante abordar la ciencia como una práctica emancipadora.

CAPÍTULO 5. Constructivismo y realismo

Introducción: La disputa realista-constructivista

Una de las principales cuestiones que preocupan a la filosofía moderna de la ciencia es el reexamen y el nuevo enfoque del problema del origen social del conocimiento, es decir, el contexto social dentro del cual se crean y desarrollan el conocimiento y sus aplicaciones. Las nuevas teorías filosóficas pretenden unir el hilo roto entre las ciencias sociales y físicas. En este contexto, el constructivismo y las teorías de sistemas tienen un papel central e importante. Entre las cuestiones que el constructivismo plantea seriamente está el problema de si las ciencias sociales nos ofrecen, y en qué medida, una comprensión profunda de las "realidades socialmente construidas".

Estos enfoques apuntan a una profundización de la idea de la hermenéutica tradicional y crítica más allá del proyecto reconstructivo de Habermas que no logró ver los vínculos entre las ciencias naturales y sociales. Esta fue una de nuestras principales críticas a Jürgen Habermas. Sin embargo, hoy en la era de las redes y la inteligencia artificial, la filosofía social está obligada a pensar seriamente en el vínculo entre las ciencias naturales y sociales. En este contexto son de fundamental importancia el constructivismo y el realismo.

Los constructivistas sostienen la idea de que la realidad social no es algo fuera del discurso de la ciencia, sino que es construida por la ciencia. Para el constructivismo, el agente humano es un sujeto activo en contraposición a la concepción pasiva de la subjetividad en la ciencia social libre de valores del positivismo y el subjetivismo de la hermenéutica. Si bien la hermenéutica examina el conocimiento científico como social y de autocomprensión, sin embargo, el proceso de su construcción no ha sido importante para los interpretativistas. De manera similar, el constructivismo no apoya la premisa o suposición idealista de que la realidad es una concepción de la mente, sino que sólo puede ser conocida por nuestras estructuras cognitivas. Por tanto, los constructivistas no niegan ni renuncian a la existencia de la realidad externa misma, sino que creen que el mundo empírico de la realidad puede ser conocido a través de las estructuras de la ciencia. Por lo tanto, de la misma manera las ciencias sociales son una construcción que está diseñada

para producir conocimiento de algo distinto de sí misma, pero siempre está constreñida dentro de los límites de su propia epistemología, ontología y metodología.

Por otro lado, los realistas están de acuerdo con la visión reflexiva de la ciencia anterior al defender una versión débil del constructivismo, pero abogan por un sentido más fuerte de objetivismo ontológico y claridad metodológica. El realismo crítico (el tipo de realismo que discutiremos aquí) está menos preocupado por la construcción del conocimiento como discurso y más interesado en la construcción y el cambio de la sociedad en su conjunto. El objetivo del realismo es ir más allá del positivismo, la hermenéutica y el pensamiento posmoderno manteniendo al mismo tiempo un compromiso con la crítica en la tradición de la filosofía occidental. El realismo crítico es crítico con el realismo empírico (o naturalismo ingenuo) y defiende una especie de naturalismo ontológico y crítico.

En este capítulo describiremos por separado las posiciones construccionista, constructivista y realista. La dirección del argumento es mostrar que, si bien las dos escuelas parecen diferentes, sin embargo, existe una reconciliación y acuerdo interno donde el realismo acepta y defiende principios epistemológicos similares tales como: la reflexividad científica, el valor práctico de la investigación científica y finalmente el carácter conceptual y dependencia contextual del conocimiento. Sin embargo, debemos ser muy conscientes de algunos de los problemas del constructivismo. En primer lugar, el hecho de que tanto el construccionismo de Berger-Luckmann como el constructivismo científico del "programa fuerte" parecen funcionar como una especie de "compromiso intermedio" entre el positivismo y el pospositivismo. Esta visión sintética del constructivismo intenta evitar las trampas tanto del empirismo como de la posmodernidad radical al no resolver ninguno de los problemas ontológicos que enfrenta la filosofía social hoy. Parece que los constructivistas son los sintetizadores weberianos contemporáneos que mezclan muchas posiciones metafísicas problemáticas, sin mejorar nuestro conocimiento.

Por un lado, el modelo construccionista de Berger fomenta un idealismo voluntarista con respecto a nuestra comprensión de las estructuras sociales y, por otro lado, promueve un determinismo mecanicista con respecto a nuestra comprensión de los seres humanos. Al tratar de evitar los errores de la ontología social weberiana y durkheimiana, la escuela construccionista (Berger) sólo logra combinarlos. En segundo

lugar, la escuela de Edimburgo parece ser una encarnación y un reflejo de las condiciones de una visión convencionalista con el positivismo, cuya fuerte influencia comenzó con el giro epistemológico de Thomas Kuhn. Esto no es más que la visión convencional de que, según los verdaderos estándares epistémicos, sólo las convenciones entre grupos científicos tienen valor y deben usarse para evaluar teorías y creencias científicas. Esta posición lleva a la conclusión de que, si se juzga la confiabilidad de un conjunto de momentos científicos, éstos son necesariamente relativizados. Así, el enfoque relativista y antiepistemológico de la Escuela de Edimburgo parece ser una extensión del convencionalismo pospositivista que reproduce un modelo convencional de epistemología, que tiene su significado en una lógica y una metodología positivistas que no propone, sino que ofrece un enfoque científico alternativo. También, la idea de la causalidad en el Programa Fuerte se estructura de acuerdo con el modelo empiricista de Hume en lo que las causas son simplemente regularidades causales y conjunciones constantes. Por supuesto, Bloor y Barnes no intentan analizar en profundidad los mecanismos o estructuras causales que determinan socialmente el conocimiento científico.

En tercer lugar, los constructivistas radicales, como Latour, parecen elegir el camino del relativismo extremo de la posmodernidad que deja serias aporías sobre la sostenibilidad de sus programas. Al mismo tiempo, Niklas Luhmann se presenta como un teórico radical, pero su modelo es a veces conservador y transigente. Su teoría es incapaz de explicar cambios sistémicos caóticos o contingentes, y prioriza el sistema antes que los actores sociales al negar la importancia de la comprensión humana y la intersubjetividad. Parece que la teoría de Luhmann sufre (probablemente no ha superado) las mismas enfermedades que sufrieron sus antecesores teóricos del sistema. La teoría del sistema ha fallado en iluminar y fundamentar sus propias bases dilucidando la noción del sistema. El paradigma del sistema cae repetidamente en los engranajes mutiladores y manipuladores de que se suponía que se había liberado. El sistema se convierte en otro nombre para el holismo y, como en los códigos binarios, es una visión parcial de la sociedad y también reduce todas las otras ideas relacionadas con los sistemas (entornos, ecología, comunicación) a la idea de totalidad.

Conocimiento y Construcción social

Las cuestiones relativas a la "construcción de la realidad" y al conocimiento forman parte del debate científico en las ciencias sociales y se basan en las visiones de la "Sociología del Conocimiento" que vino a dar un nuevo aire de renovación a las temáticas de la epistemología clásica. La idea de realidad construida es la siguiente: el concepto de verdad, así como nuestras ideas sobre todo el mundo social, no son más que una "construcción" de personas, que son los verdaderos creadores y también transformadores (*re-creadores*) de este mundo. En otras palabras, es un mundo "real" y objetivamente construido por los propios pueblos. Aunque la realidad, en su mayor parte, se compone de elementos materiales, estos son, sin embargo, productos de una actividad y creatividad humana real. Los constructivistas sociales defienden la idea de que la realidad social no está fuera ni más allá del discurso científico, sino que está parcialmente articulada y estructurada por la ciencia.

Sobre esta base, la búsqueda de las causas profundas y los elementos primarios de la realidad parece ser cancelada e incluso abandonada por los científicos, ya que la "realidad" social se define exclusivamente a través de las atribuciones lingüísticas y simbólicas del significado (significados) de los sujetos sociales que la forman. las condiciones "objetivas" para la conciencia y el conocimiento. Así, la sociología del conocimiento pretende explicar y describir una realidad lingüística y simbólicamente preconstruida donde el mundo externo que aparece a través de los sentidos y la observación no es un mundo real ya que las características cualitativas de los significados que pueden tenerlo lo hacen "esencialmente" real. En otras palabras, el sujeto del constructivismo social es un agente de acción activo y creativo que se opone a la visión positivista y hermenéutica de la subjetividad.

La desaparición de la hegemonía positivista en las ciencias sociales permitió no sólo que la escuela hermenéutica surgiera como un nuevo marco metateórico (paradigma), sino también significó un impulso en un giro más general hacia métodos de investigación cualitativos. Trascendiendo diferentes y variados tipos epistemológicos con elementos interpretativos, el constructivismo social y el construccionismo lograron convertirse en una de las proposiciones centrales y en "punto de vista" de la filosofía de la ciencia contemporánea. Profundamente influido por la evolución de las ciencias cognitivas

(Cicourel), el constructivismo se sumó a la fenomenología (Schutz), al estructuralismo (Levi-Strauss, Greimas, Piaget), a la hermenéutica (Winch, Gadamer), a la etnometodología (Garfinkel) y a la biología (Maturana, Varela) para darle una perspectiva propia a la epistemología y sociología del conocimiento.

Independientemente de sus oposiciones y diferencias teóricas, todas las formas de constructivismo tienen como principio básico que la realidad no se da directamente para ser descrita, sino que requiere (por parte de quien investiga) principalmente una actividad de algún tipo para hacer que esta realidad esté disponible. Sin embargo, la realidad necesita ser construida y estructurada como algo reconocible y comúnmente aceptado por los propios tiempos que la contratan (aceptan). Este énfasis, en hacer que la constitución de la realidad sea distinta y clara, significa que todas las formas de constructivismo están esencialmente orientadas a describir el proceso de construcción de la realidad y no su origen esencialista.

Todas las teorías constructivistas se centran en el proceso pragmático de la realidad donde diferentes elementos (de algún tipo) se combinan de tal manera que surge una realidad emergente. Estos elementos pueden ser desde simples objetos/herramientas de un laboratorio biológico, datos cuantitativos, interpretaciones y movimientos sociales hasta dispositivos electrónicos y fenómenos naturales. La única diferencia que existe entre los diferentes tipos de constructivismo es la forma en que abordan los procesos de producción de significado (significación) y los agentes o actantes involucrados en hacer emerger los procesos que estructuran la realidad. Esto se logra mediante la mediación que se realiza a través del conocimiento y la interconexión que se construye entre conocimiento y práctica social, como una coarticulación de significados individuales que se expresan intersubjetivamente, pero emergen como entidades colectivas con un significado colectivo.

Tres tipos de constructivismo social

En efecto, debemos señalar que el conflicto interno que surgió de las diferentes visiones y debates constructivistas (especialmente en el ámbito de la escuela de Edimburgo) condujo a una progresiva revelación de las dimensiones más profundas del problema de la "realidad socialmente construida". Durante la década de 1970, la atención

se dirigió hacia la construcción social de los actores sociales analizada por Berger y Luckmann (1966); sin embargo, los constructivistas de la década de 1980 se centraron en los procesos de estructuración del contenido de la ciencia misma y no, simplemente, de la realidad externa. Desde mediados de la década de 1980 hasta 2000, cuando murió Niklas Luhmann, tuvimos una transición hacia un tipo de constructivismo más radical (y operativo) que estuvo influenciado por las teorías de sistemas o por las teorías cibernéticas y de la complejidad.

Construccionismo social: Berger y Luckmann

Como se mencionó anteriormente, el supuesto básico de la Sociología del conocimiento es que "la realidad social se construye a partir de las relaciones sociales de los actores". Sin embargo, el conocimiento no se limita al mundo de la ciencia, sino que puede buscarse en la vida cotidiana, donde los actores sociales construyen creativamente su mundo utilizando estructuras cognitivas. Esta perspectiva ha sido denominada "construccionismo social" y defiende el argumento y la idea básicos de que las ciencias sociales están interesadas en interpretar el proceso mediante el cual la realidad social es construida por los actores sociales. Además, el construccionismo social puede referirse al hecho de que los factores sociales que entran en el proceso científico transforman sociohistóricamente la naturaleza misma, pero también el curso de la ciencia.

Aunque el construccionismo social tiene una dimensión empírica, epistemológicamente, no pertenece ni al enfoque realista ni al normativo. El hecho de que la realidad social no se presente como independiente ni del hombre ni del "sujeto colectivo" (Berger y Luckmann 1966: 15), siendo los actores sociales los verdaderos creadores de la "objetividad" social, incluye este enfoque en la categoría de no-objetividad. teorías realistas (ya que la sociedad no se presenta exclusivamente como algo dado) y con fuertes tendencias de relativismo e idealismo.

En relación con el criterio de "la realidad como dependiente del sujeto" (contra el realismo), el objeto del "construccionismo social" es, por un lado, el estudio de la diversidad empírica del conocimiento (tal como se desarrolla en diferentes contextos socioculturales) y, por otro, el los modos y medios de los procesos según los cuales el conocimiento es producido o "construido" por los sujetos sociales, siempre a través de los

efectos sociales y las características sociales que existen dentro del entorno en el que los "sujetos activos" (los actores sociales) están activos (ibid. 3).

De esta manera, Berger y Luckmann logran desarrollar (1) un antirrealismo epistemológico, (2) un cuestionamiento de la verdad como correspondencia con la realidad y (3) la mediación que existe entre el significado y el conocimiento acumulado en su interior a partir de las formas de práctica y acción social. En esta relación de significado y conocimiento, el concepto de "construcción social" demuestra la condición y la contingencia siempre cambiantes en cuanto al resultado del carácter final que tomarán los significados (construcciones) colectivos. Sin embargo, a partir de los hechos, las nuevas categorías significativas que se construyen y las prácticas colectivas de los sujetos implican coincidencia, contingencia y fluidez, al mismo tiempo que se reproducen y transforman dentro de los contextos sociales específicos.

Dentro de estos marcos se ubican tanto los factores que contribuyen a la variabilidad del conocimiento como las condiciones sociales para el cambio social, que conciernen a agrupaciones sociales, como el estatus social, la clase, el género, la religión, la cultura y otras determinaciones culturales. Las diferencias individuales están sujetas a estudios sociológicos empíricos en cuanto a sus conexiones semánticas, correlaciones, causas, dinámica y forma. Esta gran variabilidad que presenta el conocimiento en la vida social corresponde a la inevitable fluidez, inestabilidad, juicio y contingencias sociales con las que las ciencias sociales tendrán que familiarizarse.

Para los constructivistas sociales, las ciencias sociales deben integrar y tomar en cuenta las proposiciones y conclusiones de la Sociología del conocimiento en relación con el giro histórico de las escuelas de pensamiento epistemológicas en la era postkuhniana de Lakatos y Feyerabend. La sociología del conocimiento con una guía constructivista va más allá del marco de validez y verdad de la epistemología, en la medida en que la investigación sociológica de la realidad centra su interés en las diferenciaciones sociales del conocimiento, intentando esclarecer las formas de institucionalización, legitimación y reproducción del conocimiento y los intereses de los sujetos/actores sociales y grupos. La confluencia y coincidencia del construccionismo social de Berger y Luckmann (sobre el carácter de la "objetividad"), que muestra puntos en común con el giro histórico poskuhniano en la teoría de la ciencia, dio como resultado el surgimiento de diversos sistemas culturales y lingüísticos como un objeto de estudio e

interpretación. De esta manera, los dos construccionistas lograron resaltar el mundo de la vida cotidiana, inicialmente interpretado en sus puntos individuales objetivos coherentes y, luego, dotado de significado, redefinido y recreado a través de la reflexión por parte de los sujetos sociales como una nueva realidad social.

Así, según el construccionismo social, ningún mundo real constituye en sí mismo una objetividad independiente del sujeto, que pueda analizarse independientemente de las sociedades que lo crearon, es decir, de los sujetos colectivos que realmente lo construyeron. Según el construccionismo social, la representación de la realidad social se limita a las características cualitativas que le otorgan los "sujetos activos", transformándola en un mundo de comunicación y significado lingüístico. Más allá de este mundo no hay otro mundo social objetivo que pueda estudiarse. Esto significa que la sociedad presenta un proceso "subjetivo" dinámico y siempre cambiante de configuración de la realidad como construcción, a través de actos conscientes internos y de atribución de significado por parte de los sujetos. La realidad objetiva, aunque construida por la acción social, se le aparece al individuo independientemente de él. El lado subjetivo existe en la conciencia del actor ya formada durante su socialización. En cierta forma, la realidad social mantiene características tanto subjetivas como "objetivas". Pero estas últimas no se refieren a términos físicos y entidades del entorno natural, sino a determinaciones institucionales y estructuras sociales que no se ven directamente afectadas por el sujeto.

Por ejemplo, las instituciones se perciben como objetivas, dadas e indiscutibles incluso cuando la gente no puede entenderlas o aceptarlas. Sin embargo, la objetividad en sí misma constituye una construcción social, al no ser un simple conjunto de significados de los sujetos que la integran. Sin embargo, para la atribución de significado es necesario vincular la relevancia semántica a la intencionalidad y fijación de objetivos de los sujetos, creadores de esta realidad objetiva. Por lo tanto, el construccionismo social de Berger y Luckmann mostró correctamente la forma en que el estudio sociológico debía ser acompañado y complementado por enfoques de tipo fenomenológico, de modo que esta combinación contribuya a la comprensión sociológica de las características del mundo objetivamente construido, dentro y desde, la perspectiva fenomenológica en los procesos conscientes internos y atribuciones de significado por parte de los sujetos.

De esta manera, Berger y Luckmann ampliaron el enfoque fenomenológico a la teoría social al tiempo que intentaban registrar, con precisión, los procesos de producción

de conocimiento. Las ideas, los valores culturales y las reglas (normas) se sitúan en el centro de la organización social, dentro de la cual todos los sujetos se socializan e interactúan. El proceso de interacción social concierne a la comunicación intersubjetiva y a la posibilidad de objetivar el significado subjetivo emitido por los "actores sociales", pero también de resaltar la dimensión semántica común a través de diferentes modos de comunicación. La acumulación de conocimientos adquiridos por el individuo a través del lenguaje y de su interacción con otros individuos crea un acervo social de conocimientos que proporciona información para todas las áreas de la vida social.

La construcción social de la realidad es posible a través de estos códigos lingüísticos semánticos, que diferencian y estandarizan las relaciones semánticas y dan contenido semántico diferente a distintas entidades y cosas sociales. En consecuencia, en el contexto de la construcción social, el lenguaje no es una simple herramienta, sino un proceso de producción creativo.

El carácter del lenguaje en el proceso de construcción de formas de realidad social atestigua la forma en que el lenguaje no refleja mecánicamente las estructuras existentes, sino que las enriquece significativamente, las transforma creando nuevas representaciones y un nuevo mundo real. Por tanto, el conocimiento que hemos adquirido sobre el mundo social no está estrictamente predeterminado sólo por influencias externas que expresan las verdades objetivas de la realidad física. Como escriben Berger y Luckmann (1966: 100), no existe una naturaleza humana biológicamente estable que determine la variabilidad de las formas socioculturales. Sólo existe naturaleza humana en el sentido de las constantes antropológicas que definen y, al mismo tiempo, permiten el desarrollo de las creaciones socioculturales del hombre. El mundo social es un resultado constructivo y performativo de la actividad humana.

Pero, ¿cómo es posible que la sociedad socialmente construida, que parece ser una creación no realista, finalmente se consolide y se vuelva objetiva como lo es la realidad física? Como escriben Berger y Luckmann (ibid. 25), aunque el concepto de significado objetivo se limita al contexto histórico-social de este mundo construido (es decir, es relativo), en el proceso las formas fluidas de la realidad adquieren características de estabilidad a través de la socialización y reproducción de estructuras, instituciones y significados. A través de la socialización se logra la realidad objetiva, así como el reconocimiento y aceptación de estructuras y significados comunes que, simultáneamente,

crean condiciones comunes de convivencia y cohesión social. De esta manera, las relaciones sociales se estabilizan sin necesariamente constituir patrones de acción establecidos (porque están en constante reconstrucción). De modo que la mayor inestabilidad social se refiere a los procesos de reconstrucción, mientras que la estabilidad social está vinculada al proceso continuo de socialización (ibid. 125). Además, a través de los procesos de objetivación, socialización, institucionalización y legitimación, la sociedad promueve un mundo simbólico y mantiene las características de la realidad objetiva.

La institucionalización tiene como mecanismo la estandarización mutua o normalización de las acciones realizadas por los individuos en su vida diaria y, derivado de esta posibilidad, crea instituciones que preservan las ideas originales objetivadas. La legitimación viene después de solidificar la institucionalización, que es el proceso que hace que estas ideas sean correctas y legítimas en el futuro. En una sociedad donde la institucionalización es completa, todos los problemas y todas las soluciones a los problemas sociales están socialmente objetivados y todos los actos sociales están institucionalizados. La institucionalización no es un proceso irreversible a pesar de que las instituciones, desde el momento de su formación, tienen como principal característica la tendencia a estabilizarse y perpetuarse en el futuro. Pues bien, uno de los propósitos del construccionismo social, más allá del análisis de las construcciones sociales, fue y sigue siendo la crítica interpretativa de las estructuras sociales, las instituciones y todo tipo de legitimación ideológica que consolide o transforme las sociedades.

Sin embargo, debemos señalar que ni Berger y Luckmann ni Karl Mannheim lograron conciliar y cerrar la brecha entre la sociología del conocimiento (que explica las ideas en función de su contexto social) y la epistemología (que explica en detalle los procedimientos para la validación/validez de las ideas). propuestas - validez y credibilidad). Aunque los construccionistas intentaron lograr esta reconciliación, lo hicieron excluyendo las ciencias naturales de sus análisis y, en lugar de intentar resolver la brecha insalvable con la epistemología, simplemente la rechazaron porque creían que la filosofía no tenía ningún propósito en la sociología del conocimiento. Como escriben Berger y Luckmann (1967:15), incluir cuestiones epistemológicas en las cuestiones sobre la validez del conocimiento sociológico es como intentar empujar un coche en el que uno está sentado.

Dado que los construccionistas han abandonado la necesidad de criterios epistemológicos universales, son igualmente indiferentes cuando se trata de distinguir verdad y falsedad, así como de establecer cualquier técnica o método para el juicio de valor de afirmaciones en competencia o controvertidas. En cambio, se basan en los estándares epistemológicos, limitaciones, trampas y callejones sin salida de sus propias disciplinas (principalmente la sociología y la psicología) para afirmar y asegurar la autoridad legítima de sus ideas y los argumentos sociológicamente reduccionistas de las ideas de aquellos que estudian. El resultado es que la mayoría de los construccionistas están atrapados entre un relativismo lingüístico insostenible y una sociología fenomenológica idealista. Esto significa que todos los construccionistas, como Berger y Luckmann, tuvieron que suspender permanentemente las cuestiones relativas al valor de sus propias ideas y las que estudian o insistir, dogmáticamente, en que sus propias ideas son epistémicamente mejores y que las que estudian equivalen a simples construcciones míticas o ideológicas. De cualquier manera, casi todos los construccionistas sociales (junto con los constructivistas, como veremos) han guardado silencio sobre la cuestión de cómo podríamos evaluar, juzgar y establecer de manera más razonable, justa, compasiva y sistemática el valor intelectual de afirmaciones antagónicas o ideas contrarias.

En el nivel ontológico, según el proyecto construccionista de Berger y Luckmann, como vimos, la sociedad da forma a los individuos que constituyen la sociedad y la sociedad y, por otra parte, produce a los individuos, que producen la sociedad, en una dialéctica continua. En su artículo, Berger y Pullberg (1966: 62) ignoran el carácter autoexistente e independiente de la estructura social porque es sólo la actividad humana la que puede producirla. Pero, una vez creada la estructura, el individuo la encuentra a la vez como una facticidad extraña y como un instrumento coercitivo. La estructura está ahí, impermeable a los deseos del individuo que no sea él mismo (ibid. 63). Lo que los construccionistas sociales quieren es hacer justicia a los aspectos subjetivos e intencionales de la vida social y a la externalidad y el poder coercitivo de los hechos sociales (Bhaskar 1998: 35). En otras palabras, querían evitar al mismo tiempo tanto el voluntarismo de Weber como el reificacionismo de Durkheim. Aunque están de acuerdo con la independencia funcional de Durkheim de los sistemas, instituciones y prácticas sociales, las ven como objetivaciones. Según ellos, la objetivación es el proceso por el cual la subjetividad humana se encarna en productos que están disponibles para uno mismo y para sus semejantes como elementos de un mundo común (Berger y Pullberg

1966: 60). Por lo tanto, los idiomas, las instituciones sociopolíticas y las normas culturales y éticas son encarnaciones de la subjetividad humana y cualquier individuo, que no las vea como tales, está objetivado (ibid. 61). Entonces, según Berger y sus asociados, la sociedad es una objetivación o exteriorización del ser humano.

Como señala Bhaskar (ibid. 36), este modelo construccionista de reproducción dialéctica de la sociedad es totalmente engañoso. Por un lado, fomenta un idealismo voluntarista con respecto a nuestra comprensión de las estructuras sociales y, por otro lado, promueve un determinismo mecanicista con respecto a nuestra comprensión de los seres humanos. Al tratar de evitar los errores de la ontología social weberiana y durkheimiana, Berger sólo logra combinarlos. La pregunta es: ¿pueden dos errores convertirse en algo bueno? La respuesta es que la realidad social no constituye dos momentos de un mismo proceso (dialéctico). Más bien, tanto la sociedad como los agentes se refieren analíticamente, como ha argumentado Margaret Archer en su *modelo morfogenético*, a diferentes tipos de cosas. Por supuesto, Berger, Luckmann y Pullberg tienen razón al pensar que la sociedad ni siquiera existiría sin la actividad humana, pero no es correcto decir que los agentes crean la sociedad, sino que los seres humanos o agentes colectivos reproducen y transforman la sociedad. Esto significa que, si la sociedad moderna preexiste, entonces la acción humana (praxis) sólo puede modificarla, pero al mismo tiempo la actividad humana presupone la existencia previa de formas sociales.

Constructivismo Social y Científico: David Bloor, Barry Barnes y Bruno Latour

Las direcciones de la investigación social en ciencia cambiaron dramáticamente durante la década de 1960, siguiendo los caminos trazados principalmente por Kuhn, Feyerabend, Lakatos y Laudan sobre los efectos decisivos de la dinámica histórica y social en la formación del conocimiento y la producción del trabajo científico. El estudio del conocimiento científico pasó a incluirse en el marco de las formas históricas, sociales y lingüísticas. Esta eliminación de la exclusión de la perspectiva sociológica de la investigación sobre la actividad científica, tal vez, debería atribuirse de manera más general a la influencia del marxismo y al clima posmoderno en los estudios culturales.

Una visión constructivista más "extrema" y dinámica se encuentra en el "constructivismo científico", que se diferencia del construccionismo social en el poder con el que describe y analiza no sólo la construcción social de la realidad, sino la construcción social de la ciencia misma que produce esta. Una posición dominante y destacada en esta corriente epistemológica la ocupa la Escuela de Edimburgo (basada en el "Hard Program of Science Studies" de la Universidad del mismo nombre), con sus representantes más conocidos, los profesores David Bloor (1979/1991), Barry Barnes (1974, 1982) y Karin Knorr Cetina (1981, 1983, 1984, 1993).

Lo que la Escuela desarrolló, principalmente, es la confianza de los epistemólogos en la idoneidad de la teoría social para describir e interpretar tanto el producto del trabajo científico, como los procesos que contribuyen a su desarrollo. La base de esta creencia radica, precisamente, en la idea de construcción social y construcción del acontecimiento científico, es decir, en su recepción a través del prisma de la investigación social. Como resultado, las cuestiones epistemológicas y las delimitaciones/términos cognitivos ya no fueron establecidos y analizados por la Filosofía, sino por la Sociología.

Dentro de las tres dimensiones de esta perspectiva, todos los representantes de la escuela intentaron un estudio empírico y teórico integrado de los mecanismos causales (a través del llamado "programa fuerte"), ya sea en el nivel de acción social o en el nivel de significados y discursos que producen conocimiento dentro de un colectivo social. La facticidad científica, para la escuela, era considerada como un tipo de intervención de la realidad y de invención que sólo podía entenderse en términos de producción social. La ciencia, como escribe Knorr (1984), es menos descriptiva y más "constructiva" porque los datos y la información científicos son construcciones que llevan la marca de su construcción ocasional, aleatoria y utilitaria y no pueden entenderse sin un análisis de su construcción.

El concepto de utilidad estructural es muy evidente en las investigaciones de Barry Barnes (1977, 1979), quien desarrolló dentro de la misma Escuela la "teoría de los intereses", que intenta interpretar la "cultura científica" a partir de los intereses que se desarrollan en las clases de científicos. Esta teoría estuvo definitivamente influenciada por el análisis marxista, que atribuye relaciones causales entre los intereses de grupos sociales específicos y la formación política más general. Sin embargo, el alcance de la teoría del interés no se limitó a los estrechos intereses de clase manifestados en los grupos

de la comunidad científica, sino que se extendió a un marco más general de actividades sociales como la economía, la cultura y la religión. Una cuestión estudiada fue el programa controvertido de la “frenología” en el Edimburgo de finales del siglo XVIII. Los resultados de este estudio fueron que el grupo que apoyaba la rama (especialidad) de la frenología representaba los intereses de una burguesía en ascenso, mientras que los que se oponían representaban a la clase dominante tradicional (Shapin 1975, 1979). También los estudios sobre frenología identificaron que los representantes de los grupos opuestos diferían en edad, política e incluso religión. Los partidarios de la frenología eran más jóvenes, provenían de clases económicas pequeñas y medianas y apoyaban puntos de vista políticos radicales, mientras que sus oponentes eran partidarios/seguidores conservadores de la teología natural y pertenecían a la Alta Iglesia de Inglaterra.

Otro conflicto del siglo XX estudiado por la escuela de Edimburgo fue el de la ciencia de la Biología. En él se enfrentaron con extrema violencia y con muchas empatías personales los seguidores de la Biometría (es decir, la aplicación de métodos estadísticos a la Biología, que afirmaban que la evolución avanza a pasos lentos pero continuos), por un lado, y, por el otro, los defensores del mendelismo (que apostaban por la evolución discontinua propuesta por G. Mendel). Lo significativo e interesante para las opiniones constructivistas fue que ambos grupos tenían acceso a los mismos datos experimentales y provenían de una tradición científica común. Sin embargo, sus diferencias fueron identificadas por las investigaciones sociológicas en las perspectivas que cada grupo reservaba para la ciencia de la Biología. En concreto, el primer grupo favorecía los programas eugenésicos y sus posiciones correspondían al espíritu reformista de las clases medias de la época. Por el contrario, los mendelianos representaban las tendencias sociales más conservadoras, que expresaban su preocupación por lo que creían los defensores de la biometría, lo que resultó en una confrontación general de puntos de vista opuestos (Mackenzie y Barnes 1979).

Sin embargo, esta rivalidad y confrontación bélica preocupó a los propios constructivistas de Edimburgo, lo que resultó en el desarrollo de algunos enfoques alternativos en la misma dirección: el primero de ellos provino del propio B. Barnes, quien desplazó su interés de la teoría de los intereses a la teoría de las responsabilidades, recuperando una idea anterior del filósofo Andrew Child (1941). Child utilizó el concepto de responsabilidad para centrar el esfuerzo del análisis social empírico en la ideología en torno a la cual se organiza un grupo social (Dant 1991; Scott 1988).

Pero veamos más brevemente los argumentos del llamado "poderoso programa" de la Sociología del conocimiento: (A) Cada aspecto de la empresa "ciencia" sólo puede entenderse dentro del contexto social y cultural específico al que se refiere. (B) Incluso las leyes naturales son construcciones sociales. (C) Las teorías científicas tienen el mismo valor que los "textos" y las "historias" presentadas, respectivamente, en diferentes espacios. (D) Debido a que los hechos supuestos no facilitan ningún juicio significativo sobre los resultados científicos, la verdad de las proposiciones formuladas no se juzga de manera concluyente dentro de la "ciencia". (E) Puesto que no puede haber una ciencia objetiva, es especialmente importante aceptar algunos objetivos explícitos de una "ciencia emancipadora" en el proceso de investigación científica".

Los enfoques que adoptan las afirmaciones anteriores a menudo amplían estos argumentos y reclaman su aceptación, también para juicios relacionados con teorías científicas físicas, que, en esencia, dependen exclusivamente de determinaciones y factores sociales. En este punto, la nueva Sociología del conocimiento, por un lado, se diferencia de sus orígenes tradicionales (que limitan su intervención en las ciencias sociales), por otro, se encuentra en directa oposición y yuxtaposición con la metodología científica física. Estas proposiciones, según muchos científicos naturales, son comprobadas (son extremadamente problemáticas) en términos de su contenido empírico y, en consecuencia, en términos de su poder científico, principalmente porque están formuladas de tal manera que no permiten una explicación racional y empírica.

Sin embargo, el argumento del "programa fuerte" de la Sociología del conocimiento se reduce al hecho de que no puede haber estándares independientes (extraculturales) de racionalidad, pero tampoco puede existir la distinción entre formas neutrales de racionalidad y formas irracionales, esto es, las creencias se mantienen. Una posición que absolutiza el relativismo epistemológico similar al que encontramos en el segundo capítulo cuando analizamos los "juegos de lenguaje" y las "formas de vida" en la obra de Wittgenstein y más tarde de Winch. Se trata de la conexión entre influencias y prácticas sociolingüísticas que se expresan a través de grupos (culturas) socioculturales específicos y, en esencia, avanzan en un estudio sociológico de las formas de conocimiento que se desarrollan tanto en las ciencias sociales como en las naturales. Los "juegos de lenguaje" son un punto enfático para hablar del lenguaje como parte de una actividad o una forma de vida, afirmando el carácter fundamentalmente social y

pragmático del pensamiento y el conocimiento humanos, cuando la perspectiva de la ciencia gira hacia el significado social.

En este punto se puede distinguir un parentesco entre la filosofía analítica lingüística madura de Wittgenstein y, especialmente, la perspectiva sociológica de Winch con el concepto de comprensión y práctica social, tal como los utilizaban muchos sociólogos. Podríamos decir que, en general, estos enfoques resaltan aspectos del conocimiento científico que se derivan del carácter de la ciencia exclusivamente como actividad histórica y socialmente determinada. Además, la absolutización del dualismo metodológico limita las posibilidades de aplicación de propuestas metodológicas sintéticas en las ciencias sociales, mientras que, a través de un relativismo cultural extremo, se puede ver la admisión de una incompatibilidad intercultural, es decir, un relativismo que impide la comparación de diferentes valores culturales.

En conexión de la corriente mencionada de la escuela hermenéutica con el "programa de poder" de la Sociología del conocimiento, la ciencia no se basa en un conjunto de estándares y postulados universales que aseguren conclusiones válidas, independientemente de los diferentes estándares de valores y rasgos culturales, ni puede garantizar una comunicación fluida entre la razón y la experiencia. Al negar la "razón universal", las propias metodologías científicas son parte de una forma específica de expresión cultural, que no es despectiva del concepto mismo de ciencia. Por el contrario, el empirismo de la ciencia tiene que ver con el acercamiento a una realidad constituida por sus creadores y los fenómenos culturales específicos, que son examinados como fenómenos empíricos.

La dimensión de la experiencia se entiende aquí en términos de justificar el surgimiento de formas de cultura, que incluyen la ciencia, y no en términos de adherirse a una orientación racionalista o naturalista neutral. El peso dado al contenido conceptual de la ciencia concierne, en este caso, al conocimiento que está determinado por las propias personas y emerge en cualquier sistema de creencias colectivamente aceptado. Algo que cuestiona la línea divisoria entre la aceptación o reconocimiento de un conocimiento creado y, por extensión, contratado por los sujetos y un conocimiento objetivo e independiente de creencias subjetivas. A nivel metodológico, con la propuesta de una explicación científica sociológica del conocimiento, se avanza en la postura de someter

la justificación racional y la validez cognitiva a una confiabilidad entendida contractualmente.

En conclusión, el "poderoso programa" de una explicación científica sociológica del conocimiento desplaza el interés epistemológico de la ciencia hacia las siempre poderosas instituciones convencionalistas y supuestos axiomáticos de la actividad científica, que pueden controlar y así asegurar la confiabilidad de los "paradigmas" propuestos. Finalmente, el control sociológico incluye tanto la determinación del propio conocimiento científico, según los modelos sociales que se derivan de las estructuras sociales existentes, como los juicios sobre la racionalidad de las creencias que pretenden validez racional y confiabilidad científica.

En particular, el "poderoso programa de sociología del conocimiento" de David Bloor y Barry Barnes propone principios metodológicos específicos para comprender la ciencia en lugar de una explicación epistemológica. Su principal objeción al programa epistemológico consiste en que la evaluación del trabajo científico y del conocimiento que produce (creencias, opiniones) no debe basarse en su verdad o falsedad y en su racionalidad o irracionalidad. En cambio, creen que la explicación científica debería ser simétrica en cuanto a la distribución social de opiniones verdaderas y falsas y los factores racionales e irracionales que influyen en ellas.

Escuela de Edimburgo: del relativismo a un convencionalismo pospositivista

En esta parte discutiremos un poco los fundamentos del relativismo constructivista expresados en los trabajos de la Escuela de Edimburgo (David Bloor, Barry Barnes, Steven Shapin). Los representantes de la escuela renuncian a cualquier posibilidad de reunir y sintetizar teorías normativas para la evaluación racional de los datos científicos. Sostienen que el enfoque científico del conocimiento científico debe ser sociológico y relativista. Como enfoque relativista, la escuela de Edimburgo trata y gestiona todas las creencias por igual en términos de las causas de su credibilidad, es decir, independientemente de si una creencia se considera verdadera o falsa, racional o irracional. El programa de Edimburgo desplazó por completo el interés metodológico de las cuestiones sobre la validez del conocimiento a cuestiones sobre cómo los creyentes,

independientemente de su verdad o falsedad, su racionalidad o irracionalidad, obtienen credibilidad.

Sin embargo, el constructivismo científico se diferencia de otros enfoques relativistas tradicionales porque considera que todas las cuestiones de racionalidad o irracionalidad, falsedad o verdad de los creyentes deben simplemente ponerse bajo el prisma de las condiciones sociales que les dieron origen. Sabiendo que desde un punto de vista formal las formulaciones epistemológicas del relativismo caen en paradojas lógicas, los propios constructivistas comenzaron a afirmar que su propia versión relativista es una técnica metodológica y no, una posición epistemológica.

Según su relativismo metodológico, al explicar el conocimiento científico, no existe una diferencia defendible entre validez y credibilidad del conocimiento. Los criterios de validez son meros acuerdos locales y determinados contractualmente. El conocimiento válido es aquel que está normalizado dentro de un contexto social, aquel que es confiable según modelos sociales institucionalizados y cambiantes. Partiendo de la identificación reduccionista de justificación racional y credibilidad convencional, se llega a la proposición metodológica de que todos los creyentes deben ser explicados "simétricamente" en términos de sus causas de credibilidad, es decir, explicados de la misma manera independientemente de diferencias epistémicas.

Los constructivistas no distinguen entre creencias racionales e irracionales (racionalidad crítica), sino en cómo son local y socialmente aceptables. Debido a que creen que no existen normas de racionalidad que estén por encima de las convenciones y diferencias culturales, no considera a los creyentes racionales e irracionales como dos categorías separadas y cualitativamente diferentes (Barnes y Bloor 1982: 28). Las proposiciones, creencias e ideas que pueden justificarse no son universales en su aceptación, sino que sólo tienen una credibilidad parcial y local.

Por esta razón los constructivistas (Barnes 1976: 3-4) propusieron cuatro principios que funcionarían como pilares fundamentales de explicación válida y confiable para todo tipo de conocimiento, desde las ciencias naturales hasta las matemáticas y la lógica. Los principios son:

(1) Causalidad, que establece que la explicación de las creencias científicas debe ser causal, como ocurre con la explicación en todas las ciencias. Debe descubrir las leyes que

conectan las verdades con las condiciones necesarias y suficientes para la determinación del conocimiento. Como por ejemplo "la estructura social" y los "intereses sociales" que influyen en los creyentes.

(2) Imparcialidad, que establece que una explicación científica de las creencias debe ser neutral en cuanto a su racionalidad e irracionalidad. Tanto los racionales como los irracionales, los verdaderos y los falsos creyentes son objetos de explicación sociológica, que no debe aceptar acríticamente lo aceptado por el conocimiento científico dominante.

(3) Simetría, que dicta que todo tipo de creencias (verdaderas y falsas) deben explicarse de la misma manera. Este principio formó el núcleo duro del programa y definió la base de su relativismo metodológico. Aunque los datos se produzcan por las mismas causas (primer principio), el conocimiento científico debe explicarse de la misma manera, es decir, la explicación debe ser simétrica. Por tanto, se rechaza cualquier forma de explicación y evaluación normativa.

(4) Reflexividad, que afirma que el "poderoso programa" de Edimburgo es capaz de aplicar su marco explicativo a sí mismo como una fuente de conocimiento entre otras.

Concluyendo, vemos que la explicación sociológica del conocimiento fue sugerida por Barry Barnes como causal, imparcial, simétrica y reflexiva para todas las creencias sin restricción de su condición epistémica. También entendemos que estos postulados están atravesados e intercalados por algunos presupuestos filosóficos directamente relacionados con el positivismo, como por ejemplo la identificación de racionalidad con imparcialidad y neutralidad valorativa. Así pues, parece que el Programa Fuerte representa una versión extrema de un racionalismo pospositivista, justo después de su crisis y colapso. Pero, si bien este relativismo sociológico niega o rechaza la identificación positivista antes mencionada, al mismo tiempo conserva los presupuestos filosóficos fundamentales que dieron origen a su crisis. Por tanto, surge una pregunta seria: ¿es posible que estos presupuestos filosóficos hagan del "Programa Fuerte" una nueva versión del positivismo sociológico de tipo durkheimiano?

Aunque la escuela de Edimburgo acepta que se deben sustituir los criterios racionales para la explicación del conocimiento (que se basan en la validez), es en este punto cuando empiezan a emerger las dudosas premisas del propio Programa Fuerte. Parece que el programa de la "sociología del conocimiento" es una encarnación y un

reflejo de las condiciones de una visión compatible de sabor positivista, cuya fuerte influencia comenzó con el giro epistemológico de Thomas Kuhn. Esto no es más que la visión convencional de que, según los verdaderos estándares epistémicos, sólo las convenciones entre grupos científicos tienen valor y deben usarse para evaluar teorías y creencias científicas. Esta posición lleva a la conclusión de que, a la hora de juzgar la fiabilidad de un conjunto de creencias científicas, los criterios utilizados están necesariamente relativizados.

Así, el enfoque relativista y antiepistemológico de la escuela de Edimburgo parece ser una extensión del convencionalismo pospositivista que ya ha alcanzado el rechazo del fundacionalismo empirista que caracterizó las primeras versiones fenomenistas del positivismo. Contra el fundacionalismo empirista, Bloor y Barnes postulan, por un lado, el relativismo epistemológico convencional (la validez es aceptación y convención social) y, por otro lado, el relativismo social, que es un producto del mismo (los estándares de validez varían de una sociedad a otra y no hay una base socialmente neutral para su justificación). Sin embargo, a diferencia del viejo positivismo, rechazan la idea de una "observación teórica neutral" con el argumento de que esto presupone la posibilidad de un lenguaje y una experiencia/percepciones teóricamente neutrales (Barnes 1974: cap. 1). Por esta razón proponen reemplazar el "lenguaje neutral" (que ve el conocimiento como una creencia verdadera justificada) por un grupo de individuos que aceptan como conocimiento todo lo que una comunidad científica local adopta colectivamente como conocimiento, de acuerdo con un consenso social. Pero este constructorista social de la escuela de Edimburgo, en contraste con la fenomenología de los constructoristas, sostiene que los criterios de justificación deben explicarse de manera positivista en relación con su aceptación por parte de una comunidad y un grupo local.

La conclusión es que, para los constructivistas, la observación científica se reduce no a los datos de los sentidos sino a los "datos sociales", es decir, a las convenciones públicas de una comunidad y grupo local. Verdadero y válido es lo que las convenciones sociales establecen y verifican positivamente como tal. Y, así como el empirismo tradicional confunde la causalidad de las conjunciones constantes y regularidades con la justificación, el constructivismo sociológico confunde la aceptación, el acuerdo y la convención con la justificación.

El programa fuerte y sus problemas normativos, explicativos y metodológicos

Aunque el Programa Fuerte se presentó como una nueva propuesta de antiepistemología sociológica, descubrimos que, en cambio, está imbuido y lleno de supuestos epistemológicos y supuestos problemáticos. Parece que todo el programa no puede encontrar una vía de escape ni ver luz al final del largo túnel del conocimiento científico. Su acumulación de problemas epistemológicos, lógicos y metodológicos es tan grande y sin salida que no muestra ninguna vía de escape alternativa.

Como hemos tratado de demostrar en los párrafos anteriores, el “poderoso programa” de Edimburgo reproduce un modelo convencional de epistemología que tiene su base en una lógica y una metodología positivistas que no propone ni ofrece un enfoque científico alternativo a este modelo. Esto se debe a que el constructivismo sigue comprometido con el principio de rigor y certeza de una ciencia “positiva”. Los sociólogos de Edimburgo, al hacer pretensiones de científicismo para su programa, se sienten obligados a emular las reglas metodológicas de una ciencia natural “exacta”, en lugar de perseguir una propuesta metodológica alternativa. No es casualidad que el propio Bloor, en su libro *Knowledge and Social Imagery* (1976), identifique el método de la sociología del conocimiento con el de las ciencias empíricas y observe: “La búsqueda de las leyes y las teorías en la sociología de la ciencia es absolutamente idéntica en su procedimiento a la de cualquier otra ciencia. Esto significa que deben hallarse los siguientes pasos. La investigación empírica localizará eventos típicos y recurrentes. Entonces se debe inventar una teoría para explicar la regularidad empírica. Esto formulará un principio general o invocará un modelo para dar cuenta de los hechos. Por tanto, se proporcionará un lenguaje con el que hablar de ellos y poder agudizar la percepción de los hechos mismos” (Bloor 1976: 21).

También al final de su libro, Bloor agrega: “A lo largo del argumento he dado por hecho lo que creo que es el punto de vista de la mayor parte de la ciencia contemporánea. La ciencia principal es causal, teórica, de valor neutral, a menudo reduccionista, hasta cierto punto empiricista y, en última instancia, materialista como en común sentido. Esto quiere decir que se opone a la teleología, el antropomorfismo y lo que es trascendente. La estrategia general ha sido vincular las ciencias sociales, lo más cerca posible con los métodos de otras ciencias empíricas” (Bloor 1976: 157).

Por supuesto, los problemas del constructivismo científico no terminan aquí. En primer lugar, la neutralidad metodológica y la exclusión de cualquier característica normativa, para garantizar el carácter "científico" de la explicación, envuelve al programa en una lógica paradójica. Si bien la escuela de Edimburgo acepta el principio de una explicación normativa diferenciada, al mismo tiempo lo rechaza. Barnes compara la evaluación diferencial de los creyentes con un hábito vano e inútil y señala que, "sin duda continuaremos evaluando las creencias de manera diferencial, pero se debe reconocer que tales evaluaciones no tienen relevancia para la tarea de la explicación sociológica. Como principio metodológico, no debemos permitir que nuestra evaluación de las creencias determine qué forma de explicación sociológica proponemos para explicarlas" (Barnes 1977: 25).

De hecho, toda la discusión sobre la neutralidad por parte de Bloor y Barnes es paradójica porque simultáneamente exige y pide neutralidad evaluativa y, al mismo tiempo, identifica "intereses sociales" entre las causas que determinan el conocimiento científico. De este modo, el programa carece de la legitimidad explicativa que dice tener.

Surgen problemas individuales respecto del concepto de causalidad social (o causalismo), que es uno de los principios del constructivismo. La causalidad en el "Programa Fuerte" se estructura de acuerdo con el modelo empiricista de Hume en lo que las causas son simplemente regularidades causales y conjunciones constantes. Por supuesto, Bloor y Barnes no intentan analizar en profundidad los mecanismos o estructuras causales que determinan socialmente el conocimiento científico.

La explicación de la relación entre el conocimiento y las condiciones sociales (determinaciones) del conocimiento sería más correcta y válida, si se basara en un modelo holístico en lugar de causalmente aleatorio. Porque el conocimiento no es un resultado causal "a posteriori", sino un producto inherentemente social con profundas raíces en las estructuras y mecanismos de producción de significados, símbolos y acciones en la sociedad.

Esto conduce a otro problema explicativo más: si bien el programa de Edimburgo dio gran importancia a las condiciones sociales y a la dinámica del conocimiento, como los "intereses", el programa dejó de lado lo que la escuela poskuhniana había trabajado arduamente para construir, a saber, la interpretación del cambio científico. La explicación del cambio científico, a diferencia de la explicación de cualquier fenómeno de cambio

simple, requiere la evaluación normativa del conocimiento pasado por parte de los sociólogos de la ciencia actuales y modernos. En otras palabras, un modelo para explicar la historia de la ciencia debe, entre otras cosas, representar las creencias de los científicos del pasado y evaluar el valor de una teoría.

La Escuela de Edimburgo presentó su enfoque como un programa antiepistemológico de conocimiento científico, pero nosotros, por el contrario, intentamos mostrar que tiene supuestos epistemológicos profundos y supuestos relacionados con el positivismo y el convencionalismo. De esta manera perciben que la ciencia está arraigada en principios metodológicos estrictos, neutrales en cuanto a valores, causales, empiristas y positivistas. Al mismo tiempo, el programa tiene problemas y debilidades explicativos y está regido por paradojas y callejones sin salida metodológicos. Entre ellas, se encuentra la función metodológica y lógica de la causalidad que utiliza para explicar el carácter social del conocimiento científico, pero la idea que tiene de las causas se basa en eventos y conjunciones aleatorias. Además, el relativismo del programa, que se expresa en el principio de simetría en la evaluación de lo racional/verdadero y lo irracional/falso, apoya la credibilidad científica y provoca posiciones autorrefutables e inconsistentes en el propio programa.

Constructivismo en el laboratorio: Latour y Woolgar

Aún más radical es la estrategia antiepistemológica seguida por los programas de la dirección del constructivismo social, propuestos por Bruno Latour y Steve Woolgar, así como por Karin Knorr-Cetina. Los constructivistas sociales propusieron un nuevo tipo de investigación empírica sobre la ciencia y la producción de conocimiento que denominan "estudios de laboratorio". Los constructivistas, como un nuevo tipo de etnógrafos (podríamos llamarlos "etnógrafos de laboratorio"), eligieron como campo de análisis la producción "local" de conocimiento científico en el laboratorio. Siguiendo un tipo de etnometodología posmoderna, Latour y Woolgar creían que el área del laboratorio podía ser tratada por el científico social como si fuera una institución y un espacio de otra cultura. A través del "estudio antropológico" de las prácticas cotidianas de laboratorio, intentaron mostrar la forma en que las condiciones reales cotidianas de la práctica de laboratorio se transforman en proposiciones y hechos para el conocimiento científico. Intentaron comprender cómo, en este espacio cerrado del laboratorio que podría parecerse a la selva

amazónica, los hechos científicos y las entidades/objetos teóricos de la ciencia se construyen a través de prácticas de laboratorio selectivas, aleatorias, pero también socialmente determinadas, como negociaciones y discusiones entre los científicos.

Su supuesto fundamental y punto de partida metodológico es que los hechos científicos se crean cada vez como hechos reales mediante la aceptación de una proposición que sigue ciertos resultados experimentales, mediciones, desacuerdos y negociaciones. Las diversas prácticas científicas, sociales y simbólicas son las que construyen la realidad que estudia la ciencia (Latour y Woolgar 1986: 180).

Pero, vamos a poner las cosas en orden cronológico. Bruno Latour recibió una beca Fulbright en 1975 y, junto con el sociólogo británico Steve Woolgar, realizó una investigación etnográfica en el Instituto Salk de La Jolla, California. Los resultados de esta investigación fueron publicados en su libro *La vida en el laboratorio: la construcción social de hechos científicos* (1979). Fue un proyecto pionero que llegó a sacudir los cimientos de la filosofía de la ciencia en la forma en que se percibe ésta. Siguiendo a los científicos paso a paso y observando la práctica real en el laboratorio, Latour y Woolgar demostraron que la ciencia no es una búsqueda objetiva pura e "inocente" de hechos estables e inmutables, sino que funciona en un entorno construido y artificial donde los hechos son ellos mismos construidos socialmente. Además, Latour desarrolló este tema en dos libros posteriores: *La ciencia en acción* (1987) y *La pasteurización de Francia* (1988), obras que ofrecen reconstrucciones sociales, "políticas" e históricas de los descubrimientos científicos como una manera de entender la producción del conocimiento científico. El argumento de Latour, en esta trilogía de obras sobre ciencia, es que la ciencia y la sociedad son co-creaciones: ninguna podría ser lo que es sin la intervención de la otra.

Trabajando y observando incesantemente en los laboratorios, Latour analizó minuciosamente, como "etnometodólogo-antropólogo de científicos", la actividad investigadora y experimental de los científicos tal como operan "en el aquí y ahora" en sus laboratorios y no como los registra a posteriori la Historia de la Ciencia. La presentación de Latour en sociología de la ciencia no pretendía estudiar el descubrimiento y la evaluación a posteriori de los logros tecnocientíficos, como lo hace un historiador, sino registrar los procesos científicos dentro de los laboratorios (discusiones, desacuerdos, omisiones) que dan sentido y existencia a las nuevas creaciones científicas.

Mediante esta observación, Latour constató que en los laboratorios científicos no existía una imagen idílica de armonía y acuerdo entre los científicos, sino la existencia y manifestación de muchas rivalidades e intereses. Estas rivalidades tuvieron una variedad de causas y formas que tenían su base en la retórica, la psicología y también el interés profesional. Para Latour, los descubrimientos científicos eclosionan y nacen en el laboratorio a través de observaciones, desacuerdos, hipótesis, experimentos, posibilidades, intereses y críticas. Cuando se completa este ciclo de interacción, aparece la certeza de causa y efecto y el acontecimiento se vuelve real y se presenta como objetividad científica. Esto nos da la posibilidad de comprender que la ciencia nunca tuvo la identidad global que epistemólogos y filósofos quisieron darle, porque en última instancia lo que existe son sólo prácticas científicas locales, significados y opiniones de científicos que están en constante cambio. Latour se niega a seguir la tradición epistemológica que investiga la validez y confiabilidad del conocimiento sobre la base de la racionalidad e irracionalidad de los criterios científicos, porque sabe que lo que tiene características fundamentales en la construcción del conocimiento es el carácter artificial del laboratorio y de los datos científicos.

Para Latour, el laboratorio es un lugar completamente artificial para el descubrimiento de cosas como, por ejemplo, endorfinas, morfina o naxolona (Latour 1987). Aunque hoy en día la endorfina es un tema predominante en biología, Latour la vio emerger del laboratorio como un nuevo descubrimiento y un tema científico muy debatido en la década de 1970. Aunque el laboratorio no es un lugar natural de investigación (mar, selva, desierto) donde los científicos pueden hacer observaciones, experimentos y descubrir nuevos hechos, es un lugar cerrado y construido dentro de un determinado espacio físico y simbólico que pertenece a un entorno institucional determinado. Sin embargo, la mayoría de los historiadores y filósofos de la ciencia nunca, siempre creyeron que este lugar artificial de investigación y experimentos sea capaz de ejecutar ciertas reconstrucciones artificiales estableciendo hechos universales que supuestamente perpetúan la ciencia, el progreso humano y la modernidad.

Exactamente esta suposición, piensa Latour (1983), nos permite pensar en una contradicción admirable: mientras los científicos buscan alcanzar la objetividad, ésta ya ha sido fabricada por una mezcla de objetos físicos, política, psicología, errores, retórica, comunicación y intereses. Esta idea expresada por Latour (Latour y Woolgar 1986: 64-5), revela un problema filosófico importante que no ha sido ampliamente discutido en

epistemología: ¿cómo llegamos a la verdad científica en un entorno fabricado y cerrado mediante el uso de dispositivos de inscripción y la reconstrucción. La paradoja implica el hecho de que para responder a tal pregunta necesitamos un lugar fijo, como un laboratorio, para observar la práctica científica, pero en este caso los laboratorios son el lugar donde tienen lugar las reconstrucciones artificiales. Esto nos lleva a otra pregunta: ¿qué se fabrica o fabrica y qué es cierto en los experimentos y descubrimientos científicos?

Latour evita responder epistemológicamente a estas preguntas y, en cambio, aboga por un análisis de las prácticas científicas. Latour se dio cuenta de que este gran misterio sólo puede estudiarse empíricamente. Es decir, prefiere analizar la "ciencia que se está haciendo y no la ciencia que se está haciendo" (la ciencia que se está haciendo y no la ciencia hecha). Para Latour (1986: cap.4; 1987: 64-7), la historia y la filosofía de la ciencia no pueden explicar cómo, por ejemplo, en pocas horas los científicos pasaron del: "es endorfina, pero no estamos seguros" al "sí, son endorfinas, ya es un hecho". Latour aboga por una "antropología de la ciencia" que observe empíricamente a los científicos en su campo del laboratorio, pasando tiempo con ellos para comprender cómo un hecho científico surgió de la incertidumbre.

Aunque la proposición empírica o método de Latour no sigue una gran metateoría o narrativa, para Latour varias cosas como inscripciones de dispositivos, informes y diálogos que parecen minúsculos y sin importancia son la acumulación de lo que sucede en el laboratorio. El antropólogo de la ciencia, para Latour, debe observar la forma en que, por ejemplo, "las cobayas" responden a las inyecciones y los científicos responden al mismo tiempo a los resultados que tienen. Esta fusión de prácticas no crea un consenso armónico entre equipos científicos o personas que ocupan diferentes posiciones en la jerarquía científica. En el laboratorio siempre habrá una serie de disputas entre científicos que un antropólogo no puede saltarse porque es la disputa la que va a calificar, o dar la respuesta que el antropólogo estaba estudiando en un nivel más cierto y concreto.

Latour señala que un antropólogo de la ciencia siempre está rodeado de científicos que compiten entre sí en diversos temas, como en el caso de las endorfinas y la morfina. Incluso el término de endorfina tenía un nombre diferente en el laboratorio de Latour que en el laboratorio de al lado. Sin embargo, lo más importante, para Latour, es que después de todas estas disputas y competencias científicas, llega un momento de estabilización, cuando la incertidumbre científica desaparece y los antropólogos ven algo increíble: los

hechos se han convertido en hechos objetivos y son definitivos. Entonces, llegamos a la conclusión de que la investigación científica no es un procedimiento universal automático, sino que la investigación (1) crea y funciona dentro de laboratorios artificiales, (2) da saltos artificiales, (3) comete errores, (4) negocia y resuelve sus disputas; y(5) lo más importante, produce después de todo hechos objetivos.

El nuevo elemento que Latour y sus asociados aportaron a los estudios de la ciencia es la duda, la desconfianza y la subversión de la vieja idea de un método científico riguroso. Se ha extendido ampliamente la idea de que Latour personalmente rechaza la racionalidad crítica y la objetividad de la investigación científica. Esto no es cierto, Latour sólo rechaza la pretensión de los filósofos de la ciencia (especialmente positivistas y realistas) de un método científico exacto, consensuado y preciso. En otras palabras, Latour refuta la idea de que la ciencia se desarrolle siguiendo un determinado camino científico. Por el contrario, la práctica científica en el laboratorio, según Latour, no tiene absolutamente nada que ver con un protocolo metodológico porque está formada por fragmentos que finalmente toman la forma de un hecho objetivo. Es lo que sucede con el ejemplo de la endorfina que, al principio, era un hecho rudimentario, incipiente y poco desarrollado, y luego a todos se les permitía pronunciar su nombre y decir: esto es una endorfina.

Lo que Latour quiere decir con esto es que la objetivación de los hechos tiene el poder de eliminar o cambiar la subjetividad, las relaciones de colaboración y las asociaciones de los científicos. El ambiente del laboratorio no tiene nada que ver con el entorno natural donde trabajan los científicos, es un espacio construido artificialmente con todo un mundo social detrás que permite a los objetos físicos tener diferentes nombres y diferentes extensiones, aspecto del que la filosofía de la ciencia siempre fue inconsciente. Los filósofos e historiadores de la ciencia tradicionales pensaban que no hay lugar para la opinión personal en la práctica científica, ya sea que tenga una dimensión sociolingüística o un interés político y profesional.

Sin embargo, Latour enfatiza el aspecto más sorprendente de su enfoque: la inmersión y el compromiso de los científicos en sus propias prácticas de laboratorio que producen los hechos objetivos, no supone rigurosidad metodológica y precisión repetitiva. En este punto, Latour se refiere a la "voz" del científico que proporciona hechos a la ciencia, no al método que sigue.

Parece que el proverbio medieval parafraseado "Habitatus Facit Monachum" puede vincularse fácilmente a la idea de un método científico polivalente en el que todo lo que dicen los científicos es correcto porque es científico. Latour rechaza esta idea de universalidad metodológica como una mentira porque no todos los científicos siguen las mismas prácticas. Al mismo tiempo, especialmente en las ciencias sociales, lo que funciona metodológicamente para una disciplina científica no funcionará para otra. En un campo de investigación, lo que funciona para un estudio de caso, no funcionará para otro. Así, el objetivo del proyecto constructivista de Latour siempre fue desarraigar las ciencias de su suelo y traerlas de vuelta a la red en la que se producen. Es un secreto común que la mayoría de los científicos nunca han leído ni estudiado epistemología o filosofía de la ciencia. Investigan y descubren utilizando únicamente sus conocimientos, instintos e intuición para no sólo formular hipótesis de trabajo sino resolver pequeños problemas y obtener conocimientos procedimentales. Para la mayoría de los científicos, la investigación no es un procedimiento universal automático sino un proceso creativo y de resolución de problemas que comete errores, discute sus problemas y resuelve sus disputas, pero, lo más importante, produce sus propios hechos artificialmente objetivos.

Simetría y modernidad

Como vimos en los párrafos anteriores, el examen "etnológico" del antropólogo Latour se centró inicialmente en qué y cómo los científicos hacen realmente su trabajo, cómo reaccionan cuando experimentan, cómo manipulan y mutan sus objetos naturales. Sin embargo, Latour a lo largo de su carrera incorporó este método en un intento de construir una "antropología simétrica" (Latour 1991, 1993, 2007). Las bases y fundamentos de esta antropología se basan en la idea de que los supuestos/condiciones del mundo deben ser analizados y examinados desde una perspectiva que cuestione fundamentalmente la separación entre los mundos físico, social y espiritual, así como la separación entre los mundos físicos, estudios sociales y culturales.

El supuesto mundo posmoderno en el que vivimos (pero que no entendemos) está sobrepasado de redes tecnológicas y sociales, que son a la vez reales (como la naturaleza), textuales (como el lenguaje) y colectivas, como la sociedad (ibid. 6). Latour discierne acertadamente que nuestra sociedad, que quiere ser llamada (pos)moderna, engendra una

paradoja en su caparazón interno. La paradoja, según Latour, es que los incansables esfuerzos de la sociedad moderna por ordenar el mundo dividiéndolo en físico, social y verbal han producido un efecto/consecuencia grave y no deseado. Se trata de la expansión y proliferación de objetos híbridos cuyo carácter mixto ya no puede disfrazarse en períodos de crisis y cambios sociales catastróficos (en política, economía, ciencia, tecnología, religión).

Según Latour, no se puede hacer un análisis serio sobre la constitución, dimensión y condición ontológica de la sociedad híbrida actual bajo el prisma y a través de las lentes de las tres esferas: física, social y lingüístico-cultural. Ya no existen problemas graves que puedan resolverse satisfactoriamente en los términos y supuestos de sólo uno de estos tres ámbitos. Sin embargo, lo que marcó y caracterizó la transformación social y cultural de nuestro mundo contemporáneo es la tecnología. El conocimiento científico y técnico de los últimos 300 años fue a la vez el motor, el catalizador y el condensador cognitivo de esta proliferación de híbridos. El punto de partida de esta situación compleja (e híbrida) se puede encontrar a principios del siglo XX, cuando la crisis económica provocó dos guerras mundiales, y a principios del siglo XX, cuando el colapso del bloque soviético y la amenaza de daños ecológicos y catástrofe energética nos muestran el "túnel sin salida" en cuyo interior ha entrado el tren de la modernidad y el progreso.

Sin embargo, ¿cómo ha reaccionado la comunidad científica y académica ante toda esta problemática situación? Como señala Latour (1993: 3) en su libro, "desde hace 20 años mis amigos y yo venimos estudiando estas situaciones extrañas que la cultura intelectual en la que vivimos no sabe cómo categorizar. A falta de mejores términos, nos llamamos sociólogos, historiadores, economistas, politólogos, filósofos o antropólogos, pero a estas respetadas etiquetas académicas siempre añadimos un calificativo: 'de ciencia y tecnología'". Latour, siguiendo el debate posmoderno sobre fluidez, aleatoriedad, categorizaciones, divisiones epistemológicas y jerarquías ontológicas, considera que el trabajo de división ontológica llevado a cabo por la modernidad ha creado dos 'zonas ontológicas': la naturaleza humana desde lo uno y las cosas no humanas desde el otro. La modernidad misma oculta el hecho de que existe otro 'conjunto de prácticas' activo que a través de la 'traducción' siempre crea nuevos y previamente inexistentes "híbridos de naturaleza y cultura" (ibid. 10).

Según el intelectual francés, sólo la antropología simétrica puede darnos las herramientas metodológicas y las armas cognitivas necesarias para ver (e incluso predecir) este cambio de mentalidad y pensamiento que se produce en las fronteras híbridas, en los bordes y afueras de la "naturaleza y cultura". Sin embargo, si la antropología se propone examinar y analizar la sociedad moderna, entonces la definición misma de sociedad y del mundo moderno tendrá que cambiar.

Así, el mismo escritor francés (ibid. 10) plantea la pregunta: ¿qué significa ser moderno? La palabra moderno designa un nuevo régimen, una aceleración, una ruptura, una revolución en el tiempo. Pero parece que el adjetivo no se define en sí mismo sino por algo contrario y opuesto a él: lo viejo y lo arcaico. Por lo tanto, lo moderno siempre está en lucha con lo viejo para acomodarse y estabilizar su posición en la historia. Así, según Latour, la modernidad es doblemente asimétrica: designa (1) una ruptura en el paso del tiempo y (2) un combate por su dominio. Por lo tanto, nosotros, los agentes y creadores de la historia, no podemos "apuntar la flecha irreversible del tiempo, ni podemos otorgar un premio a los vencedores" de este combate. Además, lo posmoderno aún no está preparado para arrebatar el dominio a los modernos.

Por ello, tenemos que repensar la definición de modernidad, interpretar el síntoma de la posmodernidad y comprender por qué hemos abandonado la tarea de dominación y emancipación. Latour intenta definir la modernidad como dos conjuntos de prácticas diferentes y distintas. El primer conjunto (por traducción), como dijimos anteriormente, crea una mezcla, un híbrido entre nuevos tipos de seres (naturaleza-cultura) y el segundo conjunto (por purificación) crea dos zonas ontológicas (humano/no humano). Los dos conjuntos de prácticas están entrelazados y uno no puede funcionar sin el otro. El primer conjunto está vinculado a las redes, mientras que el segundo corresponde a la "posición crítica moderna".

Se considera así que, por un lado, el segundo conjunto de críticas que pertenecen y definen la era de la modernidad no hicieron más que separar la realidad, mientras que en el segundo tiempo se fueron haciendo las redes del primer conjunto de prácticas. Lamentablemente, sin embargo, sólo en retrospectiva y retroactivamente nos damos cuenta de que "los dos conjuntos de prácticas siempre estuvieron operando en el período histórico que termina", de modo que el trabajo de crítica que representa la modernidad no logra iluminar ni aclarar este cambio del mundo. Pero, si no podemos iluminar las

prácticas de 'traducción' y 'purificación', ¿qué haremos?, ¿cómo abordaremos la ilustración sin modernidad? ¿Podemos ser progresistas y moderados al mismo tiempo? La hipótesis de trabajo de Latour es que la idea de progreso es insostenible porque la ciencia impulsa el desarrollo de la sociedad (y viceversa), pero de cualquier manera presupone la interdependencia de ambos. Si el progreso es insostenible como idea, también debe serlo la modernidad.

Latour cree que podemos encontrar la respuesta a esta hipótesis de trabajo, pero primero debemos volver a abordar y trabajar la difusión del hibridismo y aceptar su existencia. Y este es exactamente el objetivo de Latour: ni más ni menos quiere poner en primer plano la simetría para resolver la brecha entre premodernidad, modernidad y posmodernidad. Nos invita a seguir el hilo de la simetría para descubrir si alguna vez fuimos contemporáneos. Porque si nunca hubiéramos sido contemporáneos, entonces la antropología comparada sería posible. Las redes tendrían un lugar propio (ibid. 10).

Constructivismo radical: Niklas Luhmann

La etiqueta constructivismo radical está estrechamente asociada con los trabajos de Ernst von Glasersfeld (1990) y Heinz Von Foerster sobre sistemas auto-organizados y auto observadores, así como con los desarrollos relacionados con la cibernética y la epistemología genética de Jean Piaget. La noción fundamental es que la realidad puede considerarse como un sistema que se constituye como un mecanismo de "procesamiento de información". En consecuencia, la realidad se considera como una operación infinita de construcción de información para que un sistema se separe y diferencie de su entorno y contexto. En el nivel del conocimiento, el constructivismo radical no ve la información como un objeto que se transfiere o transmite de una persona a otra, sino que corresponde a la mente individual unir ciertas representaciones de experiencias con su propia opinión de lo que es tangible y real. En otras palabras, la acción de construir conocimiento está condicionada por las interpretaciones subjetivas que los individuos hacen de sus experiencias activas. Este tipo de constructivismo se denomina "radical" porque aborda la realidad como una serie o grupo de sistemas, mecanismos y operaciones que se reproducen a sí mismos. Dentro de las ciencias sociales (especialmente la sociología), un teórico destacado fue Niklas Luhmann, quien acuñó el llamado "constructivismo

autopoiético" o "constructivismo operativo". Su constructivismo, que se inspiró en el constructivismo radical procedente de la cibernética (Foerster), la psicología y la biología (Maturana, Varela), se centró, por el contrario, en el proceso "autopoiético" en el que los sistemas sociales se reproducen y organizan en relación con sus entornos por encima del nivel de individuos, agentes sociales y situaciones.

Niklas Luhmann elaboró una visión nueva y poco convencional del constructivismo, visto desde la perspectiva de los sistemas sociales, que rechazaba las categorías ontológicas de estructura y agencia. Para Luhmann, la sociedad se basa en una constelación de subsistemas existentes semiautónomos que se reproducen independientemente de los actores sociales. Esta reproducción tiene un carácter de autopropagación que confiere a este sistema (funcionalmente diferenciado) su naturaleza autopoiética. Aunque Luhmann (1995: 215) reconoce la premisa (como punto de partida para la discusión teórica) de que cualquier sistema social es fabricado principalmente por los individuos humanos y sus acciones, rechaza la opinión generalizada de que el análisis sociológico puede limitarse meramente a las relaciones sociales humanas y su interacción (Luhmann, 1997: 47). Como escribe el sociólogo alemán, "incluso la idea inicialmente atractiva para los sociólogos de una constitución intersubjetiva del mundo ya no ayuda porque es demasiado evidente y no suficientemente productiva desde el punto de vista teórico. Empleamos el concepto de mundo como concepto para la unidad de la diferencia entre sistema y ambiente" (Luhmann, 1995: 208). Por esta razón, el teórico alemán eleva su modelo social a un marco superior, donde la vida y la interacción humana se ven totalmente afectadas por un orden ontológicamente mayor. Ésta es la dialéctica entre el sistema social y el entorno en el que ese sistema subsiste y opera.

Mientras el sistema transforma sus partes, al mismo tiempo el entorno en el que funciona también modifica el sistema produciendo un "proceso en espiral" de cambio. El entorno no consiste en sí mismo en un objeto presupuesto independiente del sistema, sino que es, en cierta medida, un resultado de la naturaleza y calidad del propio sistema. El mundo que enfrenta y afronta un sistema depende de lo que éste intenta alcanzar y finalmente lograr. Esta dialéctica inmanente entre sistema y entorno es el factor impulsor de la sociología de Luhmann y de ella se derivan ciertos argumentos interconectados. Para Luhmann, el condensador de todas las interacciones dentro de un sistema es la comunicación. Su noción de comunicación es muy diferente de la acción comunicativa de Habermas en términos de agencia social, subjetividad y ética. Por el contrario,

Luhmann ve la comunicación como "un sistema recursivamente cerrado, autopoietico y estructuralmente determinado que sólo puede especificarse por sus propias estructuras y no por estados de conciencia" (1996: 264). Según Luhmann, el sistema recibe información sobre el entorno a través de la comunicación y, por tanto, la comunicación dirige y estipula la forma en que el sistema puede surgir y expandirse.

Para Luhmann, la evolución y desarrollo del sistema es el núcleo de su teoría porque distingue su constructivismo autopoietico del estructural-funcionalismo de Parsons. Mientras Parsons pone énfasis en el equilibrio sistémico a través de la interdependencia del todo y las partes, Luhmann arroja luz sobre la diferenciación sistémica (1995: 18). El sistema se segmenta en subsistemas ante las limitaciones del entorno provocadas por su relación operativa con el entorno. Sin embargo, esta diferenciación requiere un cambio dialéctico adicional, porque cada subsistema diferenciado se enfrenta a un nuevo entorno y, por lo tanto, el entorno de cada nuevo subsistema consiste en los otros subsistemas posteriores.

Luhmann llama a esta dialéctica inmanente entre sistemas y sus entornos: autopoiesis. El término se refiere al hecho de que el sistema es autogenerador, autocreador, autopertuador y funcionalmente diferenciado. A medida que el sistema recibe nueva información sobre la diferencia entre él mismo y el medio ambiente, resuena con esta nueva información activando la autorregulación y la autotransformación. Cuando la resonancia del sistema alcanza un cierto límite, el subsistema se ve obligado a adaptarse a la nueva situación, lo que normalmente implica una diferenciación funcional (Luhmann, 1989: 107-8).

Según Luhmann, el proceso autopoietico está estructurado por códigos que subtienden a cada subsistema. Cada subsistema está sometido a un código binario que media su relación con su entorno (Luhmann 1995: 231-4; 1997: 52). Así, por ejemplo, el sistema jurídico está estructurado por el código legal/ilegal, el económico por el código pago/no pago, el científico por el código verdadero/falso, el sistema de salud por el código enfermo/sano y cada uno de los sistemas o el subsistema está constituido en última instancia por estos códigos binarios trascendentales. Estos códigos también constituyen los individuos que operan en ese sistema. Los códigos renuncian a la acción social en cualquier sistema particular, permitiendo que el sistema se fusione e incorpore al sujeto humano. Luhmann ve el sistema social y el sujeto humano como una relación entre dos

sistemas y sus respectivos entornos. En consecuencia, ambos se influyen o se mezclan entre sí. Según Luhmann (1997: 50) los códigos son "invariantes para el sistema que se identifica por ellos" y determinan los tipos de comunicación que cualquier sistema puede recibir o enviar y por tanto el tipo de adaptaciones autopoieticas que pueden surgir y operar.

Aunque Luhmann cree que el individuo se mezcla y se fusiona con el sistema social, el sistema social tiene determinación sobre el individuo a quien socializa mediante la imposición de estas normas binarias. Luhmann explicita que el sistema domina cualquier tipo de subjetividad ya que "evita la referencia a la naturaleza de los seres humanos, el recurso a la subjetividad (supuestamente fundacional) de la conciencia o la formulación del problema como intersubjetividad (que presupone sujetos)" (1995: 216). Los individuos se difunden mediante códigos binarios para cumplir y completar sus roles. En las sociedades modernas con tipos de sistemas emergentes y complejos, estos códigos producen al sujeto. Las formas binarias son la condición previa para el surgimiento del sujeto (ibid. 233). Luhmann (ibid. 243) recapitula útilmente su argumento sobre la relación entre el individuo y el sistema al afirmar que toda socialización ocurre como comunicación. La dirección de cualquier sistema son las respuestas automáticas y autotransformantes del sistema a la comunicación que recibe.

Problemas en el constructivismo de Luhmann: ciencia, humanos y complejidad

Como entendemos, el constructivismo de Luhmann es diametralmente opuesto al fuerte programa constructivista en relación con las implicaciones sociales de la ciencia y la distinción entre científicos expertos e intelectuales. Dado que su visión está estrechamente ligada a la autoorganización sistémica, la ciencia no podría, de ninguna manera, ser una excepción. Esto significa que para Luhmann la ciencia sólo puede provenir de los propios sistemas cognitivos de la ciencia y no, de ningún entorno institucional interior o exterior. El conocimiento científico sólo puede crearse dentro del subsistema de la ciencia, que es un sistema recursivamente cerrado que no tiene relación con objetos y sujetos que no son ciencia. Por lo tanto, la ciencia y su conocimiento consiguiente son completamente autopoieticos en el sentido de un sistema que se genera y se perpetúa a sí mismo y que "permanece ligado a la autorreferencia en los niveles de eventos individuales, de procesos y de sistemas" (Luhmann 1984: 123). .

Sin duda, la teoría de sistemas neofuncionalista del constructivismo radical de Luhmann representa una fusión del viejo funcionalismo sofisticado, con una mezcla peculiar de estructuralismo binario levi-straussiano y cuestiones posmodernas de sistemas diferenciados y no jerárquicos. Sin embargo, Luhmann ofrece una imagen más sofisticada de un sistema dialécticamente dinámico cuyo desarrollo está mediado por los códigos binarios establecidos en sus diferentes entornos y subsistemas. Los códigos aseguran que los subsistemas y por lo tanto los individuos en ellos reciban y operen (de acuerdo con la información adecuada que tienen) para completar sus funciones.

Aunque aparentemente los sistemas de Luhmann son la teoría más dinámica disponible, es muy difícil ver cómo funciona realmente el sistema autopoiético de Luhmann. Su teoría es incapaz de explicar cambios sistémicos caóticos o contingentes, prioriza el sistema antes que los actores sociales y niega la importancia de la comprensión humana y la intersubjetividad. Las interacciones entre los participantes y sus entendimientos compartidos están subordinados a códigos binarios, interfusión sistémica y ambiental. Sin embargo, dada la bipolaridad simplista de su teoría, es difícil ver cómo operan los individuos en áreas institucionales particulares.

Los científicos, por ejemplo, requieren un denso cuerpo de conocimiento científico que se reafirma colectivamente actuando, institucional y profesionalmente, para representar sus teorías o resultados científicos. Si los científicos se limitan a saber si algo es falso o verdadero (el código binario para la ciencia de Luhmann), entonces esto es una simplificación (puede ser el primer paso científico). De hecho, uno de los debates más extenso y complicado en la ciencia (y en la filosofía de la ciencia) es precisamente la definición de verdad. En realidad, la respuesta sólo puede ser establecida institucionalmente (como han explicado los poskuhnianos) de forma recurrente por los participantes en ella (programas de investigación, paradigmas e instituciones académicas). En este contexto, es difícil ver cómo los subsistemas de Luhmann alterarían sus patrones de interacción entre sí si la actividad humana (participantes) se redujera simplemente a códigos binarios (verdadero/falso, legal/ilegal, gobierno/oposición). Más bien parecería que una vez establecidos los códigos en cada subsistema, cada uno respondería de la misma manera (sin visiones alternativas, experimentación, imaginación) al estímulo externo hasta que todo el sistema y su entorno se estabilizaran.

Parece que la teoría de Luhmann no ha superado las mismas enfermedades que sufrieron sus antecesores teóricos del sistema. Aunque todo, de los mecanismos psíquicos a las sociedades, se considera en términos de sistemas y entornos, esta generalidad no puede ser, en sí misma, suficiente para aproximarse al significado epistemológico del concepto de sistema en toda su complejidad ontológica. La teoría de sistemas ha fallado en iluminar y fundamentar sus propias bases dilucidando la noción del sistema. El paradigma del sistema cae repetidamente en los engranajes mutiladores y manipuladores de que se suponía que se había liberado. El sistema se convierte en otro nombre para el holismo y, como en los códigos binarios, es una visión parcial de la sociedad y también reduce todas las otras ideas relacionadas con los sistemas (entornos, ecología, comunicación) a la idea de totalidad, mientras que debería ser una cuestión de confluencia. El holismo sistémico en sí mismo es una reducción del complejo a un concepto maestro o categoría maestra.

Más allá del constructivismo social: La teoría del actor-red

El concepto de redes en el pensamiento sociológico de Latour no es la primera vez que lo encontramos en su libro sobre la modernidad. Esta idea ya fue elaborada a partir de los años 1980 y se la denominó “teoría del actor-red” (Actor-Network Theory) conocida mundialmente como “ANT”. El método ANT fue desarrollado en el Centre de Sociologie de l’Innovation (CSI) de la École Nationale Supérieure des Mines de París principalmente por los profesores Michel Callon, Bruno Latour y John Law.

Pasando el testigo de la escuela de Edimburgo (en la carrera de los estudios de ciencia), la escuela de París lleva la perspectiva anterior un paso más allá y aborda las construcciones sociales, los significados, la comunicación y el compromiso práctico con los objetos materiales como resultado de la acción científica y no, como su condición previa. La teoría ANT es más un método para examinar funciones científicas que un enfoque epistemológico y, esencialmente, enriqueció los *Estudios de ciencia, tecnología y sociedad* con los hallazgos del análisis semiótico y la antropología (Greimas 1966,

Sismondo 2004, Fuller 1993; 2006, Restivo 2005, Fieltro 2017, Hess 1997, Latour 1987). El desarrollo de la teoría ANT ha sido rápido desde entonces y hoy es una herramienta metodológica ampliamente aceptada en muchos campos científicos. Creemos que vale la pena hacer referencia entre paréntesis a sus propuestas generales.

ANT gira en torno a la idea de que la agencia como concepto y práctica no pertenece exclusivamente a la jurisdicción y el espacio de los humanos, sino que puede encontrarse en objetos o cosas no humanos (lo que incluye tanto las entidades animadas como las inanimadas). Este nuevo tipo de agencia se distribuye en toda una red de asociaciones y relaciones. De este modo, Latour puede demostrar que las máquinas o los instrumentos de un laboratorio tienen tanta influencia en la toma de decisiones como los humanos, aunque ejerzan su influencia de forma diferente. Esta teoría trata su objeto de estudio a través de un conjunto de relaciones y prácticas, que crean una red. Cada red está compuesta tanto en el campo material como en el simbólico. Según esta visión, tanto los hechos científicos (hechos) como los logros tecnológicos (artefactos) están relacionados entre sí a través de redes, que son humanas (comunidad científica) o no humanas (laboratorios, herramientas, computadoras, datos experimentales). Cada actor representa a otros actores y sus propios intereses (Callon 1986, Latour 1987; 2005, Law y Hassard 1999).

Las relaciones que se desarrollan ya sea dentro de una red o entre diferentes redes son relaciones (asociaciones) de interdependencia. La posición de ciertos actores es fundamental (ya que controlan el tráfico de las redes) y cuando se activan en una red, los actores quedan indisolublemente ligados a ella. Cada actor trata su red como un todo, en cuyo interior se aceptan el conocimiento y la metodología científicos (el proceso de "caja negra"). Vemos así que el funcionamiento de las redes adquiere un papel y unas características clave a la hora de determinar las relaciones entre humanos y entidades no humanas. Así, la sociedad, que en las ciencias sociales se entiende exclusivamente como un conjunto de personas y relaciones humanas, pasa a ser cuestionada por Latour y sus colaboradores.

La ANT desvía su atención de la acción humana a las redes y los objetos no humanos al conectar al actor en red (Gomart y Hennion 1999: 223). Los actores son inferiores a las redes al darles sus atributos (J. Law 1999). Este enfoque que pasó del agente moderno a la red "abrió las ciencias sociales a los no humanos" (Callon 1999: 182).

La idea más importante de la ANT es que la sociedad no está constituida exclusivamente por actores humanos, sino que está constituida por actores humanos y no humanos en un colectivo (Latour 2007: 15).

En el siguiente nivel, Latour sustituye el término sociedad por colectivo porque la sociedad, tal como ha sido ampliamente entendida por las ciencias sociales, requiere la existencia de una causa trascendente que dirija externamente la acción humana. Como sostiene Latour (1999: 22), la ANT no es una teoría de lo social sino más bien "del espacio de los fluidos que circulan en una situación no moderna". Lo que Latour cree es que la acción humana y los objetos no humanos están ligados a la práctica, por lo que la práctica de la ciencia y la tecnología es crucial para la formación de colectivos en red, ya que permite a los científicos combinar y reunir actores en nuevos conjuntos y redes.

Esto llevó a Latour a encontrar otro término para conceptualizar y describir la interacción entre humanos, no humanos y redes. Por lo tanto, acuñó el término "actante" (tomado de la semiótica y los modelos actanciales: Greimas 1966, Kristeva 1976, Propp 1968) para implicar el hecho de que no son sólo los humanos los que actúan. Las entidades no humanas también pueden ser actores, ya que sus roles cumplen un componente integral de la red. Porque sin el aporte de los actantes la actividad social o científica estaría incompleta. Así, un actante no es simplemente un actor en la red sino un componente estructural integral sobre el cual gira la actividad social. En otras palabras, las entidades humanas y no humanas operan en el nivel de función más que en el de contenido. Eso significa que un actante se encarna en una característica particular, pero también puede residir en la función de más de una característica con respecto a su papel en la red. La estructura profunda de la red genera y define sus actantes en un nivel más allá del de la simple asociación y relación. Como escribe Latour (1999: 18), "la actantabilidad no es lo que hace un actor sino lo que proporciona a los actantes sus acciones". Por lo tanto, los actantes no pueden entenderse aparte de las redes en las que residen porque son "dos caras del mismo fenómeno" (ibid. 19).

Como señala J. Law (1993: 3), "la teoría del actor-red es una aplicación despiadada de la semiótica. Nos dice que las entidades toman su forma y adquieren sus atributos como resultado de sus relaciones con otras entidades. En este esquema de cosas las entidades no tienen cualidades inherentes". Aunque la ANT no es el único enfoque teórico que duda de la noción de subjetividad, la nueva idea aquí es que los objetos materiales

son vistos como creados y adquiriendo significado en una red de relaciones con otros objetos. Así, como continúa J. Law (1999: 4), "la teoría de la acción-red puede entenderse como una semiótica de la materialidad. Se necesita la visión semiótica, la de la relatividad de las entidades, la noción de que se producen en relaciones, y lo aplica sin piedad a todos los materiales y no sólo a los lingüísticos". Aunque el corazón de la ANT pertenece al estructuralismo, sus referencias a la materialidad provienen del antiesencialismo postestructuralista. Según esto, las entidades no poseen algunas cualidades inherentes o esenciales, sino que son producto de su relación con otras entidades. En otras palabras, ningún objeto material o actor humano tiene esencia. De manera similar, no existen estructuras universales o eternas que subyazcan y sostengan la función de la sociedad.

Las herramientas metodológicas utilizadas por la teoría ANT para poder analizar los procesos e interacciones internas de las redes son: (1) la "traducción", (2) el desempeño y distribución de simetrías dentro de la red y (3) la aceptación de la heterogeneidad. Por el término (1) traducción se entiende un conjunto de propiedades de los actores, la "persuasión" de la funcionalidad de su rol y la capacidad de activar a otros actores. Con (2) simetría se pretende el tratamiento uniforme tanto de los actores (humanos y no humanos) como de las redes, ya sean del área de la tecnología y lo material o del área de la cultura y la sociedad. Finalmente, con (3) heterogeneidad, se afirma que las relaciones sociales, las aplicaciones tecnológicas, los conjuntos de prácticas y los logros humanos (cultura, conocimientos, textos) se "traducen" y transfieren sincrónicamente en la red (Latour 1999, Bijker y Law 1992, Bijker 1987).

Vemos que la teoría ANT y sus métodos permiten el estudio flexible de redes complejas y sus relaciones, mientras que, al mismo tiempo, sus herramientas semióticas pueden guiar a los investigadores en la búsqueda de relaciones en lugar de hechos definitivos. Al mismo tiempo, la teoría combina y tiende un puente entre el estudio de la naturaleza y la sociedad, algo que la Filosofía de la Ciencia y la Sociología de la Ciencia no han podido hacer con éxito.

Así, la visión de los constructivistas que utilizan la ANT se vuelve más penetrante y esencial, pasando por alto el carácter ético de la epistemología y la sociología, mientras que al mismo tiempo pasan por alto las dicotomías dogmáticas, las "badlands" binarias, pero también la unilateralidad realista (Latour 1993). También a nivel ontológico, el estudio de las redes va más allá de los principios bien conocidos de la jerarquía vertical

de "sistema y sujeto", ya que los nodos de las redes operan en una formación horizontal (no jerárquica y antipiramidal).

Sin embargo, la ANT no se centra exclusivamente en la sociedad, ya que es un tema general y amplio tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico. Como sostiene Latour (1999: 17), una red no es una sociedad o un espacio general de fuerzas, sino "la suma de interacciones a través de diversos tipos de dispositivos, inscripciones, formas y fórmulas, en un lugar muy local, muy práctico y muy pequeño". Así, la explicación y el análisis de las redes gira en torno a lo local como estudio detallado de los laboratorios científicos. Como escribe Latour (1999:20), la teoría del actor-red fue para nosotros "otra forma de ser fieles a los conocimientos de la etnometodología. Los actores saben lo que hacen y tenemos que aprender de ellos no sólo lo que hacen, sino también lo que hacen", cómo y por qué lo hacen. Es un método muy crudo para aprender de los actores sin imponerles una definición a priori de sus capacidades de construcción del mundo" (Latour 1999: 20). En resumen, la ANT rechaza las distinciones micro-macro o sujeto-sistema o agencia-estructura. Al analizar la localidad de la red y su relación con el actante, la ANT no distingue una de otra. Como sostiene Latour, lo macro debería verse no como "grande sino como algo conectado, local, mediado y relacionado" (ibid. 18).

El estudio ontológico local y "horizontal" (no jerárquico) de las redes va más allá de los principios familiares de la topología y la concepción euclidiana del espacio, ya que sus nodos operan en más dimensiones que las habituales del espacio. ANT intenta describir todas las diferentes espacialidades (espacialidades, como regiones y redes) que se desarrollan a lo largo del tiempo (J.Law 1999: 10). Como sostiene Latour (1999: 19), los espacios vacíos entre las redes son los aspectos más fascinantes de la teoría de redes porque muestran el alcance de nuestra ignorancia y la enorme reserva abierta al cambio" (argumenta los espacios vacíos entre las redes) Las redes (esas terra incógnita) son los aspectos más apasionantes de la ANT porque muestran el alcance de nuestra ignorancia y la inmensa reserva que está abierta al cambio).

La teoría de la ANT no tiene objetivos interpretativos ya que se ha alejado de los enfoques fenomenológicos de la sociología y del construccionismo de Berger y Luckmann. La ANT se mueve en un nivel puramente descriptivo, manteniéndose alejado de las observaciones evaluativas y los normativismos. La interpretación se limita estrictamente al contexto de conexiones y asociaciones. La aplicación de ANT no busca

descubrir algún orden existente, sino que quiere investigar la complejidad de las relaciones de red que tocan los límites de la incertidumbre y la hibridación. Sin duda, se trata de una teoría que tiene características relativistas, reduccionistas y constructivistas ya que es esencialmente una genuina descendiente y heredera de las teorías posmodernas que va más allá de las dicotomías del modernismo (hombre/material, derecho/naturaleza, individuo/sociedad).

Los méritos y los problemas teóricos de la teoría actor-red

La teoría de los actores de redes atrajo un interés más general. Además de la multitud de sus aplicaciones, de las que hablamos, también ha habido muchas críticas en su contra. Se la ha acusado de ser amoral, niveladora, generalizadora, caótica, banal y demasiado sistémica. Por otro lado, aunque aporta nuevas ideas, su vocabulario puede considerarse un poco limitado y unidimensional. Otros (Collins y Yearly 1991, Bloor 1994) han caracterizado las ideas de la teoría de la ANT como una regresión a los obsoletos *impasses* epistemológicos establecidos por el positivismo y el realismo (nunca debemos olvidar la forma en que la semiótica ha influido en la teoría de la ANT). Sea como fuere, esta es una discusión abierta que aún continúa.

Sin embargo, antes de comenzar nuestra evaluación epistemológica, en la obra de Latour es muy importante aclarar el significado del concepto epistemología tal como aparece, no sólo en sus textos escritos sino, más específicamente, en la tradición epistemológica de la que es descendiente y sigue. En otras palabras, habrá que ver las raíces francesas del pensamiento del escritor francés. Aunque Latour tiene en mente la tradición analítica y directa o indirectamente responde y conversa con ella, no puede ocultar el hecho de que es una continuación de la antropología, la lingüística y la epistemología histórica francesas (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Si bien Latour está claramente familiarizado con la tradición que piensa la epistemología como una teoría del conocimiento tal como nos llega de Platón (creencia verdadera justificada), sin embargo, el escritor galo sigue el pensamiento francés y entiende el conocimiento (epistemología) como una reflexión sobre las condiciones históricas bajo el cual la realidad se convierte en objeto de conocimiento. En otras palabras, la epistemología de Latour se centra en los procesos que permiten, generan, mantienen y mutan el conocimiento científico. Se sabe que desde hace aproximadamente un siglo la epistemología francesa, cuyo heredero es

Latour, ha abandonado la epistemología como definición del método científico y se ha centrado en cómo los científicos estudian los objetos de su investigación.

Aquí en este punto debemos resaltar las múltiples ventajas del pensamiento epistemológico de Latour y señalar los puntos positivos que sus obras han aportado al estudio de la filosofía del conocimiento. Si bien la epistemología francesa abrió grandes caminos en el pensamiento filosófico, debemos aceptar el hecho de que Latour va un paso más allá e integra la antropología y la narratología francesas (Greimas) en la epistemología histórica. El primer objetivo del filósofo francés fue cuestionar el humanismo y el antropomorfismo modernos, que daban una imagen falsa del contexto en el que se desarrolló y relacionó el conocimiento científico de los laboratorios y los elementos biológicos con el hombre. Sin embargo, la diferencia entre Latour y el resto de filósofos-historiadores de la ciencia es que la antropología de las ciencias que propone intenta funcionar como una plataforma amplia que rompa las barreras de la autonomía científica de las especialidades individuales. El objetivo del antropólogo francés es comprender la lógica que impregna la práctica de los científicos y construye objetos a través de su integración en la vida humana. Lo que Latour intenta combinar con la originalidad son las prácticas de investigación con la dimensión material de las ciencias. Tampoco podemos negar, especialmente en los tres primeros libros, los intensos y justificados esfuerzos de Latour por cuestionar y destruir los mitos que rodean el método científico exacto y unificado.

La teoría del actor-red abrió el camino a nuevos tipos de teorización social, previamente ignorados por la ciencia social dominante: (1) Latour y sus asociados introdujeron el concepto de posthumanismo al rechazar la eliminación del mundo no humano de las ciencias sociales. y la división del conocimiento en especializaciones separadas. Dado el hecho de que el humanismo es la base de las ciencias sociales, especialmente a un nivel micro, el posthumanismo de Latour llegó a desafiar este estereotipo y extender la investigación social más allá de los actores humanos a un amplio espectro de otros aspectos, abarcándolos a todos dentro de un mismo ámbito. perspectiva. (2) Latour predijo, junto con posmodernos como Lyotard y Baudrillard, que las formas sociales se están vaciando de relaciones sociales. Han surgido nuevas formas posthumanas de relaciones, pero aún están en ciernes o en construcción. Esta nueva condición se hizo evidente durante la pandemia de Covid-19 y se caracteriza por un nivel de interacción no humana que involucra algoritmos y bots. Es el comienzo de una nueva

era en la que las personas mayores o jubiladas no pueden interactuar con sus bancos debido al contacto telefónico automatizado y la banca en línea, mientras que, por otro lado, los mercados financieros dependen de la inteligencia artificial, los algoritmos y las criptomonedas. Al mismo tiempo, las tiendas reales están cerrando y todo el mercado minorista se ha trasladado a las plataformas en línea. Incluso la ludopatía y los juegos de azar han adoptado una nueva forma: la gente interactúa únicamente con tragaperras virtuales, apuestas en línea y casinos con crupiers prácticamente artificiales.

No podemos negar el hecho de que Latour fue uno de los primeros filósofos de la ciencia que intentó de manera constructiva ver el carácter fundamental de las redes y las entidades no humanas en la organización humana. Fue uno de los primeros epistemólogos en enfatizar el papel catalizador que desempeñan los objetos materiales y las entidades híbridas en esta red que une la naturaleza con la cultura. Así, Latour, con su propia forma incomprensible de prosa y expresión, intentó colocar "la historia del conocimiento y de los científicos" en un nuevo marco ontológico donde las personas y los objetos son equiparados y, al mismo tiempo, mediados por relaciones, conexiones e hibridación.

Por otro lado, cabe señalar que existe una profunda y ampliamente extendida preocupación por las simplificaciones, aforismos y generalizaciones de sentido común de la ANT. Aún más enérgicamente, la figura principal de la teoría, Bruno Latour (1999: 15), escribe que "hay cuatro cosas que no funcionan con la teoría del actor-red: ¡la palabra actor, la palabra red, la palabra teoría y el guion!".

Sin embargo, parece que el pensamiento del filósofo francés plantea más preguntas que las respuestas que realmente da. Por ejemplo, ¿puede el esquema ontológico "actor-red" de Latour combinado con las explicaciones propuestas de la ciencia proporcionadas por su investigación etnometodológica de laboratorio ser una fuente válida y confiable de teoría del conocimiento? De hecho, el principal problema del constructivismo de Latour es que trata la ciencia como un fenómeno cuyas características pueden entenderse exclusiva y sólo dentro del marco de un tipo específico de "sociología de la ciencia" y un campo específico de redes sin criterios ni límites ontológicos y epistemológicos. y definiciones conceptuales.

Sin embargo, al mismo tiempo que Latour propone la epistemologización del conocimiento, ¿está siguiendo un tipo de epistemología empírica cuya lógica es suficientemente empirista, causal, inductiva, valorativa neutral y altamente descriptiva?

Nuestra opinión es que la idea de realidad de la ANT no es sólo actualista (la reducción de lo necesario y real a lo actual) sino también empirista. Acepta acríticamente (con cierta inclinación fetichista) la realidad de los objetos y no humanos que podemos comprender directamente con nuestros propios sentidos y, en general, se niega a aceptar la realidad de los mecanismos causales subyacentes o inconscientes. Entonces, los agentes humanos y los objetos no humanos son tan obvios que podemos darlos por sentados, pero para la teoría ANT la estructura social no existe en absoluto. Por tanto, la teoría de redes sigue siendo delgada y plana sin una ontología profunda. La ANT no reconoce la importancia de los mecanismos y su dependencia de la emergencia y la causalidad. Sin embargo, no podemos negar el hecho de que las ideas de Latour nos ayudan a rastrear las conexiones a través de las cuales las estructuras se crean y rehacen constantemente, recordándonos nuestra negligencia hacia las entidades no humanas. Pero, aun así, la falta de profundidad ontológica continúa sabotando y socavando la práctica de la ANT de tratar simétricamente a los actores humanos y no humanos.

Además, la teoría de la ANT sufre otros tres problemas relacionados con su creencia de que (A) las construcciones de la ciencia crean el mundo que la ciencia representa/describe, (B) las explicaciones sociales sólo pueden derivarse de las "asociaciones" del individuo, actores y (C) actores humanos y no humanos deben abordarse simétricamente. Así que podríamos resumir la "lógica problemática" de Latour como constructivismo científico (discursivo), asociacionismo y simetrismo. Describamos ahora los problemas por separado:

(A) La creencia de Latour de que la ciencia crea el mundo que describe se refleja mejor en su famosa afirmación de que: "Antes de Koch, el bacilo de la tuberculosis no tenía existencia real" (1988: 84). Sin embargo, Latour nunca nos explicó de qué murió "realmente" Ramsés II. Hay muchas cosas que los humanos pueden construir (como hechos/actualidades científicas), pero esto no significa que no sean reales, y uno de los desafíos para Latour fue desarrollar una explicación más sutil de la relación entre la realidad y la construcción social. - algo que nunca hizo. Sin embargo, la propia declaración de esta relación por parte de la teoría del actor-red está peligrosamente defectuosa por su empirismo. La ANT no sólo no reconoce la existencia de mecanismos independientes y anteriores a las investigaciones científicas, sino que incluso desconoce la existencia de realidades anteriores a su observación y descripción por parte de investigadores e investigadoras.

(B) La idea de Latour de que las explicaciones sociales siempre deben analizarse en términos de asociaciones entre actores individuales es una idea muy útil, pero en la práctica no está bien ejecutada. Latour tiene razón al señalar que no podemos dar una explicación completa del funcionamiento de las estructuras sociales a menos y hasta que podamos explicar cómo es que estas estructuras fueron producidas por asociaciones entre actores. Todos los teóricos sociales necesitan trabajar más en esto y demostrar el valor de una explicación tanto asociacionista como emergentista de la estructura social en la práctica, y no sólo desde una perspectiva más abstracta. Una vez más, Latour ofrece sólo una idea provocativa y no una alternativa viable, pero el principal obstáculo que le impide analizar más a fondo el problema es la falta de profundidad en su ontología. Esta ausencia oscurece, deduce y sustrae de la teoría de actores-red la posibilidad de comprender que las estructuras sociales pueden ser causalmente efectivas a su manera, aunque estén compuestas por actores humanos. La misma ausencia quita a la ANT la posibilidad de pensar que cuando los humanos actúan, a veces se trata de estructuras que actúan a través de ellos.

(C) La idea de Latour de que los actores humanos y no humanos deben ser tratados simétricamente es nuevamente una idea muy útil, pero asimismo no está bien ejecutada práctica y teóricamente. Este es un valioso recordatorio (aún no tomado en serio por los científicos sociales) de que los objetos no humanos tienen poderes causales que hacen una contribución indispensable a la causalidad de los fenómenos sociales. Sin embargo, como veremos en la siguiente sección, la ontología del realismo crítico proporciona una forma de simetría mucho más apropiada que la postulación conscientemente constructivista de la misma terminología para actores humanos y no humanos defendida por la teoría de actores-red. La simetría del realismo crítico ocurre al reconocer el hecho de que lo que estos dos grupos de actores tienen en común es la posesión de poderes causales, mientras que los poderes causales particulares cambian en relación con las estructuras y mecanismos subyacentes de cada tipo de actor. Una vez más, parece que la teoría del actor-red está restringida por su incapacidad para ver más allá de la cara empírica de la realidad.

Un último comentario y elemento que ha llevado a un gran cuestionamiento de las ideas de Latour es el hecho de que el filósofo francés y el resto de los constructivistas no evalúan con exactitud los datos científicos con las herramientas y teorías de la ciencia que investigan (Sokal y Bricmont 1998, Stamenkovic 2020). De manera similar, podríamos

preguntarnos: ¿sus análisis se quedan en un nivel superficial de exageración y simplicidad cuando reducen el conocimiento a formas de discurso, argumentación retórica y pragmática de la comunicación? De hecho, es muy problemático que, en general, los constructivistas no tengan un conocimiento profundo de las ciencias (física, química, biología) que analizan y tiendan a tratar la ciencia simplemente como una especie de discurso y narrativa que en ningún caso tiene una prioridad epistémica sobre otros tipos de discurso en la sociedad. En otras palabras, el discurso científico (por ejemplo, la biología) parece equipararse a cualquier otro tipo de discurso que simplemente comunique significados (con formas de discurso retóricas y metafóricas) sin establecer criterios de verdad y verificación. De esta manera, los constructivistas junto con Latour sostienen que los creyentes científicos no pueden tener ninguna relación especial con la realidad objetiva que no les proporcione ninguna autoridad epistemológica. Además, la mayoría de los científicos son completamente ignorantes e incautos hacia sus preferencias y fundamentos filosóficos y la realidad que investigan. Los científicos no saben lo que significan el realismo metafísico y el empirismo, sino que simplemente siguen la práctica muy simple de "ensayo" y "error", cuestionando constantemente sus propias investigaciones con rupturas y problemas; en otras palabras, los científicos comunes y corrientes no trabajan en ningún marco de conocimientos epistemológicos y programa ontológico.

Parece que a Latour le resulta indiferente profundizar y corregir los dos problemas antes mencionados: su ignorancia científica y su crítica acusativa a los investigadores que ignoran su contexto filosófico. Sin embargo, pensamos que el más peligroso es el primero: el enfoque ignorante (no científico), hibridista y new age (místico) de Latour hacia los problemas sociales y científicos. Aquí, estamos de acuerdo con Stamenkovic (2020), quien sostiene que el trabajo de Latour, especialmente sobre el cambio climático, intenta ocultar su misticismo detrás de la invocación de hechos científicos politizando las cuestiones ambientales sobre una base epistemológica contradictoria. Esto hace que la opinión de Latour sea contraproducente y peligrosa ya que recomienda una politización total del cambio climático e ignora sus efectos dañinos. Este hecho nos hace preguntarnos si la filosofía de Latour fomenta o no nuestra situación actual de posverdad.

Realismo crítico

En la sección anterior, examinamos varios enfoques constructivistas y sistémicos. Como hemos demostrado, el principal rasgo característico del constructivismo es que sus teóricos creen que tanto el conocimiento epistémico como el tácito se construyen a partir de una variedad de contextos interdependientes. Sin embargo, indistintamente de las intenciones normativas o analíticas de cada escuela constructivista, todas tienen puntos de vista diferentes y hacen suposiciones dispares sobre el tipo de realidad. Ésta es una de las principales diferencias con las teorías posmodernas que niegan completamente la existencia de la realidad social como algo objetivo. Por otro lado, aunque los constructivistas creen en la naturaleza construida de la realidad, al mismo tiempo no pueden explicar y especificar con precisión cómo los agentes sociales construyen esta realidad. Por esta razón, en esta sección introduciremos un enfoque filosófico que surge como una alternativa realista a la idea constructivista de la realidad. Este enfoque se llama: Realismo Crítico.

Una breve historia del realismo crítico

Como indica el término "Realismo Crítico", el realismo es un enfoque filosófico de la ciencia y el conocimiento que sostiene la opinión de que existe una realidad externa independientemente de la conciencia humana. Sin embargo, los realistas científicos no asumen empíricamente que la realidad sea directamente observable. Para los realistas, la realidad no puede calcularse o abordarse regularmente como un resultado observable de causas y efectos, sino que es el producto de profundos mecanismos emergentes y transformadores. Además, a diferencia de los constructivistas, los realistas afirman que poseen una ontología social clara que es capaz de determinar y delinear los mecanismos reales que producen lo que consideran construcciones sociales.

Aunque existen muchas versiones y subescuelas del realismo filosófico, aquí nos centraremos en el Realismo Crítico. La principal diferencia que marca es que, aunque comenzó como una teoría de la ciencia, luego se transformó en una metateoría de las

ciencias sociales o, mejor dicho, en una filosofía de las ciencias sociales. El fundador y principal arquitecto del realismo crítico fue Roy Bhaskar (1945-2014), quien inició su proyecto filosófico como una tesis doctoral en la Universidad de Oxford. Mientras Roy Bhaskar era doctorando en la Universidad, comenzó, con la ayuda de Rom Harré (otro realista y profesor de filosofía), a elaborar una crítica filosófica del positivismo esbozando una perspectiva ontológica sobre la base de una epistemología realista trascendental. El resultado de su trabajo se publicó como libro en 1975 con el título *Una teoría realista de la ciencia*. Después de esto, Roy Bhaskar amplió su crítica a las ciencias sociales al publicar su segundo libro más importante, *La posibilidad del naturalismo*, en 1979. En este libro fundamental, Bhaskar sigue religiosamente el hilo del realismo que anudó en su primer libro para explorar las posibilidades de un enfoque naturalista crítico en el laberinto de las ciencias sociales. En este laberinto borgeano, lleno de libros e ideas, Bhaskar esculpe y cincela su perspectiva ontológica intentando superar el debate inconcluso entre el empirismo extremo de los filósofos positivistas y el antinaturalismo de la hermenéutica. Ya en las décadas de 1980 y 1990, el enfoque filosófico de Roy Bhaskar comenzó a encontrar su propia audiencia entre los científicos sociales y sentó las bases de la escuela del Realismo Crítico. Muchos sociólogos y economistas como Margaret Archer (1989), William Outhwaite (1987), Tony Lawson (1981), Andrew Collier (1989), Peter Manicas (1987) y Ted Benton (1981) comenzaron a seguir las ideas de Bhaskar aplicando su filosofía a sus teorías sociales, políticas y económicas. Al mismo tiempo, Roy Bhaskar extendió su crítica ontoepistemológica a otros temas relacionados, como la ética y los valores. Por ello, en 1986 con su libro *Realismo científico y emancipación humana*, introduce su propio “naturalismo ético” (como resultado de la “crítica explicativa” de las ciencias) para expresar sus puntos de vista sobre el problemático tema de los “hechos y valores”.

Recapitulando, podríamos decir que esta primera fase de la trayectoria intelectual y contribución de Roy Bhaskar a la filosofía de las ciencias sociales está compuesta por tres subfases: (1) la primera es la etapa “realista trascendental” de la filosofía de las ciencias sociales; (2) la segunda es la etapa “naturalista crítica” de las ciencias sociales y (3) la tercera es la etapa “emancipadora social” que incluye todos los principios normativos de R. Bhaskar.

Al haber definido su filosofía como “Realismo Crítico”, Roy Bhaskar junto con sus colegas pasa a la segunda fase de su viaje metateórico que ahora se llama “Realismo

Crítico Dialéctico”. Esta fase muestra que Bhaskar intenta a través de su libro *Dialéctica: El pulso de la libertad* dar un giro dialéctico en su trabajo y mezclarlo con ideas más espirituales y “new age”. Este giro se volvió controvertido entre los autoproclamados realistas críticos. Desde la década de 2010 hasta ahora, la mayoría de los realistas siguen confiando en una combinación de realismo científico y teorías críticas o marxistas.

Del realismo trascendental al realismo crítico

El realismo crítico fue desarrollado principalmente por Bhaskar (1975) y otros (Harré y Madden 1975) basándose en el pensamiento trascendental de Kant (1781). De hecho, el primer libro de Bhaskar, *Una teoría realista de la ciencia*, apenas trata de las ciencias sociales, sino que intenta criticar el positivismo y establecer un método para comprender las ciencias naturales. El realismo es una teoría de la ciencia, no una teoría de la biología o de la sociedad y, como tal, no da respuestas directas a preguntas empíricas; simplemente ayuda a los científicos a emprender investigaciones sustanciales cuyos resultados nos dirán qué existe, de qué están hechos y cómo se forman. comportarse. Roy Bhaskar inició su trabajo a partir de una comprensión del mundo natural y de los métodos científicos apropiados para él. Aun así, la mayoría de las filosofías de la ciencia no logran captar los problemas de la investigación científica y sus objetos, haciéndolos en el fondo empiristas. Bhaskar critica su enfoque poco refinado de empirismo que ve el mundo según las experiencias humanas. Como afirma Bhaskar, la ontología empirista se basa en la experiencia y su teoría social se basa en el individuo pasivo (1997: 242). El empirismo puede descartarse fácilmente porque hay muchos acontecimientos que no se experimentan pero que, sin embargo, ocurren.

Sin embargo, este tipo de empirismo proporciona la base para otro conjunto de posiciones filosóficas que Bhaskar llama actualismo (1997: capítulo 2) y reconoce que los acontecimientos ocurren tanto si los experimentamos como si no. El actualismo todavía está ligado a la tradición humeana que reduce las leyes causales a una identificación de conjunciones constantes de eventos. Tal posición es una pandemia para la filosofía de la ciencia con notable repercusión en el positivismo y los modelistas Deductivo-Nomológicos (DN). El actualismo no comprende la naturaleza abierta del mundo real y tiene en cuenta el hecho de que fuera de las condiciones artificialmente

cerradas de la investigación científica, muchos mecanismos operan juntos e interactúan. En efecto, las explicaciones actualistas niegan la existencia de estructuras subyacentes. En particular, las teorías actualistas ven todo en términos del ejercicio de poderes, y tal apertura del mundo significa que hay una gran cantidad de poderes presentes en tales procesos, algunos de los cuales pueden no realizarse dependiendo de las circunstancias. Por lo tanto, la concepción realista de la ciencia va más allá de las experiencias y los acontecimientos y llega a los “mecanismos generativos” subyacentes, los mecanismos estructurales reales que existen independientemente de los patrones reales de los acontecimientos y que, a menudo, están desfasados con respecto a ellos. De manera similar, se puede demostrar que es una condición de la inteligibilidad de la percepción que los eventos ocurran independientemente de las experiencias. Así, lo que el Realismo Crítico llama los dominios de lo real, lo actual y lo empírico son distintos.

En resumen, según el Realismo Trascendental el mundo está compuesto no sólo de eventos, estados de cosas, experiencias, impresiones y discursos, sino también de estructuras, poderes y tendencias subyacentes que existen, se conozcan o no a través de la experiencia, la comunicación y el discurso. Los mecanismos estructurales subyacentes y la realidad proporcionan las condiciones de posibilidad para eventos reales (dominio de lo real) y experiencias (dominio empírico). Para el Realismo Crítico, el mundo estratificado y multicapa y sus diferentes niveles poseen ciertos poderes que no siempre se manifiestan en la experiencia, por ejemplo, el trinitrotolueno tiene tal poder para volar todo el edificio y este poder existe independientemente de su actualización. Tal ejemplo puede parecer evidente, pero los científicos no son conscientes de entidades-cosas-objetos complejos y ocultos (incluidos sistemas y condiciones estructuradas de forma compleja) que, en virtud de sus estructuras, poseen ciertos poderes-capacidades que ni siquiera se realizan. Una visión ontológica estratificada realista de la naturaleza y su reflejo en la ciencia (que se caracteriza por la prevalencia de estructuras y eventos en sistemas abiertos), establece la no reducibilidad de la ontología a la epistemología. El realismo trascendental sostiene que la mayoría de las tradiciones filosóficas occidentales han reducido errónea y antropocéntricamente la cuestión de qué es a la cuestión de qué podemos saber o de qué podemos escribir o hablar. En todos los casos, el Realismo Crítico insiste en que el dominio de lo real es distinto del dominio de lo empírico/actual y este último comete una aguda negación de la ontología al tender a un antropocentrismo filosófico: el antropomorfismo. (Bhaskar 1993: 10-11)

Los argumentos elaborados en *La posibilidad del naturalismo* (1998) (segundo libro de Bhaskar) presuponen la explicación realista trascendental de la ciencia desarrollada en *Una teoría realista de la ciencia*, pero retratan la transición de la filosofía de las ciencias naturales a las ciencias humanas. Allí, Bhaskar pregunta: ¿hasta qué punto se puede estudiar la sociedad de la misma manera que la naturaleza? De hecho, la mayoría de las filosofías de las ciencias sociales ni siquiera plantean ese tipo de preguntas y, por lo tanto, no distinguen adecuadamente entre estructuras sociales, conocimiento social y metodología, ni tampoco afirman la primacía ontológica de las estructuras sociales sobre el conocimiento que tenemos de ellas. , algo que lleva a concentrarse en diversos problemas subjetivos, especialmente en sociología y política como: conciencia de clase, intencionalidad humana, alienación y cosificación. El realismo crítico ve el proceso de conocimiento como una forma de práctica social, pero la ontología del mundo no es reducible al conocimiento del mismo, por lo que tampoco las estructuras sociales y los mecanismos reales pueden reducirse a subprácticas, reglas o recursos particulares. Las estructuras sociales se reproducen a través de prácticas humanas, pero las estructuras reales tienen poderes emergentes reales en sí mismas. Así, un enfoque científico se basa en el estudio de estas estructuras, su reproducción y sus interrelaciones. Para desarrollar la distinción entre estructuras (ontología) y conocimiento (epistemología), Bhaskar (1997: 21-24) desarrolla los conceptos de dimensión transitiva (conocimiento: teorías, paradigmas, hechos, especulaciones, modelos, métodos, convenciones lingüísticas, creencias, ideales). construcciones, corazonadas, hipótesis, símbolos) y dimensión intransitiva (ontología).

Si bien la ciencia estudia la dimensión intransitiva (ontología), produce un conocimiento transitivo. El conocimiento es entonces un producto social producido activamente por medio de productos sociales, esto significa que diferentes teorías pueden interpretar el mismo mundo de maneras radicalmente diferentes (tesis de la inconmensurabilidad). Sin embargo, debido a que es conocimiento de una realidad que existe independientemente, entonces el conocimiento no es totalmente arbitrario y algunas afirmaciones sobre la naturaleza de esta realidad pueden proporcionar mejores explicaciones que otras. En otras palabras, se puede decir que el Realismo Crítico se dedica a: (A) realismo ontológico (realidad de múltiples capas independiente de nuestras mentes), (B) relativismo epistemológico (que todas las creencias son producidas socialmente y falibles) y (C) juicio racionalismo (que, a pesar del relativismo

epistemológico, es posible proporcionar motivos justificables para preferir una teoría sobre otra).

La ontología del Realismo Crítico: Emergencia, sistemas abiertos y causalidad

La ontología realista crítica propone y exige la existencia de un mundo independiente de la mente (Bhaskar 1975), lo que significa que los seres, entidades, relaciones, mecanismos, procesos y eventos del mundo existen independientemente de nuestras mentes. Esta independencia del mundo está relacionada con el conocimiento que el observador o el científico tienen de este mundo en el sentido de que no puede ser un mero reflejo de la mente de los científicos. Si pensamos como interpretativistas, posmodernos y constructivistas que el mundo es un reflejo del conocimiento humano, entonces esta es una desafortunada perspectiva idealista, lingüística o intelectualista. Sin embargo, por otra parte, el mundo de los positivistas no es mejor que el de los interpretativistas. Los empiristas que constituyen y comprenden los antepasados epistemológicos de los positivistas defienden que lo que un científico puede observar es todo lo que existe en este mundo. Por el contrario, para los realistas críticos la realidad existe más allá de lo observable como posibilidad y potencialidad. Para el Realismo Crítico, entidades diferentes, seres diversos, eventos y mecanismos necesarios o contingentes no son observables, pero coexisten en el mundo. Aunque los realistas creen que el primer nivel o el primer paso de la investigación científica se basa en la observación y la experimentación, este no es el criterio inequívoco que permite a alguien (un científico) hacer afirmaciones ontológicas. Si empezamos a hablar de ontología basándonos únicamente en nuestras observaciones o modelos estadísticos, entonces, como los positivistas, combinamos ontología con epistemología y, por lo tanto, caemos en una "falacia epistémica" que reduce el mundo a "lo que se sabe" o "lo que se puede conocer". "a través de los sentidos humanos.

Entidades sociales, necesidad y condiciones contingentes

Aunque este mundo está compuesto por muchos elementos, para los científicos es apropiado tomar a las entidades como los componentes primordiales del mundo porque no puede haber relaciones sin entidades (reales o abstractas). También los acontecimientos, procesos, poderes, mecanismos y acciones se constituyen, forman, ejercen, sostienen y terminan sólo por la existencia de entidades. Las entidades no son sólo objetos factuales, observables y táctiles, sino todo tipo de entidades del mundo: materiales, ideales, abstractas, sociales y artefactuales. Sin embargo, el punto en el que el Realismo Crítico difiere de otras filosofías es la independencia mental de estas entidades. Para el realismo, las entidades pueden existir independientemente de nuestro conocimiento sobre ellas; por lo tanto, incluso las entidades virtuales e ideales (o construidas estructural/institucionalmente), como cuentas bancarias, símbolos, sesgos o creencias, perduran independientemente de sus portadores, poseedores y contendientes. Por ejemplo, las corporaciones, mercados y redes nacionales o internacionales en los que operan las organizaciones empresariales existen independientemente de sus distintos titulares, trabajadores o académicos que los estudien. Por supuesto, los realistas críticos reconocen el hecho de que existe un entrelazamiento entre diferentes tipos de entidades (materiales, ideales, sociales, técnicas), pero está claro que hay ciertas entidades materiales (y artefactos materiales) que seguirán existiendo independientemente de la vida humana. /destino. Al mismo tiempo, ciertas entidades sociales, abstractas y artefactuales dependen su existencia de las actividades humanas.

Sin embargo, (I) las entidades no son eternas y pueden cambiar con el tiempo, (II) las entidades no son de un tipo único, por ejemplo, un modelo teórico o una teoría es a la vez una entidad ideal y social porque las teorías están formadas en gran medida por las relaciones interpersonales de los intelectuales e investigadores (comunidad académica) que encontraron, crean y preservan entre ellos estas teorías. (III) Al mismo tiempo, las entidades sociales, como las ideales, son fundamentalmente inmateriales, pero existe el peligro posmoderno o constructivista de fusionar entidades materiales, artefactos y sociales en entidades ideales, es decir, que las entidades no discursivas se fusionan en discursivas. (IV) Por otro lado, los realistas críticos reconocen que las entidades no discursivas tienen una parte discursiva, esto significa que todas las entidades materiales y artefactos sociales pueden ser un sujeto de discurso y viceversa; por lo tanto,

una entidad ideal puede ser en sí misma otra entidad ideal, por ejemplo, una explicación detallada o una teoría complementaria para la evolución de otra teoría.

Los realistas críticos, como Andrew Sayer, anticipan la existencia de dos tipos de relaciones dentro y entre las entidades de nuestro cosmos: relaciones internas o necesarias y relaciones externas o contingentes (Sayer 2010: 60). Las relaciones necesarias representan un conjunto de relaciones, mientras que las relaciones contingentes representan "lo que puede ser un conjunto de relaciones", pero no necesariamente tiene que ser así. Debemos enfatizar el hecho de que el término 'contingente' tiene aquí un significado diferente al que usualmente se asume que es 'depender de', o algo que no es 'ni necesario ni imposible' o, en otras palabras, es 'condicionalmente potencial'. (Sayer 2010: 62). Por lo tanto, tanto las relaciones "entre" las entidades como "dentro" de las entidades, las relaciones entre las propiedades estructurales de las entidades, son significativas. Todas las entidades están relacionadas de manera contingente, aunque también se pueden encontrar algunas relaciones necesarias entre entidades, pero lo más importante es la apertura del mundo social. La apertura del mundo hace muy improbable la existencia de relaciones necesarias entre los acontecimientos. El realismo está en contra de la conjunción constante de eventos (o relaciones lineales de causa-efecto) de Hume y, por lo tanto, los realistas creen que los eventos sólo pueden afiliarse de manera contingente.

Según Harré, Madden (1998) y Sayer (2010: 108) la necesidad se divide en dos: necesidad 'natural' o 'material' y necesidad 'lógica' o 'conceptual'. La necesidad o posibilidad lógica se refiere a las relaciones entre enunciados (conceptos o términos) y la necesidad (o posibilidad) natural/material se refiere a las relaciones entre cosas (sus elementos materiales). Las necesidades naturales frecuentemente producen necesidades conceptuales, es decir, las primeras son representadas por académicos e investigadores a través del discurso científico. Una relación es necesaria (por ejemplo, la relación entre las entidades: 'profesor' y 'estudiante') en el sentido de que 'lo que cada una de esas entidades representa' depende de su posición en esa relación, es decir, cada entidad no puede existir sin su relación misma: la existencia de un profesor presupone necesariamente la existencia de un estudiante y viceversa.

Por el contrario, cuando la relación entre dos entidades es contingente, entonces ambas entidades pueden existir sin la relación. Sin embargo, las relaciones necesarias no

son inevitablemente más esenciales que las contingentes; por el contrario, las relaciones necesarias y contingentes pueden ser igualmente importantes para entidades conectadas. Por ejemplo, la relación contingente entre la 'entidad X' y la 'entidad Y' es tan importante como la relación entre X y Z. También Sayer (ibid.) nos advierte de tener cuidado con el hecho de que es importante por igual el cambio dentro de las relaciones y el cambio en la simetría de las relaciones. Aunque puede ocurrir un cambio dentro de relaciones contingentes (las relaciones contingentes pueden cambiarse causalmente entre sí), este cambio domina sólo en las relaciones necesarias (los poderes de una entidad se alteran cuando se cambia su estructura). Además, las relaciones necesarias pueden ser asimétricas en la medida en que una entidad no puede existir sin la otra (y sin esa relación), pero no al revés.

Pero, ¿qué pasa con la naturaleza de las entidades en las filosofías de las ciencias sociales que ya hemos discutido? Aquí hay un total acuerdo entre positivistas, posmodernos, constructivistas e interpretativistas (radicales o no) pero por diferentes motivos. Todos ellos confunden necesidad con esencialismo y consideran que la "necesidad" y las "relaciones necesarias" están absolutamente ausentes del mundo; todos (con excepción de los marxistas) apoyan tanto un atomismo ontológico (la omnipresencia de la separatividad y la diferencia en el mundo) y su contingencia universal relacionada (especialmente encontrada en la filosofía de Lyotard) donde todas las relaciones de los elementos del mundo son contingentes.

Causalidad, mecanismos y ejercicio de poderes

Cada entidad en el mundo tiene una cualidad singular, un agente causal, que posee un conjunto de propiedades estructurales que generalmente están interrelacionadas. Si bien todas las entidades están constituidas por estructuras (que también pueden ser entidades de pequeña escala), algunas de esas entidades están ubicadas en otras estructuras más grandes. Por ejemplo, las organizaciones empresariales (como entidades) tienen estructuras diferentes y, al asociarse con otras estructuras (proveedores, prestamistas, bancos, anunciantes, redes sociales y clientes), crean y reproducen nuevas relaciones y redes comerciales (que pueden representarse como diferentes niveles de estructuras).

Además, cada entidad tiene una naturaleza inherente que la hace única. Como escriben Harré y Madden (1975), en virtud de su naturaleza, cada entidad está dotada de un conjunto de poderes causales, por lo tanto, cada entidad/objeto (como una dinamita o un negocio) es capaz de hacer algo (explosión o quiebra) y al mismo tiempo, incapaz de hacer esto. Siguiendo a los filósofos mencionados anteriormente, Roy Bhaskar cree que igualmente "poder causal social" puede ser sinónimo de cambio social o inacción. Por ejemplo, por un lado, los humanos tienen el poder de pensar (razonablemente), hablar, escribir y construir o inventar entidades (sociales o artefactos) y, por otro lado, las entidades sociales (como las organizaciones empresariales) también tienen el poder de producir/reproducir bienes, servicios y más entidades. Las facultades y responsabilidades de estas entidades también pueden denominarse disposiciones, potencialidades y capacidades. En línea con Bhaskar, Andrew Sayer (2010: 73) cree que los poderes y responsabilidades causales de una entidad requieren la ausencia o presencia para la activación de algunos de los poderes esperados o deseados.

Sin embargo, aclara el hecho de que la naturaleza o estructura de las entidades del mundo no tiene nada que ver con el estructuralismo de Saussure o las referencias de Derrida a la estructuralidad de la estructura (esencialismo). En otras palabras, el énfasis del Realismo Crítico en la estructura de las entidades no debe confundirse con el esencialismo. Especialmente, Andrew Sayer ha dedicado largos capítulos a esta cuestión (ver especialmente, Sayer 2004: cap.4). El "verdadero esencialismo", según Sayer, identifica las propiedades que determinan lo que una entidad puede y no puede hacer y las propiedades que permiten que esa entidad se distinga claramente de otras entidades. Por el contrario, el realismo crítico evita este esencialismo e identifica sólo las propiedades generativas de las entidades, al tiempo que reconoce la posibilidad de cambios estructurales a lo largo del tiempo (algo que indica las propiedades contingentes de las entidades).

Aparte de las propiedades generativas de las entidades, el Realismo Crítico investiga la existencia de "poderes emergentes". Los poderes de una entidad surgen, principalmente, de los poderes de los componentes estructurales individuales, pero también de los poderes de las relaciones que esa entidad crea y preserva con otra entidad. Por tanto, las potencias son irreducibles a cualquiera de estas dos potencias porque son más que la suma de ellas. Para el realismo crítico, no sólo las entidades tienen poderes estructurales y causales, sino que también las relaciones necesarias y contingentes poseen

una cualidad particular, por lo tanto, tienen poderes (Sayer 2010: 104-5). Esos poderes, o los poderes de cualquier relación, provienen simultáneamente de poderes de entidades directamente relacionadas o de poderes indirectamente conectados a ellas.

No todas las entidades de una determinada naturaleza o de naturaleza similar (que tienen en común un conjunto especial de propiedades generativas) tienen las mismas facultades. Si tienen poderes similares en el primer estrato del mundo (nivel biológico), esto no significa que tengan una similitud en el segundo estrato del mundo. Por ejemplo, si dos seres humanos (gemelos) tienen las mismas características fisiológicas (igual peso, altura o estructura muscular), es común que suelen exhibir comportamientos psicocognitivos y sociales radicalmente diferentes.

Los poderes de una entidad pueden ser inactivos o activos en la medida en que su activación dependa en gran medida de las condiciones habilitantes o restrictivas que existan. Estas condiciones pueden ser geográficas e históricas o pueden ser creadas por la presencia/ausencia de otras entidades (y el ejercicio de sus poderes). Las condiciones afectan el potencial ejercicio de poderes, pero también pueden afectar la naturaleza de las entidades, su estructura. Por lo tanto, podríamos renombrar estas condiciones como contextuales, contingentes y mutables. En otras palabras, aunque el término "condición" denota limitación, el realismo crítico cree en su contingencia geohistórica (espacio-temporal).

Debido a la existencia de contingencias geohistóricas, los poderes de las entidades actúan con una tendencia, o lo que Roy Bhaskar y Andrew Sayer llaman "transfactualidad". Esto significa que un poder no siempre produce ciertos efectos, pero siempre tiende a funcionar de cierta manera: por tanto, este poder actúa transfactualmente. Cuando se ejerce un poder particular, los resultados normales pueden verse bloqueados por ciertas contingencias porque existe la presencia o ejercicio de poderes contrarrestantes que actúan al mismo tiempo: por ejemplo, un financiero o un hombre de negocios tiene el "poder" de comprar pero fracasa; hace esto porque existe la presencia de una terrible condición política o natural (crisis o catástrofe). Por el contrario, un poder actúa "de hecho" cuando sus efectos no son anulados o contrarrestados por otros poderes. Sin embargo, cuando las contingencias circundantes son fijas, al mismo tiempo es imposible garantizar tal estabilidad en un mundo abierto como nuestro mundo social. Discutiremos la cuestión de la apertura del mundo social en los próximos párrafos.

Debido a la apertura del mundo, los efectos del ejercicio de un poder no pueden conocerse 'a priori'. Sin embargo, este es el trabajo de académicos e investigadores que suelen tratar de identificar la tendencia de los poderes sociales y explicar los efectos que estos poderes tienden a producir. Pero los realistas se diferencian de los positivistas e interpretativistas en este tema. Por ejemplo, para los positivistas la palabra "tendencia" no tiene nada que ver con el ejercicio de poderes, pero connota el carácter estadístico de ciertas "regularidades similares a leyes" (o regularidades de eventos) que tienen la forma: "cuando ocurre un evento $E(x)$ sucede entonces el evento $E(y)$ tiende a seguir". Un ejemplo clásico de esta cuestión es el problema del comportamiento electoral y del voto y su explicación a través de encuestas. Aunque muchas encuestas muestran la "tendencia" general, su carácter instantáneo (imagen instantánea del comportamiento político) pasa por alto resultados y efectos contingentes. Algunos acontecimientos sociopolíticos no siempre son los que se espera que resulten de la activación de poderes (porque al mismo tiempo prevalecen muchos poderes que los contrarrestan). Por ejemplo, una potencia P_1 bajo la condición C_1 , tiende a producir el evento E_1 . Sin embargo, bajo las condiciones C_2 y C_3 (mediante la activación de los poderes P_3 y P_4 , tenemos los eventos E_3 y E_4 pero la ausencia de E_2), ese mismo poder P_1 puede producir inesperadamente el evento E_5 o la combinación simultánea de eventos $E(3,5)$.

Los acontecimientos que suceden en el mundo ocurren o surgen de la convergencia y ocurrencia de innumerables e interrelacionados poderes que son ejercidos por un número indeterminable de entidades que existen en condiciones volátiles y contingentes. Los acontecimientos y entidades del mundo surgen y ocurren porque funcionan simultáneamente varias redes de mecanismos causales entrelazados.

Podríamos definir un mecanismo causal tanto como el conjunto de entidades poderosas (estructuralmente entrelazadas) como la producción/creación de actividad de este poderoso conjunto. Si los mecanismos causales están interrelacionados de manera compleja, entonces está funcionando un conjunto causal. Un mecanismo causal existe siempre que el conjunto de entidades, sus propiedades y poderes internos, están interconectados y son enteramente responsables de producir eventos particulares, bajo condiciones particulares. La distinción entre mecanismos causales y conjuntos causales se define básicamente por la complejidad de las estructuras y poderes causales involucrados (obviamente, un mecanismo causal es simplemente un conjunto subcausal).

Por ejemplo, por un lado, un pequeño negocio tiene un número reducido de trabajadores altamente capacitados que actúan como mecanismo causal que puede generar buenas relaciones comerciales con todos sus proveedores y clientes. Pero, por otro lado, una gran corporación multinacional tiene una enorme cantidad de valiosos recursos y poderes en todo el mundo, que actúan como un conjunto de mecanismos causales y, un conjunto causal que les permite producir un gran volumen de bienes, servicios y ganancias que inevitablemente afectan y son afectados por la economía social/política local y global. Del ejemplo antes mencionado podemos detectar fácilmente tanto las interdependencias como la jerarquía (en todas las escalas y niveles) entre mecanismos causales y conjuntos. Por lo tanto, no deben confundirse con ningún tipo de determinismo como lo hacen, por ejemplo, los positivistas cuando utilizan el término "mecanismo" como una relación fija y lineal (causa-efecto).

Por tanto, podríamos concluir que el mundo es el resultado o creación, producción y reproducción de una diversidad de tendencias y necesidades que son producidas por conjuntos de mecanismos causales múltiples, sincrónicos, asincrónicos, colaborativos y competitivos. Sin embargo, la explicación del mundo no puede agotarse únicamente en nuestra "observación" de la presencia, sino que debemos reconocer la importancia de la ausencia y la inactividad.

El sistema abierto y los tres dominios de la realidad

Desde el momento en que un conjunto de mecanismos causales tiene una forma no actualizada y los efectos de los poderes son influenciados pasivamente por los efectos que fueron producidos por el ejercicio de otros mecanismos, entonces "lo que sucede" en el mundo, no cambia ni agota "lo que pudo haber pasado". Como escribe Bhaskar (1986/2009: 141), "nunca se debe olvidar que el mundo no es sólo la totalidad de lo que realmente es, sino que incluye lo que podría o podría ser (basado en las propiedades estructurales de las cosas)". Lo que Bhaskar quiere decir es que la actividad social y la actualidad son sólo una parte del mundo real, porque toda su función está siempre bajo investigación, de manera incomprensible para nosotros. Por ejemplo, puede consistir en posibilidades no actualizadas, tendencias no expresadas y poderes no ejercidos de

entidades y mecanismos ya existentes que tienen la tendencia (transfactualidad) a ser eficientes y potentes.

Esto sucede porque el mundo no está predeterminado. Nuestro mundo social, al igual que nuestro cosmos y universo, no es un sistema cerrado. Al contrario de los positivistas (que creen en una especie de determinismo estadístico y empírico que puede expresarse en leyes generales de relaciones causa-efecto y conjunciones constantes de acontecimientos), el mundo es un sistema abierto que incluye innumerables subsistemas abiertos y conjuntos contingentes de mecanismos causales. Esto significa que, en un sistema abierto con condiciones dinámicas, el mismo mecanismo causal o conjunto puede producir diferentes efectos, mientras que, por otro lado, diferentes mecanismos causales pueden producir el mismo efecto.

Por supuesto, el realismo no rechaza la existencia de sistemas "cuasi cerrados", pero esto sucede porque ciertos mecanismos causales (y sus conjuntos) son más dominantes y más poderosos que otros. Además, los realistas no descartan ni niegan el hecho de que las sociedades pueden ser diseñadas socialmente (especialmente por élites poderosas y clases sociales dominantes) como sistemas cerrados diseñados artificialmente donde los seres humanos comunes pueden ser tratados como experimentos. Estas teorías están ampliamente difundidas entre los teóricos de sistemas y los positivistas.

Sin embargo, como lo ha demostrado el curso de la historia humana, las sociedades, lejos de cualquier ingeniería social, son más abiertas y complejas de lo que algunas élites poderosas quieren que creamos. El mundo social como sistema no puede cerrarse porque (A) primero, las entidades, poderes y mecanismos que componen el mundo tienden a cambiar de manera constante o radical y (B) segundo, las contingencias que afectan tanto el ejercicio de los mecanismos causales como sus efectos, cambian paso a paso. Las razones para la apertura (no determinismo) del mundo son cuatro: (I) en primer lugar, si existen poderes causales (por ejemplo, las personas son capaces de hacer artefactos-construcciones: matemáticas, escultura, música, tecnología), esto depende de la presencia contingente de determinadas estructuras y entidades. (II) En segundo lugar, el ejercicio de estas facultades no está dado ni predeterminado. (III) En tercer lugar, si se ejercen estos poderes, entonces sus resultados dependerán de la mediación de otros procesos contingentemente relacionados. (IV) En cuarto lugar, los poderes causales en sí mismos también pueden cambiarse (Sayer 2000).

Aquí los realistas críticos coinciden tanto con los constructivistas como con los posmodernos en que el sistema cerrado de los positivistas y ultra-racionalistas (por ejemplo, las leyes de la "oferta-demanda" o el concepto de *homo economicus*) es una ficción en sí mismo. Los realistas críticos afirman igualmente que tales ficciones son acumuladas por los positivistas para crear artificialmente el cierre del sistema. Por ejemplo, los economistas neoclásicos y los sociólogos positivistas confunden la "ficcionalización" con la abstracción teórica y la modelización. El sistema ideal o ficticio de Adam Smith de la "mano invisible" fue desarrollado por economistas liberales y positivistas para aproximarse al "sistema abierto real", pero en lugar de eso lo cerraron. Además, como escribe Roy Bhaskar (1998: 145), los positivistas son incapaces de sostener la distinción entre sistemas cerrados y abiertos, entendiendo los sistemas como algo que "produce una situación en la que acontecimientos indiferenciados se convierten en objetos de ciencias sólo convencionalmente diferenciadas". Ahora sabemos que el intento de aplicar una teoría inaplicable debe generar en la práctica una serie de efectos tanto encubiertos como abiertos. Por lo tanto, la incapacidad del positivismo para sostener estas distinciones (junto con 'a fortiori' el problema de la producción de conocimiento en las ciencias sociales) permite al positivismo dar a un sistema la protección encubierta de una cláusula 'ceteris paribus' inconsistente con su ontología".

Bhaskar (1975: 48) escribe que los mecanismos, eventos y experiencias constituyen tres dominios superpuestos de la realidad: (I) lo real, (II) lo actual y (III) lo empírico. Más específicamente, (I) los objetos o entidades del mundo, las estructuras causales y los mecanismos generativos se sitúan en el dominio de lo real (quizás inalcanzable a los sentidos humanos). (II, III) El ejercicio de poderes y sus eventos/efectos consecutivos pueden ser "realmente" observados/experimentados en el nivel empírico de los sentidos humanos. Por lo tanto, (I) las estructuras causales y los mecanismos generativos existen y actúan independientemente de los patrones de los eventos. (II) Igualmente, los acontecimientos ocurren independientemente de las experiencias humanas en las que son comprendidos.

Estos tres dominios ontológicos están condicionalmente relacionados en la medida en que el movimiento de lo real a lo actual y de lo actual a lo empírico depende del ejercicio y materialización de los mecanismos causales/generativos. Todas las observaciones y experiencias realizadas por académicos e investigadores o por legos (en el dominio de lo empírico) presuponen necesariamente el ejercicio de poderes, causas y

mecanismos generativos que "funcionan" en el dominio de lo real bajo eventualidades particulares (patrones de eventos).

En resumen, el realismo crítico defiende una ontología estratificada, relacional y transformacional. Se pueden encontrar entidades, objetos y eventos contingentemente heterogéneos e interconectados en diferentes niveles dentro de un mundo estratificado, abierto y en expansión. Por el contrario, la ontología empírica de los positivistas y la ontología subjetivista de los interpretativistas combinan el dominio de lo real con el de lo empírico porque simplemente suponen que todo lo que existe está inevitablemente al alcance de los sentidos y la interpretación humanos. Como resultado, ambas escuelas filosóficas no logran ver la distinción entre un mecanismo causal/generativo, sus poderes y resultados, algo que revela una ontología en forma de placa o sin profundidad.

Realismo crítico y relativismo epistemológico: a favor de un constructivismo débil

Práctica, falibilidad y dependencia conceptual del conocimiento

.

El mundo actúa independientemente de nuestras descripciones, conocimientos e identificación. La conexión entre entidades, objetos y sujetos (colectivos o individuales) es contingente porque, como hemos dicho, los objetos existen independientemente de cualquier investigación humana. Por lo tanto, tanto la naturaleza como la sociedad dependen de conceptos porque llegamos a conocerlos a través de discursos científicos y cotidianos adquiribles. En otras palabras, los científicos y la gente común no pueden conocer el mundo independientemente de los conceptos que utilicen. Como nos han enseñado Wittgenstein y Heidegger, no podemos salir fácilmente del lenguaje (como significado) que utilizamos.

El mundo que hemos creado como humanos es conceptualmente dependiente. Los objetos, entidades y acontecimientos sociales son significativos "en sí mismos". Los objetos y acontecimientos sociales tienen mayor significado sólo para los seres humanos cuyos significados (que ellos crean) son, como diría Castoriadis, constitutivos del mundo

social. Estamos conjugados y condenados a tener simultáneamente (como también diría Giddens) una hermenéutica única y una "doble hermenéutica" en las ciencias naturales y sociales, respectivamente. En las ciencias naturales el descubrimiento, construcción y distribución de información/conocimiento (o significado) tiene lugar dentro de las comunidades científicas. Sin embargo, por el contrario, en las ciencias sociales los conocimientos y significados son contruidos y compartidos tanto por los científicos como por las sociedades que son, al mismo tiempo, objetos de su estudio. Por lo tanto, no podemos argumentar fácilmente que existe un acceso directo (como cree el realismo empírico) o neutral (como cree el positivismo) al mundo. Aunque el realismo crítico cree que existe una dependencia conceptual del mundo, sin embargo, el mundo no está completamente determinado por conceptos: no existe una determinación conceptual completa del mundo en el que vivimos, como interpretativistas (véase nuestro capítulo 3) y posmodernos (véase el capítulo 4) creen.

Como hemos argumentado en los capítulos 3 y 4, el mundo es algo más que un discurso. Incluso las construcciones socialmente producidas (términos, modelos y teorías) tienen una independencia significativa de lo que los investigadores dicen sobre esas construcciones. Más específicamente, queremos decir que, aunque la mayoría de los fenómenos sociales dependen de conceptos, esto no implica que todo esté en la mente de los investigadores. Las instituciones y las prácticas son algo más que pensamiento, porque requieren la preexistencia de ciertas presuposiciones materiales y elaboraciones prácticas. El discurso no es todo lo que existe y no es autorreferencial.

Incluso para los contruccionistas sociales fuertes (los analizamos en este capítulo), el mundo en su conjunto colapsa en el discurso porque equiparan la interpretación (radical) del mundo con la construcción del mundo en sí misma. Aunque las interpretaciones humanas informan las construcciones (estas construcciones, a su vez, se construyen de manera diferente a lo largo del tiempo), esto no significa que diferentes objetos, cosas y entidades (montañas, ríos e instituciones sociales) surjan o cambien simplemente porque uno elige crear, cambiar discursivamente o construir esas entidades de objetos.

Como hemos visto, para los posmodernos, la función descriptiva (referencial) del conocimiento es totalmente ignorada, porque el lenguaje no es más que un ejército de metáforas donde el conocimiento sólo tiene un papel performativo (Lyotard, Butler).

Dado que las descripciones y referentes reales se descomponen en conceptos, la falacia epistémica (en forma de falacia lingüística) se vuelve a cometer, como diría Bhaskar. Irónicamente, tanto los positivistas como los posmodernos combinan el mundo real con conocimiento humano del mismo. Los positivistas toman el mundo como sinónimo de lo que somos capaces de saber sobre él (experiencia, observación), mientras que los posmodernos y constructivistas toman el mundo como sinónimo de lo que hemos construido social o discursivamente.

Aunque los realistas críticos no rechazan la dependencia conceptual de la sociedad (porque la existencia de la sociedad depende de la acción humana), esto no significa que el mundo social sea únicamente el resultado de discursos y actividades antropomórficas discursivas. El mundo no cambia simplemente porque se transforma el discurso humano o el conocimiento del mundo (por ejemplo, la discriminación o la desigualdad no se elimina cuando la sociedad cambia el discurso a favor de la tolerancia o los derechos humanos), es un procedimiento más complejo que esto. Sin embargo, los realistas coinciden en la capacidad discursiva de la naturaleza humana y aceptan un "constructivismo débil".

También podríamos rebautizarlo como "constructivismo parcial", porque los realistas todavía creen que el mundo social es "cómo y qué es", independientemente de nuestras concepciones o discursos sobre él. Aunque los fenómenos sociales están sujetos a los agentes humanos/colectivos que los producen, reproducen y transforman, estos fenómenos existen independientemente del conocimiento de sus investigadores sociales. La sociedad es, en parte, una construcción intencional de los seres humanos, pero al mismo tiempo nunca es un producto perfecto, algo que significa que los constructores humanos no quisieron que fuera así, es decir, escapó de todos los discursos preprogramados.

Cuando los fenómenos sociales se construyen, adquieren y obtienen una creciente independencia de su fuente original o punto, de manera que ni los agentes que son responsables de la reproducción de los fenómenos en el tiempo, ni los investigadores que posiblemente indaguen sobre estos fenómenos tienen total control y conocimiento de ellos. En otras palabras, los fenómenos sociales que nos afectan, generalmente, son la creación de actividades discursivas y prácticas que se ejecutan antes de nuestras observaciones científicas. Cuando hacemos observaciones, en ocasiones nos es posible

influir en ellas, pero normalmente estos fenómenos (junto con otros nuevos) son generalmente construcciones no intencionadas de otros.

Los posmodernos o constructivistas radicales pasan por alto el hecho de que la influencia del conocimiento humano sobre el mundo tiene una potencialidad indirecta y nunca puede establecerse, porque la influencia ocurre en varios momentos. Sólo unas pocas afirmaciones de conocimiento son lo suficientemente influyentes como para cambiar el mundo. Porque el conocimiento en sí mismo no es impotente ni omnipotente, sino que es potencialmente causal, es decir, capaz de cambiar el mundo. Por este motivo, parece que el conocimiento del pasado es más influyente que la investigación contemporánea.

El conocimiento por sí solo no puede modificar completamente el mundo, como quieren creer los constructivistas radicales. Siempre que se formula o refuta el conocimiento, los investigadores no pueden crear un mundo nuevo "ipso facto". Por lo tanto, los realistas están más concentrados en la practicidad del conocimiento que en su creación. En otras palabras, los realistas reconocen el papel performativo del conocimiento (no de manera reduccionista), pero se centran en cómo se relaciona el conocimiento con el mundo extradiscursivo (material, natural, estructural), es decir, la relación del conocimiento con la competencia práctica y capacidad. La práctica es, en gran medida, el vínculo entre los dominios discursivo y extradiscursivo de la realidad y el conocimiento.

Primero, concebimos el mundo y luego, adquirimos conocimiento investigando, observando, reflexionando y participando prácticamente del mundo. Además del conocimiento que ha resultado de nuestra investigación y observación, una gran parte del conocimiento se adquiere tanto de nuestra implicación práctica como de nuestra interacción y comunicación con el mundo. Por esta razón, los realistas críticos no apoyan (como el realismo empírico) una "teoría de la correspondencia verdad/conocimiento" porque la conexión entre el conocimiento y el mundo no es de correspondencia o representación exacta que busque la verdad absoluta. Esta relación es siempre interactiva y práctica o prácticamente competente (no útil, como creen los pragmáticos). El conocimiento, no sólo investiga y explica el mundo construyéndolo, sino que aporta nueva información y orienta la práctica humana. Así, el Realismo Crítico supera a todas

las demás filosofías de la ciencia porque apoya sincrónica y recíprocamente todo tipo de formas de conocimiento referenciales, performativas y prácticas.

Como hemos argumentado en el capítulo anterior, los realistas aceptan formas de relativismo epistémico, pero rechazan el relativismo crítico de los posmodernos reemplazándolo por un racionalismo crítico. El racionalismo realista se centra en la competencia práctica y la racionalidad de la mente humana en relación con la retroalimentación que recibe del mundo (debido a las intervenciones prácticas humanas dentro de él). El relativismo posmoderno de Lyotard y Baudrillard obstruye o bloquea la evaluación y comparación de la satisfacción práctica (competencia) de diversas afirmaciones de conocimiento y evita así la refutación de estas afirmaciones. La idea de Feyerabend de que “todo vale” (conocida por Baudrillard) parece científicamente arriesgada para juzgar la satisfacción práctica del conocimiento.

Esto está de acuerdo con algunas formas de pragmatismo en el sentido de que los humanos en su vida cotidiana hacen inevitablemente cosas para evitar consecuencias prácticas no deseadas. Por esta razón no podemos dudar de que todo conocimiento sea igualmente válido o inválido porque si queremos ser escépticos acerca de una "afirmación o afirmación de conocimiento" implica el hecho de que aceptamos la verdad o validez de otras afirmaciones que se utilizan como base para nuestro escepticismo. es decir, nadie puede poner en duda todo. Por supuesto, tal movimiento sería en sí mismo una contradicción performativa.

Por otro lado, no podemos rechazar ni el pluralismo teórico ni el epistémico. Los seres humanos crean muchas descripciones prácticamente competentes (y frecuentemente contradictorias) de un mundo “determinado”, pero todas esas descripciones están abiertas a cuestionamientos y objeciones. No existe ningún conocimiento científico indiscutible. Todo conocimiento es falible, pero no igualmente. Nuevamente tenemos el mismo problema que antes, porque si tratamos todo el conocimiento como igualmente falible, cometemos el error de tratar todo el conocimiento como igualmente verdadero. Por esta razón, el Realismo Crítico no es una epistemología “fundacionalista” sino que acepta la falibilidad de nuestro conocimiento y nuestra “incapacidad” de equivocarnos y sorprendernos por la complejidad del mundo.

Por otro lado, los positivistas no reconocen la falibilidad del conocimiento ya que están seguros de la verificabilidad de sus afirmaciones o declaraciones científicas. Del

mismo modo, los posmodernos (y, hasta cierto punto, los constructivistas sociales fuertes) implícitamente consideran que todo conocimiento es infalible porque, al igual que Lyotard y Butler, sólo consideran el carácter relativo y la performatividad del conocimiento. Como explicamos en el capítulo anterior, al tomar todos los enunciados científicos como relativos e igualmente válidos, los posmodernos evitan cualquier tipo de crítica y, al mismo tiempo, contribuyen a la perpetuación del status quo o lo que llamamos "intelectuales conformistas".

Además, el realismo crítico cree que la ciencia debe desarrollar un conocimiento prácticamente satisfactorio del mundo. Dado que el conocimiento científico es inevitablemente parcial y revisable, una gran parte del tiempo de los investigadores se dedica a evaluar y examinar el grado de suficiencia práctica de ese conocimiento. Esta difícil tarea de académicos e investigadores se suma a la ventaja y amplificación epistémicas. El realismo no rechaza la incompletitud del conocimiento porque esto se justifica principalmente por el cambio y la complejidad continuos del mundo. Siempre se puede encontrar algo incompleto en el trabajo científico relacionado con abstracciones que los académicos e investigadores hacen en sus investigaciones.

La reflexividad y la dependencia contextual del conocimiento

El realismo crítico cree junto con los constructivistas moderados que la ciencia es un producto social y, lamentablemente, todavía está dominada por la presencia de los varones. Al mismo tiempo, el conocimiento científico se construye socialmente y se ve afectado por las relaciones sociales que académicos e investigadores encuentran, crean y mantienen entre ellos. Todo tipo de conocimiento científico emerge, se expande y crece sobre la base del consenso negociado entre teóricos e investigadores empíricos dentro de las respectivas comunidades científicas. Por supuesto, esto no significa que los vínculos y relaciones entre los académicos sean los únicos determinantes en el desarrollo y evaluación del conocimiento científico. Todo tipo de conocimiento humano (científico o cotidiano) es parcialmente una construcción social. El conocimiento es siempre "contextual" y tiene los signos de sus orígenes sociales. El conocimiento científico siempre está moldeado por el origen social de sus defensores, seguidores o rivales. Por lo

tanto, no podemos pensar en la ciencia y el conocimiento científico fuera de su contexto: el conocimiento no es contextualmente independiente.

Además, no debemos olvidar que la "forma" (del conocimiento producido) siempre influye en el "contenido". Para los realistas críticos, el uso de figuras retóricas como metáforas y analogías en el conocimiento científico es aceptable, pero, a diferencia de los posmodernos, no creen que el lenguaje científico sea más que "un ejército de metáforas". Además, no debemos negar el hecho de que la crítica literaria tiene semejanzas con las críticas hechas por científicos e investigadores sobre sus propios trabajos teóricos y empíricos, pero un argumento científico siempre será razonable si el científico se refiere perennemente a un cuerpo particular de teoría como literatura (no simplemente: bibliografía). Por otro lado, los positivistas rechazan y descartan todo tipo de métodos no estadísticos o no matemáticos en la ciencia.

La dependencia contextual del conocimiento hace necesaria la "reflexividad", como nos ha demostrado Bourdieu (2004). La reflexividad denota todos los esfuerzos por exponer críticamente el contexto social en el que se crea, formula y examina el conocimiento. La tarea de la reflexividad tiene como objetivo acentuar el hecho de que la ciencia es un producto del mundo social y, al mismo tiempo, es autónoma de él. Según este modo de pensar, la ciencia social debe mantener una distancia crítica de su objeto para poder ofrecer un conocimiento crítico y objetivo. Aunque el objeto del conocimiento es construido teóricamente por la ciencia, sin embargo, esta tarea requiere la expresión de lo que Bourdieu llama "duda radical". Esta duda radical es una relación reflexiva con el proceso científico mediante el cual el científico social reconoce la naturaleza contextual del conocimiento científico. Por tanto, los realistas críticos creen (como Bourdieu) que la reflexividad está mucho más relacionada con la autonomía de la ciencia que las "epistemologías de punto de vista". En otras palabras, la reflexividad es una forma de ver el mundo social de una manera que permite que la objetividad sea posible y, al mismo tiempo, sea consciente de sus propios límites.

Este enfoque realista crítico tiene una forma tanto objetiva como subjetiva. La dimensión objetiva se refiere al orden ontológico y estructural de la sociedad donde existe una realidad objetiva independientemente de su percepción por parte de los agentes o actores sociales. La dimensión subjetiva está relacionada con un enfoque constructivista débil que describe cómo los conceptos científicos y humanos constituyen la realidad

social en la producción de significado social. Por tanto, el realismo crítico logra evitar los peligros de los enfoques estructuralistas, positivistas e interpretativos. El objetivismo se refiere a la condición social y estructural de las creencias y los sistemas conceptuales. En este punto, el Realismo Crítico considera que las construcciones de los actores sociales varían dependiendo de su posición en las estructuras objetivas de la sociedad. Por eso, como hemos dicho repetidamente en este texto, el realismo da prioridad a la dimensión objetiva. En conclusión, al utilizar los conceptos de "dependencia contextual" y "reflexividad", el Realismo Crítico sostiene que las ciencias sociales no pueden escapar de su propia autorreferencia porque las ciencias sociales son una práctica intelectual incrustada en un contexto sociocultural que es siempre mayor que lo que el científico individual puede pensar conscientemente en este contexto.

De manera similar, las ciencias sociales nunca están “libres de valores”, pero esto no significa que no pueda haber objetividad. Respectivamente, Andrew Sayer (2000: 58) expone tres distinciones diferentes para los conceptos de objetividad y subjetividad: (A) la neutralidad valorativa del conocimiento, (B) la presencia o ausencia de la verdad en el conocimiento y (C) que el conocimiento siempre pertenece a la naturaleza de los objetos o a lo que los seres humanos piensan de esos objetos. Por lo tanto, el conocimiento científico es tanto objetivo como subjetivo, ya que lo desarrollan los sujetos (académicos e investigadores) sobre los objetos de su estudio (el mundo). Aunque el conocimiento científico (como cualquier otro tipo de conocimiento) tiene valores, sin embargo, esto no significa que sea falso o subjetivo. Además, el hecho de que las afirmaciones de conocimiento sean epistémicamente relativas (conceptual y contextualmente dependientes) no significa que tengamos que aceptar el relativismo crítico de la posmodernidad y dar por sentado o esperar que sea imposible diferenciar entre afirmaciones de conocimiento mejores o peores.

La metodología realista crítica: abstracción, retroducción y complejidad causal

El realismo crítico defiende la posición de que el objeto de estudio de cualquier ciencia debe dictar el método de investigación (ya sea cualitativo o cuantitativo) reconociendo, al mismo tiempo, que los propósitos primarios perseguidos por todos los investigadores son la descripción y explicación provisional de los fenómenos sociales (Sayer 2000).

Abstracción

Como escribe Andrew Sayer (2000: 20-22), la investigación realista crítica se lleva a cabo en dos niveles: en el nivel abstracto, donde hay objetos sociales identificados provisionalmente como estructuras, poderes, tendencias y mecanismos causales y, en el nivel concreto, donde existe el mundo de las contingencias prevalecientes y de los acontecimientos observados o vividos por los investigadores o la gente común. En el nivel abstracto, las estructuras y poderes de las entidades sociales (objetos), así como las tendencias o mecanismos causales que constituyen las entidades en su conjunto, están todos conceptualmente presupuestos.

Las conceptualizaciones presupuestas sólo pueden probarse después de haber sido postuladas heurísticamente y verificadas (o falsificadas) a través de la investigación que se lleva a cabo en el nivel concreto/empírico. Si bien la investigación empírica no es absolutamente necesaria para la identificación de estructuras, poderes o mecanismos causales, sin embargo, la investigación es útil para el esclarecimiento de efectos que resultan del ejercicio de los mecanismos causales (dada la existencia de diferentes condiciones contingentes). Como señalamos anteriormente, los realistas críticos siempre prefieren la suficiencia práctica del conocimiento a la verdad, como criterio clave para la evaluación del conocimiento científico.

En este sentido, los realistas críticos consideran la "abstracción" como la principal herramienta a disposición de académicos e investigadores. La abstracción es el aislamiento en el pensamiento de una característica unilateral de un fenómeno particular,

complejo y multidimensional. Para el científico, la forma adecuada de investigar los objetos y acontecimientos complejos del mundo es centrarse en una característica particular del fenómeno social y luego abstraerse de todas las demás características irrelevantes que en conjunto constituyen ese fenómeno. Sin embargo, la abstracción no debe confundirse con el reduccionismo porque el reduccionismo trata los fenómenos del mundo como “unidimensionales”. De la misma manera, la abstracción no debe confundirse con la ficcionalización o los experimentos mentales. Por tanto, Sayer cree que la abstracción debe ser tratada como una especie de “deconstrucción” del mundo, evitando al mismo tiempo dividir lo que es indivisible. Las abstracciones del tiempo igualmente repetidas son contraproducentes porque implican descuidar el cambio que tiene lugar dentro de las estructuras, los poderes causales, los mecanismos y las contingencias (Sayer 2000: 22).

La abstracción como método práctico procede de la siguiente manera: (A) el investigador parte del mundo multidimensional y abstrae de todo esto, sólo una de sus características, (B) el investigador hace todas las abstracciones necesarias para deconstruir completamente la multidimensionalidad del mundo y, (C) posteriormente el investigador combina el conocimiento que aumenta a partir de cada una de las abstracciones limitadas del mundo, para comprender (provisionalmente) la complejidad del mundo. Incluso cuando se toman los tres pasos, los investigadores no pueden estar seguros de poder desarrollar una comprensión profunda del cambio continuo e impredecible del mundo.

Retroducción

Además de la abstracción, el Realismo Crítico propone una lógica y una metodología propias que se denomina "retroducción". La retroducción es un modo de inferencia que, a partir de un fenómeno de interés, permite postular una estructura, poder o tendencia (o un mecanismo o configuración causal) que puede explicar la ocurrencia de ese fenómeno. El método de explicación del Realismo Crítico (también conocido como modelo DRRREI) se desarrolla en seis fases (Bhaskar 1993: 133): (1) **Descripción** o investigación del fenómeno social en términos significativos (protocientífico). (2) **Resolución** de un evento complejo y compuesto en sus componentes (análisis causal). (3) **Redescripción**: dado que tenemos una teoría de fondo sobre los diversos mecanismos

que operan en un sistema abierto, podemos redescibir los componentes causales en términos de esta teoría. (4) **Retroducción** a posibles causas de componentes. Sin embargo, dado que estamos en un sistema abierto, puede haber varias causas posibles que podrían haber codeterminado estos eventos. (5) **Eliminación** de posibles causas alternativas de componentes mediante evidencia independiente sobre los eventos antecedentes. (6) **Identificación** de los mecanismos causales de control.

Casi siempre seguirá entonces un movimiento regresivo en el que el fenómeno inicial se redescibe a la luz de sus causas. Así, el modelo DRRREI ayuda a los científicos a darse cuenta de que la explicación implica tres pasos principales: (A) La postulación de uno o más mecanismos posibles. (B) El intento de recopilar pruebas a favor o en contra de su existencia y (C) La eliminación de posibles alternativas.

Además de los pasos anteriores y la aplicación del modelo DRRREI, el investigador debe compartimentar las diferentes capas de nuestro mundo social que pueden influirse causalmente entre sí. El modelo DRRREI interconecta teorías y conceptos con los objetos sociales que busca explicar. En consecuencia, la naturaleza explicativa del realismo crítico debe desarrollarse siguiendo las líneas de una crítica explicativa. De este modo, el Realismo Crítico recibe una ventaja radical al desacreditar ciertas ideologías y su relación con las estructuras sociales y las prácticas materiales que las producen. Es posible desarrollar una crítica de una teoría social reexaminando las cambiantes estructuras socioeconómicas, políticas y culturales (semióticas) que esta teoría social intenta explicar.

Por lo tanto, surge una teoría realista crítica de las ciencias sociales, no sólo como un análisis de las estructuras sino como una crítica de estas estructuras y sus efectos: una crítica inmanente de las formas sociales. También desenmascara las limitaciones de enfoques, teorías, filosofías e ideologías que se basan en cierta lógica y ontología filosófica que definen el mundo a partir de la acción social sin ubicar esa acción dentro de su contexto estructurado, estratificado y contradictorio. En cambio, el realismo crítico ofrece una crítica y desmitificación de estas filosofías e ideologías, señalando el vínculo entre tales ideologías y las estructuras y mecanismos materiales que las producen.

Lo que muestran tanto la abstracción como la retroducción es que el Realismo Crítico ve la ciencia como un proyecto creativo y colectivo en el que los investigadores desarrollan conocimiento del mundo abstrayendo (o deconstruyendo) aspectos

relativamente poco importantes de los objetos de estudio y luego, retroduciéndolos (postulando la existencia de objetos de estudio) a ciertos poderes causales y mecanismos causales que pueden ser responsables de provocar los eventos que los investigadores quieren explicar. Por esta razón el conocimiento, según el realismo, es siempre espiral y retroductivo en el sentido de que busca nuevas ideas y está abierto a colaboraciones teóricas para resolver el problema de la inconmensurabilidad teórica. El realismo crítico no ve el conocimiento científico como compuesto de bloques analíticos separados y reconoce la heterogeneidad de las teorías al argumentar que el intercambio teórico no sólo es posible sino también deseable; las teorías alternativas, en general, no son mutuamente excluyentes y pueden mejorar la descripción y explicación de los problemas subyacentes, poderes y mecanismos causales del mundo. Por lo tanto, merece reconocimiento la existencia de conexiones entre teorías y la posibilidad de establecer y desarrollar nuevos vínculos teóricos. El proceso de desarrollo del conocimiento científico no es enteramente ininterrumpido ni totalmente perturbado, en contra de varias afirmaciones de positivistas y posmodernos. Los puntos de vista de diferentes investigadores y teorías no son necesariamente antagónicos o “inconmensurables”. La “inconmensurabilidad” de teorías rivales, como argumentaron Kuhn (1970) y sus seguidores (Feyerabend, 1993), es una exageración y, por lo tanto, una síntesis teórica del resultado común del intercambio es factible. La comprensión ecléctica que, probablemente, resulte de la síntesis (en lugar de una comprensión especializada) necesita más actividad en la investigación (Sayer 2000: 47).

Complejidad causal

La causalidad se refiere a la producción de cambio, por lo tanto, una causa es todo aquello que produce cambio. Los realistas críticos reprueban la concepción humeana, positivista de “causalidad como regularidades de eventos o relaciones causa-efecto” y la reemplazan o defienden la concepción de “causalidad como poderes”. Contra la visión positivista, los realistas críticos creen que no debemos explicar un fenómeno como un fenómeno que precede temporalmente a otros fenómenos consecutivos, sino que debemos descubrir las estructuras, poderes y tendencias subyacentes del fenómeno.

Como sostiene Sayer (2000), los investigadores necesitan emprender análisis estructurales y causales del mundo para alcanzar los objetivos originales de la ciencia. Como resultado de estos análisis causales, se pueden describir y analizar las estructuras, poderes y tendencias de los objetos (entidades) y contingencias del mundo. De manera similar, los eventos consecutivos pueden explicarse apelando a poderes y mecanismos causales, respectivamente. Tanto la explicación estructural como la causal son típicamente cualitativas e involucran los procesos de abstracción y retroducción antes mencionados que pueden complementarse con el uso de técnicas cuantitativas (estadísticas). Por tanto, una investigación Realista Crítica es lo que Andrew Sayer llama “intensiva” (idiográfica).

Sin embargo, el método de investigación preferido es la “triangulación”, es decir, el uso simultáneo de diversas técnicas basadas en datos cualitativos y cuantitativos como la observación directa, las entrevistas y la investigación-acción. El conocimiento desarrollado en la investigación intensiva puede ser generalizable y amplio a diversos fenómenos que tienen lugar en un espacio y tiempo diferentes, en contra de la posición de los positivistas que suponen que la generalización tiene que estar dentro de los límites de la investigación nomotética. Por esta razón, los realistas críticos rechazan explícitamente el argumento generalizado (positivista) de que sólo la ciencia de base cuantitativa es capaz de proporcionar descripciones, explicaciones y predicciones sólidas y correctas del mundo. La matemática estadística es el discurso soberano de la ciencia positivista, siendo en sí misma incapaz de proporcionar ningún conocimiento sobre las estructuras y causas del mundo. La identificación de una correlación estadística debe implicar alguna explicación causal.

Por lo tanto, el positivismo y las matemáticas estadísticas están enredados en un “pensamiento asociativo” que confunde contingencia con necesidad (presume que lo que puede ir junto debe ir junto). Al suscribir falsas relaciones causa-efecto (o al confundir la adyacencia temporal con la causalidad), los positivistas cometen la “falacia de afirmar el consecuente” o entran en una “falsificación ingenua” que supone que la no ocurrencia de la consecuencia implica la falsificación del postulado, de la relación causa-efecto. Como pregunta Sayer (2000: 14), ¿cómo puede un positivista justificar la afirmación de que el evento (precedente) X es la causa del (siguiente) Y? O, en otras palabras, ¿cómo puede un positivista justificar que el futuro se parecerá exactamente al pasado? Éste es el “problema de la inducción” que fue planteado por primera vez por Hume.

Aparte de esta visión positivista-naturalista de la causalidad, el Realismo Crítico va más allá y encuentra que las razones humanas pueden ser causas de eventos (observados y observables). Las razones pueden impulsar el comportamiento humano de manera compleja. Por ejemplo, una misma razón puede generar diferentes eventos, mientras que el mismo efecto puede ser provocado por una diversidad de razones. Por un lado, para los positivistas, ni las razones humanas ni el discurso pueden ser causales porque el mundo en su conjunto es físico y observable. Por otro lado, los posmodernos se embarcan en un crudo idealismo y toman el discurso como la causa única y fundamental del mundo y descuidan por completo la existencia de causas extradiscursivas y no materiales. Contrariamente a ambas filosofías de las ciencias sociales, el realismo crítico reconoce que las causas pueden ser inobservables e inmateriales (por lo tanto, resistentes a la observación, la experimentación y la cuantificación) y que existe una parte discursiva y extramaterial del mundo.

Pero este mundo es un sistema abierto y está codeterminado por causas múltiples que interactúan. Varias estructuras, poderes y mecanismos complejos e interrelacionados gobiernan causalmente el mundo, independientemente de las contingencias prevalecientes y de los posibles acontecimientos imprevistos. Por tanto, la causalidad es compleja: esto significa que la multicausalidad prevalece en el mundo. La causalidad múltiple es difícil de identificar de manera inequívoca por parte de académicos e investigadores por cuatro razones principales: (A) varios poderes, mecanismos y configuraciones causales pueden estar en funcionamiento simultáneamente (diferentes poderes pueden producir los mismos efectos). (B) Es probable que exista alguna jerarquía causal en el mundo, por lo tanto, las causas no son igualmente relevantes en la codeterminación del mundo. (C) El mundo está en parte sujeto al ejercicio de la acción humana, que es inherentemente impredecible y compleja. (D) Además, nunca debemos olvidar que la determinación de la causalidad del mundo puede complicarse aún más por el hecho de que algunas causas subyacentes pueden estar fuera del campo académico de estudio o de especialización de los investigadores.

Generalmente, el tema de la complejidad no ha sido bien analizado por los filósofos de las ciencias sociales. La mayoría de los investigadores caen en la trampa del determinismo o de la aleatoriedad. El realismo crítico descarta el determinismo positivista porque los realistas creen en la apertura del mundo y en la existencia de contingencias y cambios en él. El realismo crítico también descarta la aleatoriedad posmoderna (cualquier

cosa puede suceder en cualquier lugar) porque los realistas creen que cualquier cosa que suceda se explica por entidades, estructuras, poderes, mecanismos causales y configuraciones existentes en el contexto de las contingencias prevalecientes en el mundo. En esta tesis (véase capítulo 5) sostenemos que un replanteamiento de esta "lógica problemática" requiere una comprensión sustancialmente diferente de la problemática ontológica, una nueva perspectiva que revierta la antigua priorización de las cuestiones epistemológicas sobre las cuestiones ontológicas. Sostenemos que el realismo crítico sugiere posibles soluciones a estos problemas, debido a su ruptura radical tanto con el escepticismo humeano como con el idealismo trascendental kantiano. El realismo crítico proporciona una solución alternativa que integra lo social dentro de lo material sin reducir uno a lo otro.

CONCLUSIONES FINALES

La fragmentación, la ruptura y el problema de la autocomprensión de los científicos sociales

Consideramos que, para avanzar en las filosofías de las ciencias sociales, es imprescindible incluir un enfoque ontológico. No presupone esta afirmación que las filosofías y escuelas analizadas en esta investigación carezcan de dichos aportes ontológicos, sino que, como se ha intentado demostrar a lo largo de nuestra argumentación, confluyen en una “falacia epistémica”. Queremos decir, con este término, que las filosofías de las ciencias sociales exploradas en los diversos capítulos tienden a basarse en pensamientos epistemológicos desplazando, con mucho, su base ontológica. En este sentido, nuestro propósito es virar esta doctrina metateórica de larga historia que ha privilegiado las cuestiones epistemológicas y reconducirla hacia la preocupación ontológica.

Desde nuestro punto de vista, cualquier filosofía de la ciencia que se posicione en el centro de los debates epistemológicos actuales sin comprender los problemas ontológicos reproduce los mismos errores. Para concretar más, se ha de puntualizar que aquí no nos referimos sólo a la ontología social, esto es, a la reflexión sobre la importancia o no de las estructuras sobre los agentes, sino lo que pensamos es en una ontología de orden filosófico cuya exploración incida sobre lo que es lógicamente anterior al desarrollo de cualquier ontología científica y social.

Durante la escritura de esta tesis doctoral, se ha asistido en el mundo a una prolongada crisis financiera, sanitaria y bélica (la pandemia del coronavirus, la inflación constante, el severo cambio climático, el ataque militar de Rusia a Ucrania y el mayor estallido de guerra en Oriente Medio desde los años 1970). Parece que la contribución de las humanidades y los estudios culturales a las preguntas y respuestas dadas sobre la crisis ha sido más esencial que aquella proporcionada por los científicos especializados, que tienen una percepción más burocrática y tecnocrática de la realidad (economistas, financieros, políticos). Nos encontramos, de esta manera, ante la paradoja de que, por un lado, las ciencias positivas (que se consideran más “exactas”) y los científicos sociales positivistas no consiguieron prever, sino sólo gestionar, las crisis. Y, por otro lado, las teorías interpretativas y críticas (que no son famosas por su exactitud) habían vaticinado

durante mucho tiempo la crisis del capitalismo, la complejidad y fluidez de las sociedades modernas, así como sus patologías ético-culturales que cuestionan seriamente la viabilidad de estas sociedades modernas (y la modernidad) a nivel global.

Esta paradoja surge del hecho de que los científicos positivistas afirman que pueden descubrir leyes predictivas (el sello distintivo del conocimiento naturalista), que, sin embargo, no siempre logran. Y así se llega al otro lado, el de los interpretativistas, quienes parecen tener un mejor sentido de pronóstico social, basado únicamente en el significado y la interpretación social, ya sea cultural o histórica. Sin embargo, el problema aquí es que ninguno de ellos puede explicar por qué ocurre esta paradoja. Mostramos en esta tesis doctoral que la solución a este problema puede basarse en la existencia y el análisis adecuado de leyes causales complejas, algo que tanto positivistas como interpretativistas nunca han analizado muy bien. Parece que tanto los positivistas como los interpretativistas (radicales o constructivistas) han limitado su enfoque únicamente a argumentos empíricos y descriptivos (el "cómo") en lugar de dar respuestas explicativas (el "por qué") a los fenómenos sociales. Por esta razón, aquí hemos propuesto un lenguaje de explicación científica más causal (basado en el realismo crítico) en lugar de las regularidades "similares a leyes" de Hume o la coherencia lingüística poskantiana y posnietzscheana de historias, significados, interpretaciones y construcciones.

Asimismo, cabría añadir que la inclusión de un lenguaje causal "común", más realista, en el discurso de los científicos sociales ofrecería mejores explicaciones y podría acercar la práctica científica a la convergencia y la comunicación interdisciplinaria. En cambio, los científicos sociales han seguido el camino de la polarización, la división y la fragmentación, un camino que ha provocado una especie de falta o falsa autocomprensión y autoconciencia entre los científicos sobre las prácticas científicas que siguen, algo que también ha reducido el prestigio tanto de las ciencias sociales como de las humanidades.

Por otro lado, los científicos naturales (que los positivistas imitan sin éxito en las ciencias sociales) no creen que las ciencias sociales sean una ciencia; esto ha devaluado y reducido, aún más, el prestigio de las ciencias sociales en la esfera pública. Por ejemplo, el famoso físico Richard Feynman (en una entrevista en el programa "Horizon" de la BBC, transmitida el 23 de noviembre de 1981) aseguró que las ciencias sociales son una pseudociencia. Discutiremos el contenido de esta entrevista en las últimas líneas de esta conclusión.

De las reflexiones anteriores surge la pregunta: ¿por qué en el nivel del diálogo público, si bien los científicos sociales pospositivistas han visto muchas de las patologías sociales, no son, al mismo tiempo, escuchados o resultan excluidos por ser incapaces de gestionar dichas crisis? ¿Por qué todo tipo de divulgadores de la ciencia y gurús de la tecnología (que abrazan el positivismo) resuenan más entre las masas? ¿Por qué los científicos positivistas inundan con su presencia las redes de televisión e Internet, hablando de los grandes logros tecnológicos de los científicos o del curso de los mercados monetarios, bancarios o financieros, mientras que los científicos sociales pospositivistas sólo son invitados como tertulianos en debates culturales? ¿Por qué esta controversia entre positivismo y pospositivismo ha pasado al diálogo público como un estereotipo entre un supuesto científicismo y un abstractismo anticientífico? ¿Por qué últimamente (especialmente después de la pandemia del coronavirus) se publicita a los científicos positivos por sus grandes logros, como la inteligencia artificial, mientras que a los científicos sociales escépticos que tienen una actitud crítica hacia el uso de la tecnología se les excluye del diálogo público? Para responder a estas preguntas necesitaríamos escribir otra tesis doctoral, pero por ahora nos centraremos en las cuestiones epistemológicas y ontológicas que conciernen a las filosofías (paradigmas) positivistas y pospositivistas.

En primer lugar, debemos admitir que el grado de autocomprensión y solidaridad de los científicos sociales parece estar por detrás del grado de autocomprensión y apoyo mutuo de los científicos naturales. Como también tenemos que aceptar que las ciencias naturales actúan (A) de manera catalítica al abordar crisis prácticas como la pandemia del coronavirus (claramente bajo el régimen de la gran biopolítica – véanse las críticas de Giorgio Agamben) y (B) la influencia futura de las ciencias positivas (a través de la biotecnología, la computación cuántica y la inteligencia artificial) dará otras dimensiones al debate sobre la epistemología social y la construcción social del conocimiento.

También distinguimos otras dos características de las ciencias naturales y positivas (que están ausentes en las ciencias sociales). La primera característica es que todo descubrimiento físico y tecnológico constituye una especie de revolución teórica que crea un nuevo paradigma científico en la historia de las ciencias positivas. Este acontecimiento revolucionario (Kuhn) funciona como una valoración de los límites dentro de los cuales se mueve la propia ciencia positiva y su práctica, es decir, la misma autocomprensión de cada una disciplina de las ciencias positivas. La segunda característica es que existe una

gran colaboración interdisciplinaria y simbiosis de científicos positivos. La interdisciplinariedad de las ciencias positivas y naturales (desde la física y las matemáticas hasta la neurobiología, ciencias cognitivas, neurociencias y finanzas) está mucho más establecida y fundamentada en el tiempo que la de los científicos sociales pospositivistas (no es casualidad que los psicólogos se estén alejando constantemente de los estudios sociales y culturales). Esta brecha se debe más o menos a la desarrollada autocomprensión científica de los científicos positivistas y naturales.

Llegados a este punto podemos plantear otra paradoja que insinuábamos en el primer capítulo. Por un lado, la mayoría de las revistas académicas de ciencias sociales (especialmente Economía y Psicología -que monopolizan la metodología de los Premios Nobel) en Estados Unidos rechazan los artículos académicos pospositivistas (porque son inconsistentes con el racionalismo extremo que promueven-apoyan), mientras que, paralelamente, los físicos y matemáticos contemporáneos han dejado atrás este positivismo y racionalismo extremo.

En otras palabras, con sus revistas académicas, los científicos económicos aceptan como presuposición necesaria y única ya sea (A) la existencia de hipótesis de trabajo basadas en la neutralidad de la observación (un supuesto científicismo) o (B) modelos estadísticos, individualistas y racionalistas (juegos racionales) que se derivan enteramente del contexto social. De igual modo, las ciencias naturales han abandonado la neutralidad de la observación porque dichas ciencias ya saben que la certeza de esa observación no significa ni la abolición de la certeza científica ni la ignorancia del científico de lo que sucede en la naturaleza, sino que los procesos físicos son mucho más complejos que los previstos por la ley del tercero excluido. La conclusión es que el científico natural promedio está mucho más abierto a cualquier visión "extraña" del ser y del mundo (teoría de cuerdas, universos paralelos y el "universo como matriz") que el científico social promedio (economista, psicólogo, politólogo, sociólogo) que realiza investigaciones de mercado y desarrolla teorías de juegos o define políticas gubernamentales basadas en modelos neoclásicos o econométricos.

Este cuadro no presenta nada más que (A) un autoritarismo metodológico y epistemológico por parte de los positivistas (economistas, politólogos y psicólogos), y (B) la escisión absoluta entre los enfoques positivista y pospositivista. Resulta orientativo el análisis que realizamos en el prólogo de esta tesis doctoral, examinando en profundidad

las rivalidades de los diferentes paradigmas filosóficos. La divergencia es tal que lo que un economista o un psicólogo conductivista estudia y le interesa no concierne en absoluto con los estudios e intereses de sociólogos, antropólogos y teóricos culturales pospositivistas. Un hecho que Habermas señaló por primera vez hace 50 años en su libro *Conocimiento e interés*.

Asimismo, no se puede ocultar el hecho de la comercialización de la educación y la investigación científica a través de organizaciones, institutos y patrocinadores privados. También está claro que las condiciones del capitalismo han determinado en gran medida el funcionamiento de las universidades y la publicación de estudios científicos. Esta comercialización y su utilización por los medios de información y comunicación ha limitado, como hemos demostrado, la simbiosis de diferentes paradigmas científicos. Aunque algunos han intentado politizar el conocimiento, creemos que una politización del debate epistemológico y ontológico no resolverá la esencia de las cuestiones pendientes, sino que proporcionará soluciones simples y tangibles al problema de la fragmentación o división epistemológica, ontológica y metodológica de la investigación. Esto tiene el efecto de perpetuar las divisiones ontológicas y metodológicas arbitrarias entre naturaleza-sociedad, ser-devenir, explicación-interpretación, génesis-estructura, estructura-sujeto, estabilidad-inestabilidad, determinismo-indeterminación e identidad-otredad, dando como resultado la yuxtaposición constante de opiniones de teóricos con diferente cosmovisión e interés.

Tal entorno de divisiones cognitivas hace más intensa o imperativa la necesidad de nuevas superaciones teóricas capaces de unificar o reconciliar la multiespecialidad y el pluralismo del conocimiento que se ha acumulado en los bordes de la especialización cognitiva y científica.

Las reestructuraciones institucionales (en ministerios de educación, universidades, centros de investigación) y reformas educativas en la forma en que se organizan las especializaciones cognitivas, contribuirían decisivamente a la abolición de las fronteras artificiales de los paradigmas científicos. Tal reestructuración institucional es imposible de lograr si las propias ciencias sociales no emprenden la reconstrucción de su marco epistemológico, ontológico y metodológico. Porque antes de que este tipo de reconstrucciones se resuelva institucionalmente deberían pasar a formar parte de la conciencia científica común, a través de la propia investigación y enseñanza de los

científicos sociales. La reconstrucción no es una simple ligazón de relaciones institucionales que recuerdan a las relaciones laborales sino la propia conciencia del proceso científico.

Como se señaló anteriormente, el hecho de que la cooperación interdisciplinaria, la simbiosis y la unidad de las ciencias naturales y positivas esté mucho más desarrollada y establecida en el tiempo que la de las ciencias sociales, radica en el hecho de que los científicos naturales tienen un mayor grado de autonomía científica, conciencia y un creciente sentido de propósito y objetivo común. Esto les dio la oportunidad de disponer de una financiación mayor (ya sea estatal o privada) que los científicos sociales correspondientes, con el resultado de que se consolidan en la conciencia de la sociedad como necesariamente útiles.

Pues bien, el filósofo junto con el científico social debe pensar en esta diferencia abismal, en esta enorme brecha que separa a las ciencias. La respuesta obviamente está en las contradicciones internas, impases, divisiones y disputas de los propios científicos sociales que no les permiten tener el reconocimiento que merecen. Como se ha subrayado desde el inicio de esta tesis doctoral, las ciencias sociales no han logrado, debido a sus conflictos internos, desarrollar ninguna forma de autocomprensión, ni ningún sentido común de propósito, pero tampoco han logrado emancipar de los límites y condiciones que ésta impone a la filosofía positivista de un lado (un ejemplo ilustrativo es el marco teórico-metodológico de la concesión del Premio Nobel de Ciencias Económicas), o de los límites (del lado opuesto) que nunca se planteó la filosofía posmoderna ya que se negó a presentar (como vimos en el capítulo cuarto) frente a cuestiones políticas, sociales, ontológicas y epistemológicas que aún siguen pendientes.

El realismo crítico como proposición ontológica y plataforma filosófica de las ciencias sociales

La lógica problemática de la filosofía de las ciencias sociales

De modo que esta división y ruptura entre los fundamentos del conocimiento social trajo prácticas divisivas adicionales a su metodología, ampliando no sólo la brecha epistemológica sino también la ontológica. No es casualidad que toda la base argumentativa de esta tesis doctoral se base en el problema y vacío ontológico que poseen

las ciencias sociales. Como hemos demostrado repetidamente, argumentándolo en cada capítulo, la falta de pensamiento ontológico en las ciencias sociales da como resultado que cada escuela teórica viva aislada en su propio mundo, guardando sus límites epistemológicos (ya sea objetivismo o relativismo) ampliando y manteniendo de esta manera la fragmentación de las ciencias sociales, en su conjunto. Esta misma pendiente se observa (en escala y forma más leve) en programas que se sitúan y ocupan la posición intermedia, como las teorías constructivistas y las "epistemologías del punto de vista", donde cada vez se dirigen más a una perspectiva teórica más específica con el resultado de su aislamiento epistemológico y ontológico de sus críticos positivistas (especialmente en los círculos académicos anglosajones y sus revistas).

En otras palabras, estamos ante un debate entre el objetivismo obsoleto de la metodología positivista y el aislamiento epistemológico de las teorías pospositivistas. El conflicto entre el objetivismo desgastado y el relativismo de las teorías posmodernas y constructivistas se produce en un ambiente de responsabilidad silenciosa y mutua por el impasse al que han llegado las ciencias sociales. Como hemos visto, ambas partes casi perpetúan las disputas epistemológicas sin ninguna voluntad de discutir "en profundidad" sus puntos de convergencia para superar la "lógica problemática" que atraviesa no sólo sus propias teorías sino también su autocomprensión de cómo las ciencias sociales mismas funcionan.

Esta vieja controversia fue fuertemente reforzada por el "pensamiento antinómico problemático" de Kant (lo que llamamos "lógica problemática"), que, aunque suavizado por el pensamiento dialéctico de Hegel y Marx, nunca fue resuelto. Aunque la "lógica problemática" entre "los límites extremos del fundacionismo y el relativismo" logró reproducir las visiones estériles y agotadas del positivismo, no obstante, esta oposición socavó radicalmente la posibilidad de coordinación, acuerdo y convergencia de las investigaciones que habían explicado empíricamente la realidad de los fenómenos sociales o interpretado sus causas más profundas (a menudo en la forma extrema de los posmodernos). Este desacuerdo entre filosofías ha aislado y minado, durante años, el futuro de las ciencias sociales.

Sin embargo, ¿qué nos ha demostrado esta polarización filosófico-metodológica de largo plazo? Nos ha enseñado que las "lógicas problemáticas" de carácter antinómico no pueden resolverse dentro del sistema de pensamiento que las produce y posteriormente

las estructura. Es un hecho que el predominio de la lógica mecanicista creó muchas contradicciones, al excluir cualquier tercera opinión alternativa que estuviera de acuerdo o abandonara los extremos de fundacionismo-relativismo, nominalismo-empirismo, explicación-interpretación y subjetivismo-objetivismo.

Por un lado, los objetivistas y positivistas (véase el primer capítulo) son descendientes del empirismo de Hume y aparecen como defensores de la experiencia y la evidencia como presencia empírica. La segunda subcategoría de este paradigma (véase el tercer capítulo) fue normalizada por los dos mundos (*fenómena* - *noúmena*) de Kant y transformada como idealismo absoluto en manos de Hegel y el idealismo alemán. Mientras tanto, la presentación de Marx dio una mirada más realista al examen de las cuestiones o fenómenos sociales que lamentablemente se transformaron en un manifiesto epistemológico, antropológico y político con prácticas doctrinales. Esto dio lugar a que el pensamiento posmarxista retrocediera a las antinomias de Kant y al idealismo de Hegel.

El tercer paradigma es puramente kantiano con algunas influencias hegelianas que siguieron una perspectiva histórico-cultural (Schleiermacher, Dilthey, Windelband, Rickert – véase el capítulo 2) al centrarse en el problema de la comprensión y la interpretación. Otra figura clave en el desarrollo de esta "lógica problemática" fue Max Weber (véase también el capítulo 2), un pensador sintético que ocupó el punto medio de su época al combinar ideas de Hume, Kant, Hegel, Nietzsche y los positivistas. Weber fue el primero en apoyarse exclusivamente en la "lógica problemática de Hume y Kant" tratando de equilibrar los dos mundos de la explicación y la comprensión. Fue el primer ocupante del término medio en las ciencias sociales. En su pensamiento sociopolítico, que también es problemático, Weber era un escéptico de la modernización y la secularización como progreso y su escepticismo por la emancipación comenzaba donde terminaba la lucha casi nietzscheana por el poder.

En el lado opuesto se encuentran los relativistas y los devotos del subjetivismo, que están atrapados en los dos mundos de Kant (y los *fenómena* de Hume), y que, al mismo tiempo, intentan superar las contradicciones con una negación total, influenciada por el perspectivismo de Nietzsche y el revisionismo ontológico de Heidegger. De esta manera se convierten en partidarios extremos, en un nivel ontoepistemológico y ético-político de la pluralidad, la diferencia, la radicalidad, la apertura, la discontinuidad y la heterogeneidad.

Está claro que estas oposiciones y divisiones bipolares derivan su fuerza de las mismas tensiones y animosidad que provocan. Mientras estas confrontaciones no apunten a la convergencia y a la coexistencia de estructuras cognitivas, los principios epistemológicos y las bases ontológicas de las ciencias sociales, más se consolidarán las polarizaciones. Para hacer realista este tipo de filosofía unificada y no sintética (no como una posición intermedia) es necesaria una discusión de los principios sobre las cuestiones metafísicas, éticas, políticas, epistemológicas y ontológicas que definen la investigación y los estudios sociales. Mientras no se produzca tal discusión, la reestructuración de las ciencias sociales quedará pospuesta para siempre. Por lo tanto, las polarizaciones seguirán siendo las mismas.

Polarizaciones de este tipo sólo pueden resolverse al margen de un sistema de pensamiento abierto con bases ontológicas y una lógica sintética (retroducción) que sea capaz de comprender las raíces problemáticas de las contradicciones y la complejidad de los fenómenos sociales. En la base y al margen de tal tipo de pensamiento reconstructivo, reflexivo e inclusivo, es posible desarrollar una filosofía realista de las ciencias sociales que ayude a la convergencia entre filosofía y ciencia de manera que las observaciones y mediciones empíricas que ayudan a explicar los fenómenos sociales no excluyan el análisis ontológico de la realidad social, sino que incluyan también la interpretación reflexiva y práctica del conocimiento.

La crítica histórica de las filosofías de las ciencias sociales y nuestra propuesta realista

Por eso, en esta tesis doctoral intentamos defender una filosofía de las ciencias sociales que redefinirá la "lógica problemática" y sus dicotomías. Argumentamos que repensar estas dos cuestiones requiere una comprensión sustancialmente diferente de la problemática ontológica, una nueva perspectiva que revierta la antigua priorización de las cuestiones epistemológicas sobre las cuestiones ontológicas. Sostenemos que el realismo crítico sugiere posibles soluciones a estos problemas, debido a su ruptura radical tanto con el escepticismo humeano como con el idealismo trascendental kantiano. El realismo crítico proporciona esta solución alternativa que sitúa la dimensión social de la realidad dentro de las condiciones materiales que rodean o construyen esta realidad, pero sin reducir una dimensión a otra. Sostuvimos que el realismo crítico siempre otorga una prioridad ontológica al análisis social sin evitar aceptar la dependencia conceptual y

contextual de la verdad y el conocimiento epistémico. No intentamos excluir los otros paradigmas filosóficos, al contrario, lo que queremos decir es que, si bien las bases ontológicas de todos los paradigmas han jugado un papel, sin embargo, se han basado en principios epistemológicos o lo que hemos llamado en esta tesis, han cometido una "falacia epistémica". En este sentido, queremos darle la vuelta a esta doctrina metateórica que ha privilegiado las cuestiones epistemológicas sobre las cuestiones ontológicas. De hecho, creemos que cuando la comprensión de las ciencias sociales se considera desde una perspectiva ontológica, esta perspectiva tomará un camino completamente diferente.

Intentamos lograr este objetivo en cuatro movimientos de un análisis histórico-crítico o genealógico de la filosofía de las ciencias sociales. En primer lugar, detectamos la estructura común tanto el extremo del fundacionismo como el extremo del relativismo que está incrustado en un discurso de antirrealismo filosófico. En segundo lugar, intentamos mostrar brevemente (en nuestra introducción) a través de las filosofías de David Hume e Immanuel Kant, cómo este antirrealismo constituyó lo que llamamos "la lógica problemática" de la filosofía de las ciencias sociales. Luego mostramos cómo esta "lógica problemática" sirve para construir una comprensión particular de las ciencias sociales con una comprensión muy restringida de sus propias posibilidades. En tercer lugar, descomponemos genealógicamente "la lógica problemática" de los principales paradigmas filosóficos (positivismo, hermenéutica, marxismo, teoría crítica, posestructuralismo y constructivismo) en cinco capítulos diferentes y luego defendemos y desarrollamos brevemente nuestra propuesta alternativa que lleva por nombre Realismo Crítico. Y, en cuarto lugar, a lo largo de toda la tesis, intentamos mostrar la diferencia que el realismo crítico podría suponer para una filosofía de las ciencias sociales más adaptada o sintonizada ontológicamente.

Más específicamente, en los dos primeros capítulos vimos cómo se formó y consolidó la "lógica problemática" desde 1840 hasta 1920 a través del debate "explicación vs comprensión" entre el positivismo y la escuela hermenéutica. Sin embargo, en el tercer capítulo analizamos cómo la diferenciación entre tipos epistemológicos de conocimiento como interés, tal como fue analizada por primera vez por Habermas (*Conocimiento e interés*), no sólo no fue eliminada sino que, por el contrario, se dividió en otras subcategorías de conocimiento (profesionales, políticos, públicos, críticos) confirmando las críticas de la "Escuela de Frankfurt" y especialmente de Max Horkheimer sobre la comercialización y manipulación del conocimiento. También sabíamos que los intereses

cognitivos de Jürgen Habermas (al comienzo de su carrera) que corresponden a las acciones para el control técnico, la comprensión y la emancipación no son parte (es decir, están separadas) del mundo físico. Con el resultado de limitar el pensamiento del gran filósofo alemán a una estrecha crítica moral y política de los desarrollos biotecnológicos y las cuestiones ambientales, sin dar gran énfasis al lado positivo del progreso técnico-tecnológico y la ontología, epistemología o metodología de científicos naturales.

La legitimación de las patologías diagnosticadas por la escuela de Frankfurt se hizo más intensa en el contexto de una teoría filosófica desgastada, obsoleta y anclada que fue facilitada por la presencia del pensamiento posmoderno (véase capítulo cuatro) durante los últimos 40 años. Más específicamente, vimos cómo el posmodernismo se negó a tomar una posición clara o a dar respuestas sustanciales a las cuestiones ontológicas y epistemológicas que han estado pendientes desde la época de la "Escuela de Frankfurt".

A pesar de que los intelectuales posmodernos (aquellos que hemos denominado "intelectuales conformistas" o "intelectuales neoconservadores") hicieron una crítica profunda de las bases modernas de la sociedad y de la ciencia misma, esta crítica no se canalizó hacia el aprendizaje común y popular. Si bien, por ejemplo, los posmodernos hacen observaciones muy acertadas sobre los problemas de la modernidad, al mismo tiempo, tratan estas mismas sociedades y sus patologías como sistemas cerrados y aislados, sin propuestas concretas en asuntos como la desigualdad laboral, la pobreza y la destrucción ecológica. Esto tuvo como consecuencia que los cambios climáticos y planetarios, el problema del medio ambiente, los animales y los desastres o epidemias no sean entendidos por los posmodernos como una parte inevitable e integral de nuestra vida común (fuerzas naturales-animales-humanos). Este hecho provocó una mayor división en las ciencias sociales creando más subcategorías cognitivas, especialidades científicas y epistemologías como las epistemologías de punto de vista de los 80 (D. Smith, S. Harding y D. Haraway) y el ecofeminismo (epistemológico, fenomenológico, pragmatista y cibernético) de este siglo. No es coincidencia que la mayoría de estas escuelas epistemológicas y teóricas constituyan una superación sintética (marxismo y deconstructivismo derridano) del impasse posmoderno, practicando una crítica normativa de la sociedad que requiere una clausura a la indeterminación. En otras palabras, eran epistemologías que intentaban transformar la experiencia ecológica y social de las

mujeres mediante la creación de nuevas formas de conocimiento que pudieran liberar a las mujeres y el entorno en el que viven.

Asimismo, vimos en el capítulo quinto que, prácticamente, la mayoría de los epistemólogos sociales, debido a su obsesión por la construcción social del conocimiento y los conceptos teóricos, legitimaron sin querer todas las divisiones anteriores, tratando de evitar los impasses del posmodernismo, logrando salir de allí y ser atrapados en el mundo bipolar de Kant. Un dipolo que sólo se distanció de cualquier puente epistemológico o base ontológica de análisis común. Mientras los enfoques positivistas y pospositivistas (cualitativos, ideográficos y todas sus subcategorías) de las ciencias sociales sigan divergiendo (de modo que no puedan coordinarse sus hallazgos), seguirán construyéndose desde perspectivas diferentes y "perspectivas inconmensurables" (diferentes intereses, puntos de referencia y perspectivas).

En otras palabras, los paradigmas epistemológicos de pensamiento existente representan diferentes concepciones e intereses mentales sin poder al mismo tiempo reunir y unificar estas visiones en función de la correspondencia con el mundo complejo y planetario, interdependiente pero unificado, en el que viven los científicos. Un mundo que, si bien es uno, es al mismo tiempo fragmentado, emergente, aleatorio, complejo y contradictorio. En consecuencia, existe una sorprendente correspondencia entre la complejidad de las ciencias sociales y la multicausalidad del mundo social dentro del cual los humanos actúan e interactúan, construyen y son contruidos, afectan y son afectados.

Pero, ¿pueden todas estas características desviadoras antes mencionadas salvar el prestigio de las ciencias sociales y asegurar su integridad científica en las instituciones sociales y el discurso público?

El Realismo Crítico como puente y plataforma filosófica

Como dijimos al comienzo de esta conclusión, el famoso físico Richard Feynman (en una entrevista en el programa "Horizon" de la BBC) argumentó que las ciencias sociales son una pseudociencia. Más específicamente, dijo que "debido al éxito de ciencia, hay una especie de pseudociencia, que creo ciencia social es un ejemplo de una ciencia que no es una ciencia. aquel, pero no tienen ninguna ley, no han descubierto nada, no han ido a ninguna parte todavía, tal vez algún día lo hagan, pero no está muy bien desarrollado". Lo que entendemos de esta cita es que las ciencias sociales no formulan

leyes y no tienen leyes porque no pueden verificar ni sus hipótesis ni los experimentos. Pero creemos que, aunque R. Feynman llega a una conclusión correcta, sin embargo pasa por alto la causa del problema. No puede diagnosticar adecuadamente el problema porque comete un error semántico que tiene sus raíces en las regularidades empíricas de Hume.

En esta tesis doctoral intentamos aclarar exactamente este problema o, mejor dicho, la relación entre causalidad y análisis ontológico social. Feynman y la mayoría de las personas que tienen el mismo estereotipo sobre las ciencias sociales no entienden que no existen regularidades constantes "similares a leyes" en la sociedad. Hay causas, pero no hay conjunciones constantes. Lo que vimos en casi todos los capítulos es que todos los paradigmas filosóficos de las ciencias sociales confunden regularidad con causalidad. En conclusión, podríamos decir que la falta de leyes en la sociedad (como sostiene Feynman) no se debe a la falta de causalidad en la sociedad sino a que existe un malentendido sobre la causalidad en las ciencias sociales.

Aquí radica la contribución del realismo crítico a nuestra tesis, porque hemos conectado la causalidad no con el empirismo o las regularidades empíricas sino con los poderes sociales reales y los mecanismos generativos que producen y reproducen los efectos sociales. Como mostramos en la segunda parte del capítulo quinto, la sociedad es un estrato emergente del mundo causalmente eficaz y abierto. En este mundo abierto, los fenómenos sociales pueden ser creados por diferentes causas en diferentes contextos (por lo tanto, nuestro conocimiento de ellos es siempre contextual). Del mismo modo, tanto las estructuras sociales como las acciones humanas también pueden depender causalmente de razones, contextos y conceptos. Por lo tanto, las acciones y construcciones también pueden ser un producto complejo de bases, razones, reglas, leyes y normas materiales/biológicas.

Por lo tanto, dado que los positivistas no lograron encontrar leyes sociales y, por otro lado, los pospositivistas no hablan de causalidad, creemos que el Realismo Crítico puede funcionar como una plataforma que podría ayudar a las ciencias sociales a superar este tipo de antinomias. aporías, lógicas problemáticas, bajo prestigio y falta de aceptación por parte de los científicos naturales. El Realismo Crítico podría proporcionar una mejor comprensión de la causalidad y la razón crítica en las ciencias sociales. La conceptualización del surgimiento, los sistemas abiertos y la necesidad de emancipación del Realismo Crítico (ver nuestro cuarto capítulo sobre posmodernismo) puede

proporcionar la plataforma donde otras teorías sociales críticas (sistemas complejos, constructivistas, posmarxistas, feministas, ecologistas) podrían cooperar y encontrar puntos comunes de comprensión ontológica, convergencia epistemológica y metodológica. Del mismo modo, el Realismo Crítico podría redefinirse como una metateoría intercambiando sus puntos de vista con esas teorías críticas, con el propósito de promover nuestro conocimiento colectivo y nuestra autocomprensión como científicos sociales. Conceptos como emergencia, causalidad compleja y normatividad pueden basarse en una plataforma abierta de diálogo y desarrollo mutuo.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1973), *Historia de la filosofía* (3 vol.), trad. Juan Esterlich, Barcelona: Montaner y Simón

Aboulafia, M. et al. (2001). *Habermas and Pragmatism*, London, Routledge

Adorno, T. & Horkheimer M. (1986) *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso

Adorno, T. (1941). "On popular music", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(29)

Adorno, T. (1976) "On the Logic of the Social Sciences", en Adorno Theodor et al, *The Positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann Educational Books Ltd.

Adorno, T. (1976). *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann

Adorno, T. (1989). *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press

Adorno, T. (1992). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge

Adorno, T. (2004). *Aesthetic Theory*, ed. G. Adorno y R. Tiedemann, trad. Robert Hullot-Kentor, New York, Continuum

Adorno, T. y Horkheimer M. (1972/1944). *Dialectic of Enlightenment*, trad. J. Cumming, New York, Herder

Adorno, T. y Horkheimer M. (1998/1944). *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J.J.Sánchez, Madrid, Trotta

Agazzi, E. (2017) *Varieties of Scientific Realism*. Springer International Publishing

Alexander, J. (2014), *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, London: Routledge

Althusser L. et al. (1969), *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI

Althusser L., (1971), *Lenin y la filosofía*, México: Era

Althusser, L. (1970), "Ideology and ideological state apparatuses." en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Brewster, London: New Left Books

- Apel, K-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dodrecht
- Apel, K-O. (1985), *La transformación de la filosofía: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Tomo I, Madrid: Taurus
- Archer, M. (1989) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press
- Archer, M. (1996) *Culture and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press
- Aron, R. (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: NRF Gallimard
- Ayer, A.J. (1946), *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz
- Ayer, A.J. (1959), *Logical Positivism*, New York: Free Press
- Ayer, A.J. (1984), *Philosophy in the Twentieth Century*, New York: Vintage Books
- Baert, P. (2004). *Philosophy of the Social Sciences: Towards Pragmatism*, London, Macmillan
- Barnes B.y Bloor D. (1982), “Relativism, rationalism and the Sociology of Knowledge”, en M. Hollis D. y Lukes S., *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- Barnes, B. (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London, Routledge
- Barnes, B. (1977), *Interests and the Growth of Knowledge*, London, Routledge & Kegan
- Barnes, B. (1982) *T. S. Kuhn and Social Science*, London, Macmillan
- Barnes, B. y Shapin S. (1979), *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, London, Sage
- Baudrillard, J. (1973) *Le miroir de la production*. Casterman: Paris
- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, trad. M. Poster. St. Louis: Telos Press
- Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trad. C. Levin. St. Louis: Telos Press
- Baudrillard, J. (1983) *Simulacra and Simulations*, trad. P. Putton. New York:Semiotext(e)
- Baudrillard, J. (1988) *Selected Writings*, trad. M. Poster. Cambridge: Polity Press
- Baudrillard, J. (1989) *America*. London: Verso
- Baudrillard, J. (1990) *Seduction*, trad. B. Singer. New York: St. Martin’s
- Baudrillard, J. (1993) *Symbolic Exchange and Death*, trad. I. Hamilton. London: Sage

- Baudrillard, J. (1995) *The Gulf War Never Happened*. Cambridge: Polity Press
- Baudrillard, J. (2000) *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. 2a ed. Gedisa: Barcelona
- Bauman, Z. (1978) *Hermeneutics and Social Science*, London: Hutchinson
- Baumann, Z. (2000), *Modernidad líquida*. Cambridge: prensa política
- Beck, U. (2002) *La Sociedad del Riesgo Global*, trad. Jesús Alborés Rey. Madrid: Siglo XXI de España editores
- Beck, U. (2005) *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*. Cambridge Polity Press
- Becker, H. (1967), "Whose Side Are We on?", *Social Problems* 14, pp. 239-47
- Benhabib, S. (1998) "Feminism and Postmodernism: An uneasy alliance". *Filosoficky Casopis* 46: 803-818
- Bentazos R. J. (1988) *Introduction to the Human Sciences*, Detroit: Wayne State University Press
- Benton, T. (1981) "Some comments on Roy Bhaskar's 'The Possibility of Naturalism'". *Radical Philosophy* 27: 13-21
- Berger P. y Pullberg S. (1966), "Reification and the sociological critique of consciousness", *New Left Review* 35
- Berger, P. y Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge* , New York
- Bernauer, J, y Rasmussen, D. (1988) *The Final Foucault*. Cambridge, Mass.: MIT Press
- Bernstein R. (1979) *The Restructuring of Social and Political Theory*, Oxford: Blackwell
- Bernstein, R. (1979) *The Restructuring of Social and Political Theory*. Oxford: Blackwell
- Bhaskar, R. (1975) *A Realist Theory of Science*. Leeds: Leeds Books
- Bhaskar R. (1997) *A Realist Theory of Science*, London: Verso
- Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*. NJ: Humanities Press
- Bhaskar, R. (1983) *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso
- Bhaskar, R. (1986) *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso
- Bhaskar, R. (1989) *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of Contemporary Human Sciences*, ed. 2a. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf

- Bhaskar R. (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford: Blackwell
- Bhaskar, R. (1993) *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso
- Bhaskar, R. (1994) *Plato Etc.* London: Routledge
- Bhaskar, R. (1997) *A Realist Theory of Science*. London: Routledge
- Bhaskar, R. (1998) *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London: Routledge
- Bhaskar, R. (2009) *Scientific Realism and Human Emancipation*. Ed. 2a. London: Routledge
- Bhaskar, R. (2012) *From Science to Emancipation: Alienation and the actuality of enlightenment*. London: Routledge
- Bijker W. y Law J. (1992), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge MA, MIT Press
- Bijker, W. (et al.) (1987), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge MA, MIT Press
- Blaikie N.W..H. (1995), *Approaches to Social Enquiry*, Cambridge: Polity Press
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge
- Bloch M. (1975), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, New York: Wiley
- Block M. (1975), *Slavery and Serfdom in the Middle Ages*, Berkeley: University of California Press
- Bloor, D. (1973) "Wittgenstein and Mannheim on the sociology of mathematics", *Studies in History and Philosophy of Science*, 4(2)
- Bloor, D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*
- Bloor, D. (1991) *Knowledge and Social Imagery*, Chicago, Chicago University Press
- Bloor, D. (1994), "Anti-Latour", *Studies in the History and Philosophy of Science*, 30(1), pp. 114-29.
- Bogard, W. (1990) "Closing down the social: Baudrillard's challenge to contemporary sociology". *Sociological Theory* 8:1-5
- Bohman J. (1994) *New Philosophies of Social Science: Problems of Intimacy*, Cambridge: Polity Press & Basil Blackwell

- Bottomore T. y Nisbet R., (1988), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu
- Bourdieu, P. (2004) *Signs of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press
- Bunge, M. (2007) *A la caza de realidad. La controversia sobre el realismo*. Barcelona: Gedisa
- Bunge, M. (2010) *Las pseudociencias*. Pamplona: Laetoli
- Bunge, M. (2014) *Materialismo y ciencia*. México: Siglo XXI
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*. London: Routledge
- Callon M. (1986), "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay", en John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge*, London, Routledge
- Callon M. (1999), "Actor-Network Theory", en J. Law y J. Hassard (eds), en J. Law y J. Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell
- Callon M. y Law J. (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, London, Macmillan
- Cantor, G.N. (1975), "The Edinburgh Phrenology Debate: 1803-1828", *Annals of Science* 32, pp. 195-212
- Carnap R. (1934) *The Unity of Science*, London: Kegan Paul & Trench Trunber
- Castells, M. (2009), *El poder de la comunicación*. Oxford: prensa de la Universidad de Oxford
- Castoriadis, C. (2001) "The Retreat from Autonomy: Post-modernism as a Generalised Conformism", *Democracy and Nature*, 7(1): 17-26
- Castoriadis, C., (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- Chakravartty, A. (2007) *A Metaphysics for Scientific Realism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Child A. (1941), "The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge", *Ethics* 51 (2), enero, pp. 200-19
- Churbanov L., (1976), Preface, en Karl Marx - Frederick Engels *Collected Works*, Volume 5, New York, International Publishers
- Cicourel, A. (1964) *Method and Measurement*, New York: Free Press

- Cohen Ira J. (1987) "Structuration Theory and Social Praxis", en Giddens A. & Turner J. *Social Theory Today*, Cambridge: Polity Press
- Cole, S. (1992), *Making Science: Between Nature and Society*, Cambridge, Harvard University Press.
- Collier A. (1994) *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, London: Verso
- Collier, A. (1989) *Scientific Realism and Socialist Thought*. Harvester Whearshaf: Hemel Hempstead
- Collier, A. (1994) *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso
- Collier, A. (1989) *Scientific Realism and Socialist Thought*. Brighton: Harvester
- Collins H. y Yearley S. (1992), "Epistemological Chicken", en Andrew Pickering, *Science as Practice and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press
- Collins P-H. (1999) "Moving beyond gender", en J. Lorber et al (eds), *Revisioning Gender*, CA: Sage
- Collins, P-H. (1998) *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Comte, A. (1830), *Cours de philosophie positive* (Tome 1), Paris: Bachelier
- Comte, A. (1844), *Discours sur l'esprit positif*, Paris: Carilian-Goeury
- Cooter, R. (1980), "Deploying Pseudoscience: Then and now", en Hanen Marsha et al., *Science, Pseudo-science, and Society*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press
- Couloubaritsis, L. (2014), *La philosophie face à la question de la complexité* (Tome 1), Bruxelles: Editions Ousia
- Crenshaw, K. (2016) *Intersectionality: Essential Readings*. New York: The New Press
- Crouter, R. (2008) *Friedrich Shleirmacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Culler, J. (1983) *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Ítaca: Prensa de la Universidad de Cornell
- Dant, T. (1991), *Knowledge, Ideology, and Discourse: A Sociological Perspective*, London, Routledge

- Delanty, G. (2005) *Social Science: Philosophical and Methodological Foundations*. London: OUP
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) *L'Anti-Oedipe*. París: Minuit
- Deligiorgi, A. (2011), *Φιλοσοφία των Κοινωνικών Επιστημών* (en español: La filosofía de las ciencias sociales), Atenas: Ediciones Ziti
- Della Volpe G., (1980), *Logic as a Positive Science*, London, Verso Books
- Derian Der, J. (1994) "Simulation: The Highest Stage of Capitalism", en Baudrillard: *A Critical Reader*, ed. D. Kellner. Oxford: Blackwell
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. París: Seuil
- Derrida, J. (1971) *De la grammatología*, trad. C. Peretti. Buenos Aires: Siglo Veintiuno
- Derrida, J. (1972) *Dos ensayos*, trad. E. Trías. Barcelona: Anagrama
- Derrida, J. (1983) *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. París: Galilée
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver. Barcelona: Anthropos
- Derrida, J. (1993) *Spectres de Marx*. París: Galilée
- Derrida, J. (1994) *The Spectres of Marx*. London: Routledge
- Descartes, R. (1970) *Discours de la méthode*, París: Gallimard
- Descartes, R. (2009), *Descartes: Leyendo el discurso del método*, ed. y trad. G. Quintás Alonso, Valencia: PUV
- Devitt, M. (1997) *Realism and Truth*. Princeton: Princeton University Press
- Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration*. Verso: London
- Dicken, P. (2006) *A Critical Introduction to Scientific Realism*. London: Bloomsbury
- Dilthey, W. (1949) *Introducción a las ciencias del espíritu*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Dilthey, W. (1992) *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in Den Geisteswissenschaften (La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu)*, Stuttgart: B. G. Teubner
- Dilthey, W. (2004) *The Construction of History in the Human Sciences*, Princeton: Princeton University Press
- Doogan, K. (2009), *¿Nuevo capitalismo? La transformación del trabajo*. Cambridge: prensa política

Doyal L. y Harris R. (1986) *Empiricism, Explanation and Rationality*, London: Routledge and Kegan Paul

Durkheim, E. (1953), *Sociology and Philosophy*, London: Cohen & West

Durkheim, E. (1965), *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press

Durkheim, E. (1971), *The Elementary Forms of Religious Life*, London: Allen & Unwin

Durkheim, E. (1978), "Course in Sociology: Opening Lecture", en *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, M. Traugott (ed.), Chicago: Chicago University Press

Durkheim, E. (1982), *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology*, London: Macmillan

Durkheim, E. (1983), *Pragmatism and Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press

Durkheim, E. (1984), *The Division of Labour Society*, London: Macmillan

Durkheim, E. (1989), *Suicide: A Study in Sociology*, London: Routledge

Durkheim, E. (1993), *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Morata

Durkheim, E. (2001), *Las reglas del método sociológico*, (trad.) Antonio Ferrer y Robert, Madrid: Akal

Eco, U. (1972) *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen

Eco, U. (1990) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen

Engels, F. (1934 [1878]). *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, London, Lawrence & Wishart Ltd.

Farrell, F. (1994) *Subjectivity, Realism and Postmodernism: the recovery of the world in recent philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press

Fay B. (1987) *Critical Social Science: Liberation and its Limits*, Ithaca: Cornell University Press

Felt, U. (2017) *The Handbook of Science and Technology Studies*, Cambridge MA, MIT Press

- Feyerabend, P. (1975), *Ενάντια στη μέθοδο* (Contra el método), Atenas: Ediciones Sijrona temata
- Feyerabend, P. (1993) *Against Method*. London: New Left Review
- Fleetwood, S. (1999) *Critical Realism in Economics: development and debate*. London: Routledge.
- Fleetwood, S. (2001) "Causal laws, functional relations and tendencies", *Review of Political Economy*, 13 (2), 201-20.
- Foucault M. (1984) "What is enlightenment?" en Paul Rabinow, *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books
- Foucault, M. (1963) *Naissance de la clinique*. Paris: PUF
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. París: Gallimard
- Foucault, M. (1969) *L'archeologie du savoir*. París: Gallimard
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. New York: Random House
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*. París: Gallimard
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie á l'age classique*. París: Gallimard
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge*. Hempstead: Harvester
- Foucault, M. (1982) "The subject and the power", *Critical Inquiry*, 8: 777-795
- Foucault, M. (1988) *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. Cambridge, M.A
- Foucault, M. (1989) *Foucault live: Collected Interviews 1969-1984*. L.A: Semiotext(e)
- Foucault, M. (1990) *The History of Sexuality*, vol. 1, trad. R. Hurley. London: Penguin Books
- Foucault, M. (1991) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. A. Sheridan. London: Penguin
- Foucault, M. (2001) *Power: The Essential Works*. London: Penguin
- Frank, M. (1989) *What Is Neostructuralism?*, trad. S. Wilke y R. Gray. Minneapolis: Minnesota University Press
- Fraser, N. (1995) "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a post-socialist age", *New Left Review* 212: 68-93
- Fraser, N. (1997) *Justus Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*. Routledge

Fraser, N. (2003) "Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition and participation", en N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso

Fraser, N. (2009) *Scales of Justice*. London: Verso

Fraser, N. (2011) "Marketization, social protection, emancipation", en C. Calhoun y G. Derluguian, *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*. New York: New York University Press

Fraser, N. (2013) *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso

Fraser, N. (2014) *Transnationalizing the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press

Fraser, N. y Nicholson, L. (1988) "Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism", en *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*, ed. A. Ross. Minneapolis: University

Frisby D. (1976) "Introduction to the English translation" en Adorno T. et al, *The positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann Educational Books Ltd.

Fuller S. (2006), *The Philosophy of Science and Technology Studies*, New York, Routledge

Fuller, S. (1993) *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge: The Coming of Science and Technology Studies*, Cambridge MA, MIT Press

Gadamer Hans-Georg, (1975) *Truth and Method*, trad. Barden G. & Gumming J. London: Sheed & Ward

Gadamer, H.-G. (1975) *Truth and Method*, trad. W. Glen-Doepel, London: Sheed and Ward

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Prentice-Hall

Genosko, G. (2005) "Jean Baudrillard", en *Encyclopedia of Social Theory*, ed. G. Ritzer, Thousand Oaks: Sage

Giddens A. (1974) *New Rules Of Sociological Method*, London: Hutchinson

Giddens A. (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Cambridge: Polity Press

Giddens, A. (1972). *Politics and Sociology in the thought of Max Weber*, London, Macmillan

- Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Methods*, London: Hutchinson
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan
- Glaserfeld, E. von (1990), "An exposition of constructivism: Why some like it radical", *Journal for Research in Mathematics Education Monograph*, 4, pp.19-29
- Godelier M. (1966), *Rationality and Irrationality in Economics*, New York: Monthly Review Press
- Godelier M. (1973), *Perspectives in Marxist Anthropology*, New York: Monthly Review Press
- Godelier, M. (1972), "Comments on the concepts of structure and contradiction", *International Journal of Sociology*, 2:2-3
- Godelier, M. (1977), *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Goldmann, L. (1964), *The Hidden God*, trad. P. Thody, London: Routledge
- Goldmann, L. (1970), "The sociology of literature: status and problems of method", en *The Sociology of Art and Literature*, ed. M.C. Albrecht, London: Duckworth
- Goldmann, L. (1970a), *Marxisme et sciences humaines*, Paris: Gallimard
- Goldmann, L. (1970b), *Structures mentales et creation culturelle*, Paris: Anthropos
- Gomart, E. y Hennion, A. (1999), "The Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users", en J. Law y J. Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell.
- Greimas A.-J. (1966) *Sémantique structurale*, Paris: Larousse
- Greisch, J. (2000) *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin
- Gurland, A. (1941). "Technological trends and economic structure under National Socialism", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(2)
- Gurland, A. et al. (1975). *The Fate of Small Business in Nazi Germany*, New York, Howard Fertig
- Gutting, G. (1986) *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag

Habermas, J. (1971) *Knowledge and Human Interests*, trad. J. Shapiro, Boston, Beacon Press

Habermas J. (1972) *Knowledge and Human Interests*, London: Heinemann

Habermas J. (1973) *Theory and Praxis*, Boston: Beacon Press

Habermas, J. (1980) "The hermeneutic claim to universality", en Bleicher, J. (ed) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge

Habermas, J. (1981) "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22: 3-14

Habermas J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol2, Frankfurt: Suhrkamp

Habermas, J. (1982) *Conocimiento e Interés*. Trad. M. Jiménez, J. Ivars y L. M. Santos, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1983) *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid: Tecnos

Habermas J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, Vol. I: Reason and the Rationalisation of Society, Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (1988) *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos

Habermas, J. (1988) *On the Logic of the Social Sciences*, trad. S. NicholSEN y J. Stark, Cambridge, MA: MIT Press

Habermas, J. (1988) *On The Logic of the Social Sciences*. Cambridge: Polity

Habermas J. (1992) *Post-metaphysical Thinking* Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (1989) "The new obscurity", en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge, MA: MIT Press

Habermas, J. (1993) *Justification and Application*. Cambridge: Polity

Habermas, J. (1994) *The Philosophical Discourse of Modernity*, 2a edición. Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity

Halfpenny P. (1982) *Positivism and Sociology: Explaining Social Life*, London: Allen & Unwin

Harman, G. (2014), *Bruno Latour: Reassembling the Political*, London: Pluto Press.

- Harré, R. y Madden, E. (1975) *Causal Powers*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield
- Harris, D. (1996) *A Society of Signs?* London: Routledge
- Hartsock, N. (1983) *Money, Sex and Power: Towards a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman
- Hartsock, N. (2004) "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en S. Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge
- Hegel G.F.W., (1968), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Claridad
- Hegel, G.W.F. (1988). *Faith and Knowledge*, New York, SUNY Press
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge, Polity Press
- Hempel, C. (1942), "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, 39 (2), pp. 35-48
- Hempel, C. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press
- Hempel, C. (2005), *La explicación científica*, Barcelona: Paidós (original: 1965)
- Hempel, C. y Oppenheim P. (1948), "Studies in the logic of explanation", *Philosophy of Science* 15 (2), pp. 135-175
- Hess, D. J. (1997) *Science Studies: An Advanced Introduction*, New York, NYU Press
- Hirst, P. (2010), *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London: Routledge
- Hodges, H. (1944) *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, London: Routledge
- Hodges, H. (1952) *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, London: Routledge
- Hollis M. (1977) *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action*, Cambridge: Cambridge University Press
- Hollis M. y Smith S. (1990) *Explaining and Understanding in International Relations*, Oxford: Oxford University Press

- Hollis, M. (1996), "The last answer?" en *International Theory: positivism and beyond*, eds K. Booth y M. Zalewski. Cambridge: Cambridge University Press
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press
- Honneth, A. (2017). *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp
- Horkheimer, M. (1941). "Preface", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(2)
- Horkheimer, M. (1941b). "The end of reason", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(2)
- Horkheimer, M. (1972). *Critical Theory: Selected Essays* (trad. M. O'Connell), New York, The Seabury Press
- Horkheimer, M. (2004/1947). *Eclipse of Reason*, London, Bloomsbury Academic
- House, D. (1975), "Durkheim and the Realist Philosophy of Social Science", *Sociological Analysis and Theory*, 5 (2), pp. 237-254
- Hughes J. (1980) *The Philosophy of Social Research*, London: Longman
- Hughes T. (1983), *Networks of Power: Supply Systems in the US, England and Germany, 1880-1930*, Baltimore, Johns Hopkins University Press
- Hume, D. (1739/2020) *Tratado de la naturaleza humana*. Fráncfort del Meno: Outlook Verlag
- Husserl, E. (1960) *Cartesian Meditations*, The Hague: Nijhoff
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (trad. David Carr), Evanston, Northwestern University Press
- Hyppolite J. (1974). *The Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. S. Cherniak and J. Heckman, Evanston, Northwestern University Press
- Ilyenkov E., (1982), *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*, London, New Park Publications
- Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious*. New York: Cornell University Press
- Jameson, F. (1994) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, J.L. Pardo. Barcelona: Paidós

- Jencks, C. (1984) *The Language of Postmodern Architecture*. New York: Rizzoli
- Joseph, J. (2002) *Hegemony: A Realist Analysis*. London: Routledge
- Kail, P. (2014) "Hume y Nietzsche", en *The Oxford Handbook of Hume*, ed. P. Russell. Oxford: prensa de la Universidad de Oxford
- Kant, I. (1970) *Crítica de la razón pura*, trad. K. Smith. Londres: Macmillan
- Keat J. (1981) *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*, Oxford: Blackwell
- Keat R. & Urry J. (1975) *Social Theory as Science*, London: Routledge
- Keat R. y Urry J. (2011) *Social Theory as Science*, ed. 2a. London: Routledge Revivals
- Keat, R. (1981) *The Politics of Social Theory: Habermas, Freud and the Critique of Positivism*, Oxford: Basil
- Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press
- Kellner, D. (1994) *Baudrillard: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell
- Kevin Hill, R. (2003) *Las críticas de Nietzsche: los fundamentos kantianos de su pensamiento*. Oxford: Oxford University Press
- King, A. (1999) "The impossibility of naturalism: the antinomies of Bhaskar's realism", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29(3): 267-288
- Knorr Cetina, K. (1981) *The Manufacture of Knowledge*, Oxford, Pergamon
- Knorr Cetina, K. (1984) "The fabrication of facts: toward a microsociology of scientific knowledge", en N. Stehr y V. Meja (ed.), *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, London, Transaction Books
- Knorr Cetina, K. (1993) "Strong constructivism - from a sociologist's point of view", *Social Studies of Science*, London, Sage
- Knorr Cetina, K. y Mulkay, M. (1983) *Science Observed: Perspectives on the Social Studies of Science*, London, Sage
- Kolakowski L., (1968), "Karl Marx and the Classical Definition of Truth", en *Toward a Marxist Humanism*, trad. por Jane Peel, New York, Grove Press
- Kolakowski, L. (1969), *La alienación de la razón: una historia del pensamiento positivista*, trad. N. Guterman. Nueva York: Libros ancla
- Korsch K., (1970), *Marxism and Philosophy*, trad. F. Halliday, London, New Left Books

- Kristeva, J. (1976) *Le texte du roman*, Paris, Mouton
- Kuhn T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press
- Kuhn, T. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago
- Lacan, J. (1977), "The function and field of speech and language in psychoanalysis", trad. A. Sheridan, en *Écrits: A Selection*, London: Tavistock
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolutions of Our Time*. London: Verso
- Laplace, P. (1814/1840), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris: Bachelier
- Latour, B. (1983) "Give me a laboratory and I will move the world", en Knorr K. y Mulkay M., *Science Observed*, London, Sage
- Latour, B. (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge MA, Harvard University Press
- Latour, B. (1988), *The Pasteurization of France*, Cambridge MA, Harvard University Press
- Latour, B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*, New York, Harvester Wheatsheaf.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*, trad. C. Porter, Cambridge MA, Harvard University Press
- Latour, B. (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge MA, Harvard University Press
- Latour, B. (1999) "On Recalling ANT", en J. Law y J. Hassard (eds), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell.
- Latour, B. (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge MA, Harvard University Press
- Latour, B. (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press
- Latour, B. (2005), *Reensamblando lo social*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Latour, B. (2007). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory*, Oxford, Oxford University Press.

- Latour, B. (1988b) "Ramses II est-il mort de la tuberculose?", *La Recherche* 309: pp. 84-85
- Latour, B. y Woolgar S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills: Sage Publications
- Latour, B. y Woolgar S. (1986) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press
- Laudan, L. (1996), Más allá del positivismo y el relativismo: teoría, método y evidencia. Roca: Prensa de Westview
- Law J. y Hassard J. (1999), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Blackwell
- Law, J. (1999). "After ANT: Complexity, Naming and Topology", en J. Law y J. Hassard, *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell.
- Lebowitz M., (2009), *Following Marx: Method, critique and crisis*, Leiden, Brill
- Lévi-Strauss C. (1969), *The Raw and the Cooked*, trad. D. Weightman, New York: Harper & Row
- Lévi-Strauss C. (1977), *Structural Anthropology*, London: Allen Lane
- Lévi-Strauss C. (1978), "Preface", en R. Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, Hassoks: Harvester
- Lévi-Strauss C. (1985), *The View from Afar*, Oxford: Blackwell
- Lévi-Strauss C., (1950), "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París: PUF
- Levi-Strauss, C. (1958), *Antropología estructural*, Buenos Aires: Paidós
- Lévi-Strauss, C. (1963), *Structural Anthropology*, trad. C. Jacobson, New York: Basic Books
- Lévi-Strauss, C. (1964), *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica
- Lévi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press
- Lévi-Strauss, C. (1969b), *The Elementary Structures of Kinship*, London: Eyre
- Lévi-Strauss, C. (1973), *Tristes Tropiques*, New York: Atheneum
- Lewis, P. (2000) "Realism, causality, and the problem of social structure", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30(3): 249-268
- Lima Pimenta, T. (2020). "The Abyss of Right. Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty", *Economia*, 10(4), 729-757

Loren G., (1985), "The sociopolitical roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science", *Social Studies of Science*, 15(4), pp. 705-722

Luhmann, N. (1984a), "The differentiation of advances in knowledge", en N. Stehr y V. Meja, *Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge*, London, Transaction Books

Luhmann, N. (1984b), "The self-description of society", *International Journal of Comparative Sociology*, 25, pp. 59-72

Luhmann, N. (1986), "The autopoiesis of social systems", en F. Geyer y J. Van der Zouwen, *Sociocybernetic Paradoxes: Observations, Control and Evolution of Self-Steering Systems*, London, Sage

Luhmann, N. (1988), *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern, Benteli

Luhmann, N. (1989), *Ecological Communication*, trad. J. Bednarz, Cambridge, Polity

Luhmann, N. (1990), *Essays on Self-Reference*, New York, Columbia University Press

Luhmann, N. (1995), *Social Systems*, trad. J. Bednarz, Stanford, Stanford University Press

Luhmann, N. (1996), "On the scientific context of the concept of communication", *Social Science Information*, 35(2), pp. 257-267.

Luhmann, N. (1997), "The limits of steering", *Theory, Culture and Society*, 14(1), pp.41-57

Lukacs G., (1971), *History and Social Consciousness*, London, Oxford University Press

Lukács, G. (1970/1923). *Historia y conciencia de clase*, trad. F. Duque, La Habana (Cuba), Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro

Lukács, G. (1972/1923). *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge Mass., MIT Press

Lyotard, J-F. (1984) *La posmodernidad*, trad. E. Lynch. Barcelona: Gedisa

Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Minneapolis:University of Minesota Press

Lyotard, J-F. (1987) *La condición posmoderna*, M. Antolín Rato. Madrid: Ediciones Cátedra

Lyotard, J-F. (1987) *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Cátedra: Madrid

Maceiras, M. y Trebolle, J. (1990) *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel

MacIntyre, A. (1970) "The Idea of a Social Science", en B. Wilson, *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell

Mackenzie D. y Barnes B. (1979), "Scientific Judgement: the biometry-mendelism controversy", en Barnes B. y Shapin S., *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*,

Manicas, P. (1987) *A History and Philosophy of Social Sciences*. New York: Basil Blackwell

Manicas, P. (1987) *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Blackwell

Marcuse H. (1974). "On science and phenomenology", en Anthony Giddens, *Positivism and Sociology*, London, Heinemann

Marcuse, H. (1941). "Some social implications of modern technology", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(2): 414-439.

Marcuse, H. (1960). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press

Marcuse, H. (1968). *Negations*, Boston, Beacon Press

Marcuse, H. (1973b). "On the philosophical foundations of the concept of labour in economics", trad. D. Kellner, *Telos*, Summer, no.16

Marcuse, H., (1973). *Studies in Critical Philosophy*, trad. Joris de Bres, Boston, Beacon Press

Marsden, R. (1999) *The Nature of Capital: Marx After Foucault*

Marx K. y Engels F., (1965), *Selected Correspondence*, Moscow, Progress Publishers

Marx K., (1968), *Theories of Surplus Value*, Vol. 2, Moscow, Progress Publishers

Marx K., (1971), *Theories of Surplus Value*, Vol. 3, Moscow, Progress Publishers

Marx K., (1973), *Grundrisse*, New York, Vintage Books

Marx K., (1974), *Manuscritos Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial

Marx K., (1977), *Capital*, Vol. 1, New York, Vintage Books

Marx K., (1981), *Capital*, Vol. 3, New York, Vintage Books

Marx K., (1985), "Value, Price and Profit", en Marx y Engels, *Collected Works*, Volume 20, New York: International Publishers

Marx, K. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. B. Fowkes, London, Penguin

Marx, K. (2002). *El capital*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI Editores

McCarthy T. (1984) *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: Polity

McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge: Polity

McCarthy, T. (1984) *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. 2a edn. Cambridge: Polity

Meillassoux C. (1964), *Anthropologie économique des Gouro de Cote d'Ivoire: de l'économie, d'autosubsistance à l'agriculture commerciale*, Paris: Mouton

Meja, V. y Stehr N. (1988), "Social science, epistemology, and the problem of relativism", en *Social Epistemology*, vol. 2, no. 3, pp. 263 -271.

Metaxopoulos, E. (1988) *Σύμβαση και Αλήθεια* (Convención y Verdad), Atenas: Papazisis

Mill, J.S. (1843/1881), *A System of Logic*, New York: Harper & Brothers

Nagel, E. (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York: Harcourt, Brace & World

Neumann, F. (1944). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, London, Gollancz

Neurath, O. (1959), "Protocol-statements" en A. J. Ayer, *Logical Positivism*, New York: Free Press

New, C. (1994) "Structure, agency and social transformation", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 24(3): 187-206

Niiniluoto, I. (1999) *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press

Norris, C. (2000) *Quantum Theory and the Flight from Realism*. London: Routledge

Nussbaum, M. (1990) "The professor of parody", en *The New Republic*, noviembre 28

O'Neil, J. (1995) *The Poverty of Postmodernism*. London: Routledge

Outhwaite W. (1975) *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen*, London: Allen & Unwin

- Outhwaite W. (1987) *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics, and Critical Theory*, London: Macmillan
- Outhwaite W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity
- Outhwaite W. (2009) *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity
- Peretti della Roca, C. (1989) *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos
- Piaget, J., (1970), *Structuralism*, New York: Basic Books
- Pickering, A. (1981), "The Role of Interests in High-Energy Physics: The Choice between Charm and Colour", en Knorr Cetina K. et al., *The Social Process of Scientific Investigation, Sociology of the Sciences*, Vol. 4, Dordrecht, Reidel, pp. 107-38
- Pollock, F. (1941). "State capitalism: its possibilities and limitations", *Studies in Philosophy and Social Science*, 9(2).
- Popper K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson
- Popper K. (1976) "The Logic of the Social Sciences" en Adorno T. et al, *The Positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Popper, K. (1970), "Normal science and its dangers" en I. Lakatos, A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge
- Poulantzas, N. (1969), "The problem of the capitalist state", *New Left Review* 58: 67-78
- Poulantzas, N. (1973), *Political Power and Social Classes*, London: New Left Books
- Poulantzas, N. (1975), *Classes in Contemporary capitalism*, London: New Left
- Poulantzas, N. (1978), *State, Power, Socialism*, London: New Left
- Poulantzas, N. (1979), *Las clases sociales en el capitalismo actual*, México: Siglo XXI
- Propp, V. (1968) *The Morphology of the Folktale*, Austin, Texas
- Psillos, S. (1999) *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London: Routledge
- Ramas San Miguel C., (2020), "La teoría de la apariencia en Marx y sus raíces kantianas" *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía*, No. 43, pp.169-195
- Rastivo, S. (2005) *Science, Technology and Society: An Encyclopedia*, New York, Oxford University Press
- Rickert, H. (1921) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Los límites de la conceptualización de las ciencias naturales)*, Tübingen: Mohr

- Rickert, H. (1962) *Science and History (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft)*, New York: Van Nostrand
- Ricoeur, P. (1969) *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil
- Ricoeur, P. (1975) *La métaphore vive*. Paris: Seuil
- Ruben D. y Mephram J., (1979), *Issues in Marxist Philosophy*, Brighton, Harvester
- Rubin I., (1973), *Essays on Marx's Theory of Value*, Montreal, Black Rose
- Runciman W. (1969) *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press
- Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage
- Said, E. (1983) *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sankey, H. (2008) *Scientific Realism and the Rationality of Science*. Aldershot: Ashgate
- Savini, M. (2011) *Johannes Clauberg, Methodus cartesiana et ontologie*. Paris: Vrin
- Sayer A. (1984) *Methodology in Social Science: A Realist Approach*, London: Hutchinson
- Sayer D., (1979), *Marx's Method*, Brighton, Harvester
- Sayer, A. (2000) *Realism and Social Science*. London: Routledge
- Sayer, A. (2010) *Method in Social Science: A Realist Approach*, 3a ed. London: Routledge.
- Schaff, A., (1974), *Structuralisme et Marxisme*, Paris: Editions Anthropos
- Schutz, A. (1972) *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann
- Schutz, A. (1974) *A Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main
- Scott, A. (1988), "Imputing Beliefs: A Controversy in the Sociology of Knowledge", *The Sociological Review* 36 (1), pp. 31-56
- Shapin S. (1975) "Phrenological Knowledge and the Social Structure of Early Nineteenth Century Edinburgh", *Annals of Science*, 32, pp. 219-43
- Shapin, S. (1979), "The Politics of Observation: Cerebral Anatomy and Social Interests in the Edinburgh Phrenology Disputes", en Wallis Roy (ed.), *On the Margins of Science: The Social Construction of Rejected Knowledge*, Keele, Keele University Press.
- Sismondo S. (2004), *An Introduction to Science and Technology Studies*, Malden
- Smart, B. (1993) *Postmodernity*. London: Routledge

- Sokal, A. y Bricmont, J. (1998) *Intellectual Impostures*. London: Profile Books
- Stamenkovic, P. (2020), "The contradictions and dangers of Bruno Latour's conception of climate change", *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 9(13)
- Steiner, P. (2010), *Durkheim and the Birth of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press
- Stenius, E. (1960) *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford
- Stockman N. (1983) *Anti-Positivist Theories of the Sciences*, Dordrecht: Riedel
- Stockman, N. (1983) *Anti-Positivist Theories of the Sciences*. Dordrecht: Reidel
- Tardivo G. y Díaz Cano E., (2018), "Influencia de Lukács en los movimientos revolucionarios italianos del siglo XX", *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, 63(232) ene.- abr.
- Taylor J., (1979), *From Modernization to Modes of Production*, London: Macmillan
- Taylor, C. (1995) *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: MIT Press
- Teigas D. (1995) *Knowledge and Hermeneutic Understanding*, London: Associated University Press
- Terray, E. (1969), *Marxism and Primitive Societies*, New York: Monthly Review Press
- Thompson, E. P. (1978), *The Poverty of Theory*, New York: Monthly Review Press.
- Trigg, R. (1985) *Understanding Social Science: A Philosophical Introduction to the Social Sciences*. Oxford: Blackwell
- Trigg, R. (1993) *Rationality and Science*, Oxford: Blackwell
- Urry, J. (2003) *Global Complexity*, London: Polity.
- Vattimo, G. (1988) *The End of Modernity*, trad. J. Snyder. Cambridge: Polity Press
- Wagner, P. (1994) *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London: Routledge
- Weber M. (1962) *Basic Concepts in Sociology*, New York: The Citadel Press
- Weber M. (1968) *Economy and Society*, New York: Bedminster Press
- Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Macmillan
- Weber, M. (1964) *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press

Weber, M. (1972). *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. H. Gerth y C. W. Mills, New York: Oxford University Press

Wilmott, R. (1997) "Structure, culture and agency: rejecting the current orthodoxy of organization theory" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27(1): 93-123

Winch, P. (1990) *The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge

Wittgenstein, L. (2009) *Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la certeza*. Madrid: Gredos

Wright von G. H. (1971) *Explanation and Understanding*, Ithaca: Cornell University Press