

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA DE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA COMO

UNA ALTERNATIVA PARA

LA SOCIOLOGÍA.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRÍA EN
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA.

PRESENTA: RUTH AGUILAR PADILLA

DIRECTOR DE TESIS: MTRO. CUAUHTÉMOC LARA VARGAS.

BF 1 L
Brian F. Connaughton
Coordinador General
Posgrado en Humanidades

MÉXICO, D. F. 1999.

**A LAURA CHÁZARO,
POR SU GENEROSIDAD INCOMENSURABLE**

**A FRANCISCO PÉREZ COTA,
MI MAESTRO**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I: Aparición de la sociología en la tradición Ilustrada	19
- De la Ilustración a la epistemología kantiana	19
- Surgimiento de la sociología en el siglo XIX	32
- La autonomía sociológica	40
- Los problemas de la fundamentación teórica	44
CAPITULO II: El disenso sociológico	53
- La teoría del orden social y sus implicaciones	53
- ¿Crisis en sociología?	59
• La nueva escuela norteamericana	61
- La multiplicación de paradigmas	63
• La sociología interpretativa	63
• El proceso comunicativo como explicación social	68
CAPITULO III: La hermenéutica filosófica: un enfoque de la relación teoría- <i>praxis</i> .	73
- El contexto de surgimiento de la hermenéutica filosófica	73
- Crítica gadameriana al cientificismo	80
- El principio epistemológico gadameriano: el diálogo	88
CAPITULO IV: Hacia una alternativa en sociología	93
- El <i>Bildung</i> : herramienta de análisis social como narrativa	93
- La legitimación del prejuicio	100
- El papel de la intersubjetividad como enlace entre lingüisticidad e historia	104
- <i>Phrónesis</i> : el vínculo entre <i>praxis</i> y <i>episteme</i>	110
CAPITULO V: Las interrelaciones entre filosofía y ciencia	119
- La relevancia de la filosofía para la ciencia	119
- H. G. Gadamer: una sugerecia epistémica para la sociología	124
BIBLIOGRAFÍA.	127

INTRODUCCIÓN

El interés de explorar científicamente la sociedad, que ha sido mi preocupación como socióloga, me condujo a enfrentarme al tema de la objetividad. Especialmente porque realizar estudios empíricos de fenómenos o colectividades concretas es, para mi, la principal inquietud. Dentro de esa perspectiva siempre tenía la inseguridad acerca de la utilización de los medios adecuados para alcanzar el conocimiento del hecho. En el fondo tenía la impresión de que la investigación empírica sólo estaba determinada o bien por recursos de verificación, o de falsación, ciertamente en un sentido excluyente.

Las implicaciones de esos supuestos convergen en la discusión acerca del papel de la teoría y su relación con la realidad, o lo que se considera como tal para propósitos de estudio. Intentando de ser consecuente con esas ideas pensaba que lo esencial era hacer estudios micro-sociales -estudios de caso. Dentro de esa línea el primer problema fue la cuestión metodológica. Tuve que ocuparme, inicialmente del incuestionable hecho de que las teorías difieren de la realidad a la que se refieren. Cayó ante mis pies, de esta forma, el mito de la igualdad Teoría=Realidad, o bien, Teoría=espejo de la realidad, algo que me produjo mucha incertidumbre en ese momento. El resultado, además de inseguridad, fue de insatisfacción, y la creencia de que debía de haber algo más, pero yo tenía una formación tan limitada que me impedía explorar las múltiples o potenciales posibilidades.

La búsqueda pronto me condujo a reflexionar acerca de los vínculos entre teoría y método, y desde ahí me llevó directamente a la historia de la sociología. De alguna forma la presente investigación pretende ser un primer acercamiento en el intento de explicitar mis indagaciones, especialmente mis principales cuestionamientos, por encima de las posibles respuestas. Particularmente, porque sobre la marcha me enfrenté a cuestiones colaterales, dentro de los aspectos que adquirieron relevancia fue la problemática de los procesos y condiciones en que se da el conocimiento, el nivel *epistemológico*; es decir, todo lo que involucra la producción de conocimiento con la complejidad de los múltiples factores que lo hacen posible. Así es como consideré que quizá la respuesta estaba en la filosofía, para ser más precisa: en la filosofía de la ciencia. Por ello incursioné en este campo.

A continuación se presenta el resultado de la búsqueda desde la perspectiva de la filosofía de las ciencias sociales, que devino sobretodo en la apertura a un número más amplio de

interrogantes, aunque ahora desde otro ángulo, con otra dimensión cualitativa para mis inquietudes evidenciado mediante la relación-eje: filosofía-teoría -método.

En principio, el camino elegido me llevó a considerar la relación entre filosofía y ciencia, esto es, filosofía de la ciencia y ciencias sociales. Dentro de la filosofía de las ciencias sociales encontré una idea que consideré fundamental para abordar mis dudas: se trata del planteamiento de Hans-George Gadamer, denominado *hermenéutica filosófica*, es una interrelación entre la hermenéutica clásica -parte esencial de la interpretación bíblica protestante- y la hermenéutica contemporánea -de corte laico y filosófico-. La hermenéutica filosófica, en sus ideas centrales, posee un análisis crítico de la relación, de tipo filosófico, entre teoría y método, producto histórico que tiene su punto de partida en la *Ilustración*, donde surgen las pretensiones de racionalización totalizadora, en las que se funda el desarrollo de la científicidad.

Por tanto, es importante considerar las condiciones que propiciaron la forma como se articularon la teoría con el método en el momento fundacional de la ciencia, durante la Ilustración, para a continuación dar cuenta de la crítica gadameriana y fundamentar con ello la elección de esta corriente filosófica para el presente trabajo, ya que la indagación se dirigió a responder sobre esa peculiar interrelación que se establece entre filosofía y teoría, lo que implica el vínculo con el método, a través del caso de la sociología, disciplina de la que proceden originalmente mis inquietudes, como ya lo mencioné.

Por tanto, consideré conveniente realizar una caracterización genérica de la Ilustración que pone el acento en el planteamiento de Emmanuel Kant(1724-1804), dado que, desde mi perspectiva, es ahí donde convergen y se sintetizan en forma sistemática los lineamientos esenciales del pensamiento ilustrado que sirven de sustento al pensamiento científico.

Ciertamente a propósito de la caracterización de la Ilustración existe una pluralidad de interpretaciones que pretenden dar respuesta a igual número de interrogantes. La presentación que aquí se realiza intenta mostrar cómo es que el desenvolvimiento de los principios fundamentales del pensamiento ilustrado sirvieron de cimiento para establecer las bases de un marco epistemológico, con un sentido definido hacia lo que se asumió como científicidad, enfatizando la percepción que se tuvo de esta última al surgir las ciencias, especialmente la sociología.

En relación a esta forma de interrelación que constituye el perfil del conocimiento, y con ello el punto de partida del desarrollo del pensamiento científico, es preciso considerar que la exigencia previa de sobreponerse a la dogmática religiosa viene a poner el acento en una facultad, privilegiada de los hombres: la *razón*, según el pensamiento del *Renacimiento*. Es precisamente en esa época, que percibo como el momento en que se desarrolla la transformación del pensamiento en occidente, cuando se da un giro hacia el antropocentrismo que va a permitir tanto el surgimiento de la posibilidad de valorar las facultades humanas en general, lo que se asume como una verdadera *revolución*, en el sentido de cambio drástico y radical, en la proyección del hombre y sus facultades de dominación y control.

El estímulo principal viene a constituirse en el momento que el pensamiento alcanza el nivel de transición de una conciencia, la capacidad de intelectualización, hacia la autoconciencia, el reconocimiento de que el pensamiento ha de ser dirigido al control del entorno y de sí mismo con fines preestablecidos. No obstante, tan radicales cambios tuvieron que transitar por un momento de autoreflexividad intelectual de tal magnitud, que exigieron una búsqueda de refundación de los principios intelectuales. De ahí que no sea extraño leer, entre varios de los filósofos ilustrados, argumentos sobre los nuevos principios conceptuales partiendo de sugerencias extraídas del helenismo, o el florecimiento de Roma, como el *iusnaturalismo*. De hecho ocurre aún en la actualidad, como parte del desenvolvimiento histórico de la ciencia, y del pensamiento en general.

El esfuerzo de creación, de diseño bajo diferentes bases de ideas preexistentes, tiene como correlato darle una dimensión distinta a los esfuerzos intelectuales, al desarrollo de la capacidad de pensamiento, a la misma noción de episteme. El punto que considero fundamental en este proceso es el acento que se puso en el *para qué*, es decir, el conocimiento ahora ha de poseer un objetivo, dirigirse a una meta, pero en un sentido que Jürgen Habermas decidió denominar *instrumental*, en forma acertada, según considero, porque tenía una intención con fines de manipulación y control, que se fue definiendo y perfeccionando con el transcurso del tiempo.

Para poder lograr ese propósito instrumental, el nuevo pensamiento ilustrado se vió obligado a considerar, consecuentemente, las formas de implementar un conocimiento con

esas características definidas, requirió de un *cómo*, de ahí que surgiera como un ingrediente esencial el desarrollo de la *metodología*. La cuestión del método pronto alcanzaría un papel principal porque en su propia lógica de desenvolvimiento el pensamiento ilustrado, primero, y la ciencia, después y con mayor énfasis, se vieron conducidos a precisar las reglas que legitimaran sus procedimientos y los validaran en la competencia con otras formas de conocer vigentes en ese momento, y a las que pretendían sobreponerse, especialmente el pensamiento científico.

Para fijar la forma *cómo* se organiza el vínculo teoría-método se recurre al planteamiento de E. Kant, quién genera los principios esenciales mediante los cuales se establece el criterio ordenador del procedimiento. Kant realiza un trabajo sistematizado y sintetizador del pensamiento ilustrado, particularmente de hacer converger la visión racionalista, que tiene en Rene Descartes a uno de sus más destacados representantes, y el empirismo, de origen inglés, contando entre sus iniciadores a Roger Bacon, y uno de sus continuadores que más influyó en Kant, David Hume. Este arduo trabajo intelectual produce un aparato epistemológico desarrollado, en el cual se explica que el hombre conoce gracias a la intervención de su percepción sensorial y el proceso racionalizador conjuntamente, aunque bajo el dualismo cartesiano de que el conocimiento se produce al existir Sujeto, que conoce y Objeto, susceptible de ser conocido(S-O). Este es el principio epistémico a partir del que elabora su planteamiento. Pero lo más relevante, además del acento que pone Kant en el seguimiento de la metodología sugerida por el trabajo de Isac Newton al construir su teoría de la física para toda ciencia, es que en ello muestra cómo es infructuoso ese propósito con la metafísica, con lo que esa parte del trabajo intelectual, hasta ese momento considerada fundamental, queda relegada a segundo plano, y en un futuro, finales del S. XIX, será incluso estigmatizada.

Por otro lado, quizá lo más sugerente para las ciencias sociales, y para la sociología en particular, es que deriva los principios de racionalización, determinados en la filosofía natural de su tiempo, hacia la *praxis*, es decir, a la fundamentación ética humana. Con el trabajo desarrollado en la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*, establece parámetros sobre el nivel de participación humana, a través de su voluntad, lo que se conoce como *voluntarismo* en filosofía. Con este juicio establece una divisa indeleble en

toda la producción teórica posterior de las ciencias sociales en general, a lo que no escapa la sociología con sus pretensiones de redención social y participación para la construcción de la historia o modificación a voluntad, precisamente, lo cual apreciaremos en los sociólogos que determinaron el curso de la teoría en esta disciplina.

Como este trabajo se centra en el caso de la sociología, intento esclarecer los fundamentos metodológicos de esa disciplina, los cuales surgen, como para el resto de las ciencias sociales, de la síntesis planteada por Kant. Pues, su visión racional, una vez que se ha concretado el divorcio entre pensamiento secular y divino, perfila las bases para el quehacer de los hombres, sus relaciones y la forma cómo puede lograrse un cambio en las mismas en beneficio de ellos, aparece así el sentido de la búsqueda de *utilidad*, que fue característica de este momento y perseguirá a la producción científica posterior, hasta el presente. Sin dejar de lado que se trata siempre de la reflexión encaminada a construir una ciencia del hombre una vez que, supuestamente, habían sido descubiertas las leyes de la naturaleza, lo que otorgó un impulso sustancial a los intentos de los filósofos del siglo XVIII por llevar a cabo esa empresa y animó, a continuación, el discurso kantiano.

Lo anterior me interesa en tanto permite considerar otra alternativa para el desarrollo de la teoría sociológica, si es posible mirar desde otro ángulo, con sentido crítico, precisamente esos supuestos fundacionales que parten desde el kantismo. Por lo que establezco como una primera hipótesis que el planteamiento de H.G. Gadamer, con su reflexión crítica acerca del método, permite colocar en el centro el problema de las implicaciones que se desarrollaron con las ciencias sociales desde su nacimiento en el siglo XIX, así como su posterior desenvolvimiento en el siglo XX, particularmente en la sociología. Ubicando concretamente tres aspectos:

- a) a partir de los supuestos del pensamiento ilustrado, sintetizados en Kant, se funda el desarrollo del pensamiento científico,
- b) situar dentro del contexto del surgimiento de las ciencias las tendencias positivistas del desenvolvimiento de la sociología, y
- c) asumir el planteamiento de la hermenéutica filosófica para reconocer que existen diferentes hermenéuticas sociológicas.

En el reconocimiento de que ahora, al finalizar el siglo XX, las condiciones contemporáneas del desenvolvimiento humano, por ende, de la sociedad, han indicado algunas limitaciones del esfuerzo científico hacia lo que se pretendió fuera la unidad metódica, un sólo método para todas las ramas de la ciencia que se intentó implementar desde los muy tempranos inicios de la ciencia; por lo tanto, en un intento de retomar las sugerencias que la crítica de Gadamer contiene hacia ese vínculo entre filosofía, teoría y método, se pretende reflexionar en torno a la sociología para pretender abordarla de una manera más comprensiva y establecer marcos con los cuales sea posible pensar alternativas para el análisis de lo social.

Es importante tener en cuenta que desde la perspectiva de Gadamer la relación entre hermenéutica y ciencias sociales se ha visto significada por la reacción frente al monismo metodológico. En primer lugar como una reivindicación de la peculiaridad metodológica que aquellas ciencias pretenden en función a su particular objeto de estudio: los hombres en su hacer a través del tiempo. Por ello no es casual que la primera reacción de desafío al monismo metodológico se dió en la historia, una ciencia particularmente problemática de ser asimilada a la metodología científicista, y a sus criterios de objetividad.

De lo anterior se llega a la reflexión en torno al proceso histórico de construcción de la disciplina. También aquí se retoman las propuestas de H.G. Gadamer para realizar una reconstrucción histórica de la teoría sociológica, razón por la cual se revisa el planteamiento de los teóricos, elegidos intentando ser congruente con la perspectiva gadameriana, bajo la óptica interpretativa enmarcada por las sugerencias de una premisa esencial: *el conocimiento es diálogo*, lo que considero mi segunda hipótesis. Es decir, la construcción de explicaciones de la sociedad parte de un vínculo comunicativo con los pensadores precedentes, con quienes se tiene en común la pertenencia a una misma *tradición*, el pensamiento ilustrado en este caso. Hay que señalar, en este punto, que una vez que se aborda la reconstrucción histórica, tal como lo establece Gadamer, se parte de la determinación que la *comprensión*, en el sentido de característica universal de la humanidad, por tanto imbuida en el quehacer teórico, recibe de la *tradición*. Es decir, el planteamiento ilustrado se consolida estableciéndose como *tradición* dentro del ámbito intelectual, desde esa posición es que logra configurar la *comprensión* del mundo, que se

realiza en occidente. Por lo que la producción científica, como todos los demás aspectos del hacer humano dentro de la cultura occidental, se ve permeada por la *tradición ilustrada*.

Esta remisión a la historia de la sociología para seguir el curso de la relación-eje: filosofía, teoría y método, que se inició con la Ilustración, obliga a considerar el nacimiento de la disciplina, caracterizado por su difusividad, aunque ligado genéticamente al positivismo, que será quién consolide el papel del tercer elemento, el *método*, y marca la pauta para el desarrollo de la misma en el trabajo de sus continuadores, lo cual permitió el desarrollo de la perspectiva racionalizadora en el ámbito de todas las ciencias sociales, sociología incluida, por supuesto, como se pretende mostrar en la presente investigación.

El planteamiento de la hermenéutica filosófica al realizar un análisis crítico de la metodología de la ciencia, por su pretensión unificadora, busca hacer patente que se realizó una transformación en la concepción del mundo, ya que durante la Ilustración se proyectaba dicho mundo con posibilidades ilimitadas, y ahora, en una visión que Gadamer comparte con otros pensadores contemporáneos como Ilya Prigogine, Edgar Morín y Fritjof Capra, se nos muestra este mundo de posibilidades limitadas; lo cual implica, en primer lugar, cambiar la ciencia misma, el “para qué”, transformar revolucionariamente el sentido otorgado al quehacer científico, lo que denomina Gadamer *cambio de consciencia*. Y además, más específicamente el “cómo”, es decir las formas de trabajo y sus procedimientos, los recursos metodológicos hasta ahora empleados. Por tanto, dicha crítica significa un replanteamiento radical de la metodología científica.

La tercera hipótesis parte de la idea de que dentro de la hermenéutica filosófica se puede vislumbrar una alternativa que se adapte al cambio en la visión del mundo anteriormente mencionada, mediante su aparato conceptual. Este último establece una relación entre la crítica al pensamiento científico, de una parte, a la que ya se ha hecho referencia, y el papel determinante que juega la *comprensión*, entendida en un nivel ontológico dentro de la perspectiva de Gadamer, apoyándose en la *tradición*, concepto singular que involucra un sentido de la fuerza del presente que explicita el pasado, para volverse a su vez pasado, en un devenir continuo, de flujo permanente. Todo ello configura el esquema desde el cual se plantea la reflexión alternativa que aquí se propone.

De esta forma, para introducir la revisión histórica de la teoría sociológica se inicia el primer capítulo con la caracterización del pensamiento ilustrado y su convergencia en el planteamiento de E. Kant, en el intento de perfilar las bases que permitan realizar la interpretación de la teoría sociológica. Así, se realiza una breve caracterización de la Ilustración, intentando enfatizar que se trata de una lectura del periodo dirigida a esclarecer el establecimiento de los fundamentos del pensamiento, en su sentido de novedad y contraposición a la perspectiva dogmática del cristianismo, que había detentado el control espiritual hasta los siglos XV y XVI, prácticamente. Dentro de esa interpretación también se subraya el curso de las ideas que permitieron definir una filosofía social, la cual, posteriormente, habrá de asumir diversos cursos. A propósito de la pluralidad de visiones, al reflexionar sobre la sociedad y el nuevo papel del hombre, se enfatiza la vertiente que pasando por Thomas Hobbes, Montesquieu, Voltaire y Jean Jacques Rousseau desemboca en los planteamientos de Emmanuel Kant.

La filosofía social inaugurada por los pensadores ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII, será el fundamento para establecer los objetivos de análisis de lo social posteriormete. Particularmente, lo que se refiere al sentido que se le debe otorgar al accionar humano y la importancia que en ello juega el pesamiento, para ser más precisa el razonamiento. Es así como destaca el esfuerzo de T. Hobbes por la organización social, el de J. Locke por sistematizar aún más la idea de su antecesor; o en el caso de los franceses por realizar un análisis detallado de las condiciones presentes que permitan elaborar un diseño futuro de la sociedad donde tenga un papel esencial la superación de las ataduras éticas y materiales, con un sentido de totalidad redentora, de un fuerte acento cristiano.

En ese panorama surge el planteamiento de E. Kant, quién desde Alemania se encuentra situado en la discusión sobre el papel que ha jugar la metafísica frente al apremio de la filosofía natural, que ya logró imponer un estilo de pensamiento ligado a la persecución de objetivos materiales. De esta forma, la preocupación se centra en intentar demostrar las posibilidades del pensamiento metafísico dentro de la perspectiva utilitaria. Teniendo como resultado que la *praxis* es quizá el elemento susceptible de ser sometido bajo el esquema discursivo de la filosofía natural. Con ello induce las pautas que ha de seguir el nacimiento

de la ciencia social, ya que el pensamiento ilustrado, especialmente en Francia, ya había planteado que se requería una transformación del aspecto ético de los hombres.

El esfuerzo crítico de Kant se encamina a englobar el aspecto práctico dentro de los supuestos epistémicos que poseía la filosofía natural. Lo que supone modificar la percepción que se tiene de la ética, suponiendo que es susceptible de control para, a su vez, manipular la organización social, de acuerdo a los dictados de la *razón*. Así la *praxis* deviene instrumento facilitador de los propósitos que una *razón* estipule correctos para el manejo de la convivencia humana. En ese sentido proporciona las estructuras básicas cognitivas que tendrán una importancia fundamental en las ciencias sociales, presuponiendo que efectivamente la voluntad humana es un objeto, y deviene un medio, para lograr los propósitos humanos.

En esta investigación, en concreto, al realizar una dilucidación de esa *tradición*, a través de la presentación de los principios epistémicos kantianos, se intenta demostrar que el diseño de las primeras teorías sociológicas, las planteadas por A. Comte, E. Durkheim y M. Weber, responde a un proceso donde la *tradición* va configurando las formas de *comprender* a la sociedad. Desde ese ángulo, es que la presentación de sus planteamientos obedece al propósito de subrayar la manera como se insertan en la perspectiva epistémica delineada desde Kant, con él, en lo que aparece como un diálogo que tiene como transfondo a la *tradición ilustrada* que les subyace y marca su visión y pensamiento de la sociedad.

Estos pensadores, Comte, Durkheim y Weber, considerados los clásicos y fundadores de la sociología, estructuran sus planteamientos intentando adaptar, efectivamente, el exitoso esquema que transita de la filosofía natural a la ciencia natural como tal. Y dado que dicho tránsito fue precedido por el establecimiento de códigos de validación, como es el caso de las reglas que se supone sigue el proceso de análisis de la naturaleza, los cuales desembocan en el *método*, los teóricos de la naciente sociología intentarán seguir esa misma pauta en el caso del análisis de lo social.

Es por ello que Comte, por principio, realiza un esfuerzo por esbozar una *metodología*, aunque en términos concretos no haga uso de ella para desarrollar su planteamiento. Luego Durkheim se preocupe por la sistematización y orden de las regulaciones para lograr un análisis adecuado. Posteriormente Weber, con una fuerte influencia del neokantismo, se

preocupe por las características específicas de la investigación científica de la sociedad, especialmente, del *método*, y de hecho se involucre en un ámbito que le genera mayores cuestionamientos que certezas: la peculiaridad del análisis social y sus complejidades epistémicas.

El desenvolvimiento histórico de la teoría sociológica asume una diversidad de vertientes, las cuales no se contemplan aquí por considerarlas aún marginadas de la corriente que impuso sus parámetros. En este ambiente marcado por las preocupaciones en torno a la consolidación de la sociología y los problemas que ello le representaba a los continuadores, aparece un fenómeno social en occidente que repercutirá innegablemente para su curso posterior: las dos guerras mundiales del siglo XX, este fue el hecho que obligó a reconsiderar el papel de la ciencia en general, pero aún más cercanamente a las ciencias sociales en tanto ligadas a un diseño donde el hombre constituye la totalidad del análisis, y a su vez es el que genera los postulados para el accionar, precisamente objeto de estudio para el que se construyó ese esquema de pensamiento.

Ante esta situación, consecuentemente la teoría sociológica no puede sostenerse en torno a un sólo eje articulador, así sea la regulación epistémica kantiana, o lo hace a pesar de los problemas que ello le representa. Con lo cual se genera una multiplicación de estudios que cubren la preocupación central por la dirección del hacer humano. Teniendo en consideración la transformación que todo lo anterior le significa a la teoría sociológica es que en el segundo capítulo se presenta un supuesto, basado en la argumentación de Gadamer sobre la *comprensión* como fundamento de la pluralidad interpretativa, para poder mostrar, a través de un breve bosquejo, el desenvolvimiento de la teoría sociológica en el S. XX.

El punto de partida lo constituye el planteamiento de Talcott Parsons, ya que en muchos sentidos se vuelve crucial para el futuro de la disciplina. De alguna forma ya M. Weber había planteado que el análisis de lo social no puede ser reductivo o restrictivo en cuanto al respeto a regulaciones preestablecidas. Parsons, quién debido a su estancia en Alemania se familiariza con las discusiones sobre el tema, comparte esa inquietud e intenta ampliar los marcos que sirven de fundamento a la sociología. En realidad, se lleva el cuestionamiento, alimentado con las soluciones planteadas en el ámbito alemán por Weber, para construir su

propia propuesta de solución. El trabajo que deja como legado es el mejor ejemplo de las tentativas que estuvo probando para responder a la inquietud sobre el papel de la sociología, aunque determinado por el contexto de pertenecer a la sociedad norteamericana que había triunfado en la segunda guerra mundial, y vivía en los cincuenta envuelta en esa atmósfera de éxito y prosperidad, para esa sociedad teorizaba Parsons.

El decurso del planteamiento teórico de Parsons sigue, en consecuencia, una multidireccionalidad tal, que ejemplifica lo que ocurre posteriormente a la sociología también. Basándose en una visión organicista, construye primero una concepción estructuralista, que luego le parece que no responde a sus inquietudes; posteriormente, sigue el curso del análisis funcional que lo conduce hacia una visión sistémica, la cual se contrapone a los postulados que había formulado inicialmente, sobretudo a cierta visión ética de la sociedad muy ligada a la *praxis* kantiana. Pero aún esta teoría no le satisface por lo que revisa las propuestas de Sigmund Freud en torno al papel de la psique, su noción del inconsciente, lo que modifica y proporciona otro viraje más a sus planteamientos. Aunque no puede afirmarse que finalmente haya logrado un argumento que considerase convincente para responder a sus inquietudes. Es ahí donde sus críticos pusieron el acento y contribuyeron a la marginación de sus ideas. Al mismo tiempo sus seguidores prefirieron realizar una elección entre sus posturas estructural-funcionalista o sistémica, lo que ha contribuido a confundir su planteamiento y oscurecer el intento por darle continuidad al diálogo con Kant, del cual parten sus antecesores. Es precisamente esa parte en donde esta investigación se detiene con el propósito de contextualizar el sacudimiento que vive la sociología pos-parsoniana y que dentro de la escuela sociológica norteamericana, particularmente entre sus críticos, recibe el nombre de *crisis*.

El supuesto que sostengo es que en realidad se trata de la explicitación de una característica innegable del accionar humano: la *interpretación*. En la lectura gadameriana del desenvolvimiento de la teoría sociológica lo ilógico resulta establecer una línea, sostener sólo una corriente de pensamiento e imponerla como válida. Por tanto, aunque ya habían existido manifestaciones de la diversidad de análisis, en el momento que ya no se pueden contener las otras explicaciones, para quienes se adscriben a las regulaciones surge el desorden, el caos, la *crisis de la sociología*.

De esta manera, la multiplicidad discursiva se impone para consolidar a la sociología en un ámbito de riqueza insospechada dentro de sus propias búsquedas. Del amplio entramado pueden destacarse tres vertientes principales, que de alguna manera hacen confluír la amplia gama de interpretaciones que van conformándose:

- Los neoparsonianos,
- La sociología interpretativa, y
- La hermenéutica sociológica

La clasificación obedece a los criterios para organizar sus fundamentos, teniendo como referente la *tradición ilustrada y el diálogo con Kant*. Lo más importante es el cuestionamiento y la exploración de alternativas que parten de ese marco compartido.

Así, el problema que adquiere centralidad es la cuestión irresuelta a la que se enfrentó M. Weber sobre si existe efectivamente una peculiaridad en el análisis de lo social, o si los clásicos fundadores habían acertado al sujetarse a las reglas provenientes del estudio de la naturaleza. Lo que genera, después de Parsons, tanta incertidumbre es la presunción de que pueden coexistir todas las respuestas y no hay tal disyunción excluyente, pero sobretodo, todas pueden concurrir para ser validadas como conocimiento científico. De ser así, ¿quién impone ahora las regulaciones, en dónde se ubican las fronteras para distinguirse de otro tipo de conocimiento, o de simples creencias?, este es un cuestionamiento compartido paralelamente con otras ciencias, incluida la física. De alguna forma, al presentar a cada una de las tres corrientes mencionadas anteriormente se intenta probar cómo sus soluciones contribuyen al fortalecimiento de la sociología, y al mismo tiempo, afirman el postulado de Gadamer sobre el carácter comprensivo del accionar humano en general, desde su caracterización ontológica, con lo que se demuestra su factibilidad para la reconstrucción histórica de la sociología, disciplina que constituye un pequeño fragmento del devenir humano.

Apoyádome en ese resultado es que considero que posee una sugerencia esencial para reflexionar acerca de posibles alternativas para delinear principios epistémico-metodológicos, o asumir algunos ya existentes, con los cuales se pueda realizar análisis de la sociedad que de continuidad a la transición desde el diálogo fundador con Kant hacia otros diálogos, en este caso con Gadamer a través de la reelaboración de los resultados

conceptuales obtenidos de su crítica al monismo metodológico, la cual le permitió conformar un basamento epistémico distinto, según intento demostrar. Logrando el establecimiento de otra dimensión para el acercamiento a la sociedad.

El capítulo tercero se ocupa de mostrar cuáles son las nociones esenciales de la teoría gadameriana, que él denominó *hermenéutica filosófica*, que conforman el principio epistémico a través del cual es posible generar el punto de partida para ese diálogo que sugiera alternativas para el trabajo sociológico.

Es precisamente en este apartado donde se muestra la forma como Gadamer sostiene la premisa de que el *conocimiento es diálogo*, de la cual parto para caracterizar la historia de la sociología. Se inicia con la idea de asumir las acciones de la realidad social, en tanto interpretaciones, como narrativas que gracias a su capacidad de textualidad pueden ser analizadas en un sentido tanto dialógico, como discursivo; esto es, susceptibles de dar cuenta de la forma cómo la *tradición* va delineando, determinando, a la *comprensión*. Lo que dentro del argumento gadameriano se liga directamente con la distinción básica entre la discursividad y la textualidad, es decir, el desarrollo de la habilidad de aprehender la acción humana y someterla a un proceso de análisis como si se tratara de un texto. Este proceso conduce a la dimensión literaria que equipara a los fenómenos sociales a diálogos, tanto entre partícipes directos, como entre los actores y el contexto en el que se desenvuelven, en donde opera la multiplicidad de interpretaciones. Donde, a su vez, el sociólogo, como otro intérprete, construye su narrativa, explicación, dialogando pluralmente con los actores y su interpretación, con la textualidad que ese vínculo comunicativo genera, con la tradición teórica a la que se considere adscrito, así como con las narrativas de otros pares que hayan planteado ya sus propias interpretaciones; en un momento de amplia comprensión que significa el mantenimiento del diálogo en tanto se realiza también su propia experiencia de vida. Es claro que esta propuesta dialógica supone que la concepción del mundo está delineada desde la premisa de que todos los fenómenos, tanto materiales como espirituales, transitan por un proceso de construcción simbólica que los vuelve susceptibles de diálogo e interpretación; diálogo, en tanto requieren del consenso, un ponerse de acuerdo, para otorgarles significados, e interpretación, en la medida que al someterse a análisis son

relacionados con el contexto amplio de la tradición cultural que les ha otorgado ese simbolismo.

Una vez que se asume el hacer humano como resultado de la diversidad de diálogos posibles, implicando las interpretaciones y la comprensión como principio rector es que se acepta la tesis gadameriana de que el *conocimiento es diálogo*. Se trata de esa interrelación comunicativa que no se limita al supuesto epistémico de un Sujeto frente a un Objeto, es un proceso conformado por la interrelación compleja de numerosas interpretaciones que se están comunicando permanentemente, que apelan a la respuesta del interlocutor, pero no en un sentido lineal y unidireccional, sino en un ámbito de voces plurales con una multidireccionalidad que precisamente avala la existencia de la diversidad de las interpretaciones, es decir, de la convivencia de múltiples narrativas que pueden coexistir en el universo de la tradición, aunque en principio no dialoguen entre sí, no necesariamente requieren del consenso entre ellas, dado que el diálogo tiene como interlocutores a la cultura, asumida como la síntesis de la tradición, y a las colectividades sometidas a análisis, con sus múltiples entramados dialógicos.

La premisa epistemológica se sitúa en el ángulo del vínculo comunicativo que presupone siempre una comprensión diseñada desde la tradición. Bajo ese presupuesto es que se considera la sugerencia gadameriana como constructo conceptual que perfila una serie de sugerencias para realizar otra narrativa sociológica, subsumida a los referentes epistémicos que Gadamer propone. Por lo que en el capítulo cuarto se realiza una presentación de los conceptos gadamerianos ligados a lo que considero un discurso que constituye una alternativa para el análisis sociológico.

Destaca la tesis de que el proceso de construcción teórica, la abstracción, constituye una narrativa que contiene un tipo de racionalidad sustentada en el diálogo, precisamente Gadamer la denomina *racionalidad dialógica*, la cual se fundamenta en el principio de que la interlocución, ya sea entre dos colectividades, dos fenómenos sociales, dos épocas sociales o dos narrativas sociológicas, es el proceso que permite alcanzar el nivel de racionalidad que exige ese encuentro, y en el ejercicio de encontrar un acuerdo es que se ponen en movimiento las potencialidades intelectuales que hacen posible la construcción de narrativas, o de textos, que explicitan la comprensión.

El principio de racionalidad dialógica se mueve en base a la elaboración de los elementos implícitos en todo diálogo posible, esto es la consideración de la existencia de *precomprensiones*, es decir, esquemas de significados que cada uno de los interlocutores lleva consigo en el momento de encontrarse. Las precomprensiones son el resultado del devenir en el transcurso de una tradición, la cual delinea el curso de las ideas que configuran el mundo simbólico en el cual se desenvuelve todo el proceso. Dichas precomprensiones están conformadas por los *pre-juicios*, las ideas previas aunque ya elaboradas con las que cada interlocutor vive en el mundo. En este punto es importante darle relevancia a una tesis de Gadamer: la revalorización de las nociones que se poseen antes de ser sometidas a revisión y análisis, y que para efectos de convivencia cotidiana son transmitidas mediante la formación de los hombres: *los prejuicios*. A diferencia del pensamiento ilustrado, que se eleva precisamente luchando para eliminar los prejuicios, por la carga de dogmatismo religioso que conllevan, en un intento de consolidarse como narrativa genérica de una transformación histórica, Gadamer reconoce el valor de los prejuicios como elemento que da factibilidad al diálogo, en el sentido de que proporciona la materia que les es común a los interlocutores, y asimismo les otorga la posibilidad del disenso, de la disputa y del debate, con lo que se genera una reelaboración de los significados, el aspecto simbólico, en un flujo permanente que da cuenta del dinamismo del devenir humano. El diálogo, como encuentro de precomprensiones, representa una categoría que se denomina como *fusión de horizontes*, esa interrelación de la que he hablado previamente, la cual puede considerarse, a su vez, como una teoría de la verdad, por la exigencia de someter a prueba los prejuicios con los que cada interlocutor arriba al diálogo. He de subrayar que el diálogo no presupone necesariamente acuerdo, por lo que la verdad no se considera como un proceso consensual. La fusión de horizontes representa el momento en que la interpretación desarrolla su trabajo, en caso de disenso, de la marcha paralela de narrativas, cada una con sus respectivos prejuicios, la validación se ejerce interpelando a la tradición, con lo que se alcanza el momento comprensivo. Y muy probablemente, después del encuentro, ambos participantes del diálogo se vean modificados, aún a pesar del desacuerdo, lo que posibilita la transformación de los prejuicios.

Las precomprensiones determinan el punto de partida del diálogo, pero no lo organizan, ni controlan, es por ello que la relación entre sujetos, la intersubjetividad tiene un papel fundamental, lo que hace posible el desarrollo del lenguaje, pero también el devenir en el tiempo, la historicidad. Así, la sociabilidad se coloca en el transfondo de todos los procesos humanos, razón por la cual es que considero lo sugerente que es el planteamiento de Gadamer para el análisis sociológico.

La comprensión, que constituye el fundamento ontológico de la sociedad, representa la interrelación de la epistemología, en tanto producto del proceso dialógico, con la *praxis*, el elemento ético humano que dirige, a partir de las interpretaciones posibles, sus precomprensiones, la acción. Con lo que la posibilidad de transformar la concepción de la ciencia, hasta ahora vigente, se vuelve factible. Ya que no se circunscribe a un sentido utilitario, mecánico, sino que es capaz de abarcar la realidad social en su percepción más amplia, como configuración del ser y su hacer en el mundo.

Finalmente, el capítulo quinto se ocupa de realizar una reflexión acerca de la forma cómo históricamente se ha venido conformando la relación básica filosofía-teoría-método, siguiendo el caso de la sociología, bajo las premisas gadamerianas. Donde se hace posible ubicar que existen momentos en que la filosofía se vuelve relevante para la teoría, tal como se intenta demostrar con la reconstrucción histórica de la sociología.

Por otra parte, considerando que la *praxis* determina el curso del accionar humano, que se caracteriza por un espacio sujeto a la pluralidad interpretativa, en la medida que se haya implicado el simbolismo cultural donde interactúan la subjetividad, los prejuicios, la intersubjetividad, la relación social, la lingüística, capacidad de diálogo, el consenso, búsqueda permanente de acuerdos, etc. el planteamiento epistémico kantiano de la dualidad S-O representa una opción limitante para el análisis de la sociedad.

Por tanto, como paradigma del momento en que la filosofía es relevante para la teoría, la sugerencia epistémica de Gadamer representa una contribución esencial para sobreponerse a los marcos preestablecidos del quehacer científico. Con lo que se amplía la concepción de la científicidad y se da curso a la elaboración de otras interpretaciones.

Toda esta reflexión involucra un reconocimiento del denominador común que representa una tradición, así como todos los factores que entran en juego en el proceso de la realización del trabajo científico.

A pesar de que la propuesta queda como sugerencia, es importante considerar que hay un territorio a explorar dentro de todas las posibles implicaciones que esa idea posee. La sensación de que existen ahora más dudas que soluciones se impone. No obstante, quiero dejar constancia del esfuerzo que me representó la realización de este trabajo. Me quedo con una idea más clara de lo que ha venido siendo la sociología, de cómo se halla delineada por sus relaciones extracientíficas, y por las de su tradición, involucrando el vínculo con la filosofía y el método. Pero aún queda la incertidumbre sobre la adecuación de este planteamiento para una investigación empírica concreta. Tarea para el futuro.

En fin, el mundo interpretado y a interpretar sigue su curso, es la comprensión inacabada que no concluye porque su ser, la vida, no finaliza. En este punto quiero hacer alusión al conjunto de diálogos que hicieron posible este trabajo. Antes que nada al apoyo que me proporcionó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) mediante el otorgamiento de la beca-crédito para maestría, gracias a lo cual pude ampliar en tiempo y recursos mis indagaciones, especialmente por la tranquilidad que representa el contar con financiamiento, que en mi caso destiné a la adquisición de bibliografía y el fotocopiado de material en inglés, que de otra forma es problemático obtener. Luego, a la clara presentación de la filosofía de la ciencia, que me trajo a este terreno, debida a la lucidez de Francisco Pérez Cota, maestro invaluable. Para el inicio de esta investigación a las sugerencias, comentarios y desacuerdos con la Dra. María Pía Lara. En el transcurso del desarrollo del mismo recibí el apoyo y estímulo de amigos, como es el caso de Violeta Hernández, quién realizó en algún momento el mecanografiado; a Tomás Bernal, cuya erudición y el tiempo que destinó a la lectura del trabajo me permitieron acceder a un acervo bibliográfico más amplio y pertinente; a Laura Cházaro, cuyo atinado apoyo a través del cuestionamiento y la discusión, pero sobretudo el tiempo de lectura y análisis, contribuyó en gran medida a esclarecerme el sentido de la argumentación que aquí se presenta, su ayuda es generosa, cualitativa, invaluable y confirma la amistad que nos une.

También agradezco el apoyo de Guillermo Nieves, quién como responsable de biblioteca en la Unidad Iztapalapa de la UAM, me facilitó el acceso a los fondos de consulta reservados, su comprensión y apoyo fueron cruciales en el desarrollo de esta investigación.

Por supuesto a Cuauhtémoc Lara, el maestro que nunca ha dejado de creer en mi, razón por la que apostó por este trabajo y completó la asesoría que me permite ahora exponerlo.

Existen otras personas que animaron la conclusión de la investigación con su apoyo moral, como es el caso de Luis Angel Gómez, Arturo Aguilar, Pedro Hernández, Jovita Galicia, María Concepción Sotelo, Hilda Monroy, entre otros más quienes me estimularon con su afecto y palabras para superar mis temores e inseguridades, a todos mi más sincero agradecimiento.

México, D.F. enero 1999

CAPITULO I. Aparición de la sociología en la tradición ilustrada.

De la Ilustración a la epistemología kantiana.

La *Ilustración* ha sido caracterizada de diversas maneras, una época, un país, un estilo, una corriente filosófica, un modelo, en fin una larga enumeración de definiciones. Para los propósitos de la presente investigación tendrá el carácter de una *tradición*, en el sentido que H.G. Gadamer le otorga a ese concepto, es decir como un contexto de experiencias en flujo permanente en donde el presente se ve delineado a partir de la autoridad de lo transmitido en tanto el hombre se asume como ser histórico, que por tanto no requiere reflexión racional para aceptar su determinación¹, para seguir el lineamiento de la hermenéutica filosófica. Ahora bien la forma cómo se conforma en tradición es lo que se pretende mostrar a continuación al dar cuenta de su devenir histórico.

En principio he de remitirme al período conocido como *Renacimiento* ya que, desde el siglo XIV, por lo menos, el conocimiento como actitud crítica, buscadora de la verdad retorna a la escena de la reflexión, recuperando, como consecuencia de una voluntad neoclásica (vuelta a los principios enunciados por la herencia grecorromana) de los pensadores de entonces, un lugar predominante en la filosofía. El redescubrimiento de los clásicos a manos de los pensadores renacentistas inculcó en el espíritu de la época un tinte de aventura, que en el terreno de las ideas se expresó en el gran esfuerzo representado por la demolición de la concepción aristotélico-tomista, la cual había sostenido a la previa filosofía escolástica y todos sus dogmas.

La aventura renacentista asumió al menos dos direcciones: por una parte, se avocó al derrumbe de la escolástica y la negación de la actitud puramente contemplativa, que caracterizaba a la época previa; por la otra, se exige a sí misma la tarea de reconstruir el saber mediante el rescate de lo más ilustre del pensamiento de la Grecia clásica, así como retomar la actitud donde *conocer* implica desafiar a la sabiduría para ocuparla en la comprensión y el sometimiento de las fuerzas naturales en favor de la regulación práctica de la vida humana.

¹ Esta concepción de Gadamer ha sido objeto de muchas críticas, dado que supone la aceptación de lo no-racional en las pretensiones de racionalidad establecidas precisamente desde la Ilustración, lo menos que se le ha dicho es que es un conservador, continuará la exposición de esta idea cuando se aborde el planteamiento de J. Habermas, véase Gadamer, H.G. *Verdad y Método*(VyM). Sígueme,1991, especialmente pp.344-353.

Quizá, esto último, constituye el impulso y la razón fundamental que dirigirá el pensamiento hacia su constitución moderna. En gran medida como podrá apreciarse más claramente en las expectativas del pensamiento Ilustrado, a través de la correlación de *sujeto y objeto*, de *verdad y realidad*, con lo cual se pretendía establecer formas de adecuación, de correspondencia, lo cual constituye una condición básica de todo conocimiento, tal como de ahora en adelante será asumido este término, denominado genéricamente como científico².

De esta manera, se llega al momento en que el conocimiento está en posibilidad de entrar en una relación horizontal con la *praxis*, sobreponiéndose a las jerarquías que en el tiempo inmediatamente anterior al Renacimiento se habían establecido entre *episteme* y *poiesis* (correspondiente a la *techné* o habilidad artesanal), de ahí se funda la unidad con la teoría, que será el valor característico del pensamiento Ilustrado (McCarthy, 1984: 20 y ss). La transición se perfila como un proceso dinámico, violento y gradual que se impone como una lucha por reestablecer un sentido existencial que ha entrado en crisis. El hombre se ve enfrentado a su destino, el cual contempla como la disyuntiva que plantea elegir entre los dos caminos conocidos hasta entonces: la brutalidad de los hechos o la autoridad de los dogmas (Russell, 1971: 482). Ahora, a la brutalidad de los hechos era enfrenable la *razón*, la cual se presenta como la estructura natural, necesaria y ordenada que da cuenta de la armonía del cosmos y, simultáneamente constituye la norma disciplinaria natural de la mente, a través de lo cual expresa la legalidad natural del pensamiento, así como la legalidad intrínseca de la naturaleza y el universo (Gargani, 1983: 12); con ello, a la autoridad de los dogmas se imponía la autoridad de las ideas.

Las implicaciones de este hecho se verán a continuación, sin embargo es importante destacar que las ideas tenían ahora un tinte distinto al que las había caracterizado hasta ahora el desarrollo de las reflexiones sobre la *ratio* divina, el paralelismo de *praxis* y *episteme* que ahora caracterizará a la *teoría* señala esa transformación cualitativa irreversible en que se verá sometido el pensamiento moderno a las exigencias de la

² E. Cassirer en una reconstrucción muy detallada del papel de la *Ilustración* para la génesis del pensamiento moderno sostiene la afirmación que aquí se menciona, lo cual parece describir muy bien el tipo de problemática que se ha de enfrentar posteriormente, pero, sobretodo, dibuja las condiciones como se establece la relación conocimiento-modernidad-ciencia, relevante para el propósito de este trabajo, véase Cassirer, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. 2 Tomos. FCE. México. 1986.

transformación social; en última instancia el requerimiento para la filosofía es que muestre el vínculo que posee con la realidad humana, social, que demuestre, desde este nuevo ángulo, su *utilidad*.

Ante esta nueva concepción del mundo el hombre requiere crear medios discursivos propios y orientarse hacia la transformación del contenido teórico del conocimiento (Cassirer, 1986:402). En este período podemos observar de qué manera se mezclan los despuntes del pensamiento moderno, caracterizado por la elevación del pensamiento racional y su materialización en la producción de la ciencia, con las concepciones medievales, tal es el caso de Agripa, Paracelso y, quizá quien alcanza con mayor éxito la síntesis buscada, Giordano Bruno, al realizar una rehabilitación de la naturaleza a través de una deificación de la propia realidad natural (Symonds, 1977:860-864).

La secularización del conocimiento permitió que la experiencia obtuviera el estatus cognitivo que poco a poco le iría convirtiendo en el principal instrumento para validar el descubrimiento y en este proceso la investigación empírica de la naturaleza resultó ampliamente beneficiada. Fue el desarrollo de las matemáticas y la lógica, con la consecuente formalización de la física y la astronomía, quienes dieron paso a un racionalismo de corte mecanicista, a través del cual, el universo era cada vez más explicado como un sistema y menos como un milagro de la creación.

En este proceso tuvo un papel significativo el período que siguió al Renacimiento, el cual constituyó la base para el desarrollo de esta nueva forma de reflexionar, fue denominado *Ilustración*. Su rasgo característico es el avance de las investigaciones empíricas que condujo a una fase conocida como *revolución científica*, expresión acuñada por D'Alembert, influenciado por la idea de que las matemáticas contenían la mayor fuerza revolucionaria³. Se ubica en la segunda mitad del siglo XVIII esta percepción, considerando que afectaba a todos los aspectos de la ciencia natural, con ello se convirtió en un tópico; pero vale la pena recordar que inicialmente el término fue utilizado con referencia a las matemáticas y la astronomía.

³ Aquí el sentido del término *revolución* refiere la ligazón que existe entre su significado literal como cambio viloso y rápido con la percepción que para muchos teóricos tenía el surgimiento y desarrollo de la ciencia, empezando por el nombre otorgado a ella misma, una palabra de nuevo cuño que se utiliza para etiquetar lo que se está creando gracias a la transformación de las ideas, demasiado drástico, *revolucionario*, un concepto que se volverá dominante a partir de este momento.

Los filósofos del siglo XVIII creían que la revolución científica estaba cambiando toda la actividad humana, y no solamente las ciencias naturales. Para ello consideraban que la *razón* era la clave de un método correcto, y el modelo de la razón eran las matemáticas. Por supuesto, la razón podía significar diferentes cosas. Significar, por ejemplo, el orden impuesto a la naturaleza reaclitrante, o el sentido común (como en el término *razonable*), o un argumento lógicamente válido, como en matemáticas. Sin importar mucho precisar la definición, la *razón* en cualquiera de estos significados era una guía valiosa para el conocimiento y la vida, por ende los filósofos de la *Ilustración* la emplearon como reclamo buscando con ello poner de relevancia la contribución que realizaba para acceder al conocimiento del mundo. En última instancia, los franceses le llamaron al siglo XVIII el *siècle des lumières*, el siglo de las luces, por su énfasis en la *razón* como iluminadora del camino hacia el conocimiento (Hankins, 1988:2).

El proceso de consolidación de la razón transitó por las ambigüedades de los filósofos que buscaban fortalecer su autoridad, el cambio se dio, incluso los mismos que lo sugerían, muy lentamente ya que estar dispuesto a renunciar a esquemas de pensamiento establecidos parecía implicar abandonar lo que proporciona el ser, el nivel ontológico de la humanidad, de ahí que una parte muy importante del tránsito la constituye el reacomodo y jerarquización de los valores; en tanto la *teoría* iba elevándose en importancia desplazando paulatina pero sistemáticamente a la *ratio* divina, esta última se iba ubicando en un segundo plano, al que muy posteriormente, ya en nuestro siglo, se consideraría el ámbito de la denominada *vida privada*⁴; por el momento es posible ver cómo las ideas eran expresadas combinando esta búsqueda por reflejar la naturaleza, lo más exactamente posible, con la existencia del dios cristiano, que ese mismo hecho de perfección pareciera corroborar, aunque cada vez el vínculo se debilita inexorablemente.

En principio parecía fundamental encontrar una forma de asignar un valor moral a la ciencia sin problematizarla: atribuir virtudes tradicionales a la búsqueda de la ciencia. Para ello era necesario subrayar que los investigadores tienen como fundamental propósito la búsqueda

⁴ Precisamente uno de los mayores aportes a la reflexión social lo constituye la manera como describe este proceso Max Weber, que se presentará en el siguiente capítulo, en particular desde la interpretación que realiza J. Habermas de dicho teórico.

desinteresada de la verdad, además retomando las virtudes que distinguían en el mundo romano como la fortaleza, el deber, el valor y la resolución(Hankins,1988:8).

Un nuevo espíritu crítico que cuestionaba todo lo que no estaba demostrado había aparecido de hecho en la literatura antes de hacerlo en la ciencia natural. Lo cual fue determinante para ubicar la forma como se abordaron los intentos de hacer ciencias humanas. En este ámbito las descripciones de viajes, tanto reales como imaginarios, permitió a los escritores establecer la relatividad moral y cultural. Correlativamente la historia perdió su carácter providencial, y los historiadores se esforzaron en presentar un relato objetivo de los acontecimientos pasados. De la mano de David Hume(1711-1776), la historia conducía, no hacia el entendimiento de la voluntad de dios, sino hacia el entendimiento de la naturaleza humana. Esta revolución crítica en la literatura encontró fuerte apoyo en la nueva y creciente filosofía natural.

En general se aceptó la filosofía mecánica newtoniana, la cual requería que los cambios observados en el mundo natural se explicasen sólo en términos de movimiento y reordenamientos de los componenetes de la materia. Pero cada filósofo tenía su teoría sobre las causas del movimiento y el cambio, en fin, en última instancia todo lo que observamos en el mundo es materia en movimiento, y dicho concepto es suficiente para explicar todos los fenómenos.

Finalmente desde Descartes, pasando por Newton. hasta Leibniz se había puesto de manifiesto el interés de enfatizar que su *método* iba más allá de los métodos matemáticos, no obstante, todos ellos consideraban también los métodos racionales de las matemáticas como el núcleo esencial y el modelo para su pensamiento. Las matemáticas marcaron la pauta para las ciencias de la *Ilustración*. Por ese camino se generó la identificación de la ley natural con la razón (como reguladora), generando una visión extremadamente optimista de las posibilidades de la nueva ciencia: una vez que el *método científico*⁵ apropiado fuese reconocido y aplicado, un constante engrandecimiento del conocimiento humano y una constante mejora de la condición humana sería el resultado inevitable. Lo que trajo como

⁵ Debe aquí de asumirse que se considera esta expresión como la síntesis de los procesos estipulados como requerimientos mínimos para otorgarle científicidad al análisis de un fenómeno, fundamentalmente porque es con esta denominación con la que se pretende abarcar la interrelación entre razón y experimentación, característicamente subsumidas en el concepto de sistematización.

consecuencia la elevación del *método* como garante de científicidad e indujo la reflexión a ese parámetro en particular.

La realidad que ha de abordarse, la realidad social, también posee un orden, y se nos enfrenta en forma de Estado y de Sociedad. A partir de la premisa de que el hombre nace en medio del estado y la sociedad, lo que a él se le pide, y lo que se espera es que se acomode a estas formas de organización, dadas de antemano. También el ser social tendrá que someterse a ser tratado como se maneja una realidad física que el pensamiento intenta conocer. Se requiere que se le descomponga en partes y la voluntad estatal total es considerada como si estuviera compuesta de voluntades individuales y originada por unificación⁶.

El pensamiento de Thomas Hobbes está delineado por la descripción del surgimiento de la voluntad estatal e forma de contrato porque sólo en éste se reconoce su contenido y sólo en su virtud puede ser fundada su idea lógica fundamental de que el conocimiento humano no comprende verdaderamente sino aquello que hace surgir de sus primeros elementos, aquí se encuentra la génesis de su método. Así, la filosofía se entiende como la designación colectiva de las definiciones causales, no es otra cosa que el conocimiento completo de los efectos por sus causas, de los resultados mediados por el conjunto de sus mediaciones y condiciones, la filosofía moral sigue el modelo de la física.

Lo que importa es conformar la totalidad de este cuerpo de tal forma que ninguna clase particular de ciudadanos pueda perturbar el equilibrio y la armonía del todo en virtud de los privilegios particulares de que goce, con lo que el problema de la filosofía social y de la política se asume como un problema de estática.

El fundamento epistémico que se esboza supone que *conocer* una multiplicidad consiste en colocar sus miembros en tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, se pueda proseguir según una regla constante y universal. Asumiendo el proceder analítico que se fundamenta en la idea de que la multiplicidad de los fenómenos naturales pueden ser unificados en una regla universal, para lograr una aprehensión del todo, se requiere volver a las partes, a las fuerzas que originalmente los juntaron y a las fuerzas que los conservaron

⁶ De hecho en esta afirmación se sustenta todo el planteamiento de T. Hobbes en su obra El Leviatán. FCE, véase particularmente el capítulo XVII.

unidos. El análisis no debe finalizar arbitrariamente en algún punto, no debe descansar hasta llegar a los elementos verdaderos, a las unidades absolutas, ya indivisibles. Si se quiere conocer verdaderamente a las formaciones sociales y estatales, se requiere desarticularlas, tal como lo propone Hobbes. Este ideal no se puede lograr de manera puramente empírica, se requiere del principio racional radical que intelectualice el proceso. Todo pensar es para Hobbes un *calcular*⁷, y todo calcular un sumar y restar. Si se quiere lograr la adecuada suma, la composición mental de un todo, habrá que potenciar al máximo, llevar hasta el límite la fuerza de la resta, de la abstracción conceptual. Al imbricar estos procesos surge el verdadero conocimiento del todo complejo. Hobbes procede al principio aislando rigurosamente, separa las voluntades individuales para poder emplearlas como unidades de cálculo. Cada una de ellas quiere lo mismo, cada una de ellas se quiere sólo a sí misma, ante este absoluto aislamiento hay que explicar cómo puede surgir un vínculo tal que no sólo enlace a los individuos débilmente, sino que los convierta y fusione en un todo. Es el problema que pretende resolver la doctrina hobbesiana del Estado natural y del contrato social.

Para Hobbes el contrato social no puede ser, por lo tanto, sino un puro contrato de sumisión para evitar revertir el cosmos político al caos. Con lo que deja el contrato de sumisión como única forma de vínculo, del que surge primero cualquier tipo de vida en común.

Dicha labor, considerada como el periodo de instrumentación de la unidad metódica por planteamientos críticos -como es el caso de la Escuela de Frankfurt-, se centrará en un primer momento en la búsqueda de estrategias para potenciar las herramientas de análisis e investigación existentes hacia lo social.

Una ciencia de la naturaleza humana haría posible la racionalización de las instituciones sociales, y por consiguiente, la creación de la ciencia social era una parte crucial del programa de los filósofos para reformar la sociedad. Esto constituyó el punto de arranque al que le siguieron obras como *L'esprit des Lois* (El espíritu de las Leyes) de Montesquieu, que apareció a finales de 1748; *Traité des Systèmes* (Tratado de los Sistemas) del abate de

⁷ El concepto de *cálculo* se expande de su significación matemática cuantitativa para arribar a su dimensión cualitativa. Dado que también las cualidades se pueden poner en relación y enlazarlas recíprocamente, con lo que configuran un orden firme y riguroso. Basta con establecer las leyes generales de este orden para conocer y contemplar íntegramente la totalidad del campo en que ellas rigen, véase E. Cassirer. La filosofía de la Ilustración. FCE, pp. 39 y ss.

Condillac, en 1749; *Dicours sur les progrès successifs de l'esprit humain*(Discurso sobre los progresos sucesivos del espíritu humano) de Turgot, y *Dicours sur les sciences et les arts*(Discurso sobre las ciencias y las artes) de J. J. Rousseau, en 1750; el primer tomo de la *Encyclopédie*, que incluía el *Dicours Préliminaire*(Discurso Preliminar) de D'Alembert, y *Le siècle de Louis XIV*(El siglo de Luis XIV) de Voltaire, en 1751. Desde entonces, todas estas obras han sido reconocidas como importantes documentos en la historia de la *Ilustración*, y al llegar juntas como llegaron, al mismo tiempo y en un solo país, marcaron el principio de un claro movimiento intelectual.

Charles de Sécondat, barón de la Brède et de Montesquieu(1689-1755), en el *Espíritu de las Leyes*, establecía que las leyes como relaciones necesarias entre las cosas, no eran arbitrarias. Hasta las leyes de los hombres tenían sus raíces en las constantes de la naturaleza humana. Su propósito, decía, era extraer sus principios no de sus prejuicios sino de la naturaleza de las cosas, y describir en vez de juzgar(Montesquieu, 1975: 54).

Montesquieu cree que es menester conocer las fuerzas que guían la acción humana, si queremos dirigir las al equilibrio. La libertad que se requiere es tan sólo posible cuando cada fuerza en particular es limitada por otra contraria. La famosa doctrina de Montesquieu de la división de poderes pretende superar el equilibrio inestable en un equilibrio estable.

En el fondo Montesquieu pretende llegar a una generalidad universal, a una universalidad de sentido que se expresa en cada una de las formas estatales; pretende hacer patente la regla interna que las gobierna, y las dirige. Hay que cuidarse de confundir esta esencia con la existencia empírica concreta, pues expresa antes un deber ser que un ser, esto distingue su planteamiento como filosofía social de las teorías científicas, aunque funda un método nuevo que legará a la ciencia social: el método *típico-ideal* que introduce al caracterizar las formas de gobierno. Montesquieu establece la teoría de que todos los momentos o factores que constituyen una determinada comunidad se hallan entre sí en una relación correlativa estrecha.

Entre las implicaciones que posee su propuesta destaca la noción de que la razón reside en el hecho de que los individuos racionales son limitados y, por ello, sometidos al error y que, por otra parte actúan conforme a su propio conocimiento y a su propia voluntad. Por esto no obedecen constantemente a las leyes o reglas fundamentales que se han otorgado a sí

mismos. De ahí que él espere del conocimiento progresivo de este estado de la cuestión que se produzca un nuevo orden del *mundo de la voluntad*, una nueva orientación general de la historia política y social de la humanidad, es decir, espera del *conocimiento de los principios generales* y de las fuerzas dinámicas de la historia la posibilidad de su futura conformación segura.

François Marie Arouet (seudónimo M. Voltaire), (1694-1778) se quejaba con alguna justificación de que el texto de Montesquieu (*El espíritu de las leyes*) era “un laberinto sin ninguna pista, falta de todo método” (Gay, 1966: 324). La razón es que Voltaire se propone por sobre todas las cosas levantar la historia por encima del ámbito de lo demasiado humano, de lo accidental, de lo puramente individual. Establece que habría que escoger los hechos más importantes y seguros para proporcionar al lector un hilo y colocarlo en situación de que se pueda formar un juicio sobre la extinción, renacimiento y progresos del espíritu humano y de que aprenda a conocer el carácter de los pueblos y sus costumbres.

Para Voltaire la idea de progreso significa el reino de la razón, progreso intelectual, filosófico y económico, aunque no progreso político, por ello abogaba por la conducción política de un monarca ilustrado que facilite todas las tareas espirituales. Respecto a la *praxis* señala que “todo tiene su causa, por lo tanto la voluntad la tiene. Y en consecuencia, no se puede querer sino como resultado de la última idea que ha recibido... cualquiera que sea el sistema que uno adopte, cualquiera que sea el fatalismo por el cual se consideren determinadas nuestras acciones, uno obrará siempre como si fuera libre” (Voltaire, *Filosofía de Newton*, 1738: I, 4). Su defensa a ultranza de la libertad y la tolerancia permearon su pensamiento, configurando la preeminencia de la *praxis* sobre la *episteme*, algo que tendría muy claro Jean Jacques Rousseau.

J.J. Rousseau (1712-1778) acogió y entretejió en su doctrina algunos elementos tomados de Hobbes, pero con una actitud crítica libre. Rechaza en principio la idea de necesidad de sumisión. Según Rousseau el hombre posee por naturaleza la capacidad de colocarse en el ser y en la sensibilidad de otro y esta facultad de empatía le permite sentir el daño ajeno hasta cierto grado como propio, de esta forma se confunde comienzo y fin, si se convierte semejante interés en el origen de la sociedad.

El contrato social es, por tanto, un vínculo requiere de una soberanía a la que el individuo no solamente está sometido, sino bajo la cual él mismo se somete, necesita la relación moral genuina, estructurada a través de la voluntad. Significa esto que se cancela la mera voluntad particular en cuanto tal, para persistir dentro de una voluntad total, la *volonté générale*. Para Rousseau no se trata de emancipar a los individuos, buscando escapar a la comunidad, sino, por el contrario, de encontrar tal fuerza reunida en la asociación estatal, de manera que el individuo, al unirse con los demás logre, sin embargo, obedecerse sólo a sí mismo(Rousseau, 1975: Libro II-III).

En 1750 escribió el ensayo *Discurso sobre el arte y la ciencia* como respuesta a la pregunta “¿Ha contribuído el Renacimiento de las ciencias y las artes a la purificación de la moral?”. La respuesta de Rousseau fué negativa. Dado que esta respuesta se oponía a la creencia de la *Ilustración* de la inevitabilidad del *progreso*⁸ a través de la razón, el ensayo suscitó vigorosas protestas. No obstante, Rousseau con esto dirige su crítica a la sociedad de su época, lo cual era ir demasiado lejos. Ya que señala que la cultura espiritual, que alababan los hombres ilustrados del S. XVIII, adolece de una falta de verdaderos impulsos morales y se funda en instintos de poder y posesión, de ambición y vanidad. Por tanto, explicita que existe una separación real entre el reino de la voluntad(la *praxis*) y el reino del saber(la *episteme*), tanto en sus metas como en sus caminos.

Con lo que el saber, según Rousseau, no supone peligro cuando desea servir a su propio orden. Le interesaba resaltar que no pretende primados absolutos, en la medida que el reino de los valores espirituales corresponde a la voluntad moral, porque en el ordenamiento de la comunidad humana, la estructura de la voluntad debe preceder a la construcción del saber. El hombre, consideraba Rousseau, tiene que encontrar en sí mismo la ley que guía su voluntad antes que ponerse a investigar las leyes del mundo, los objetos exteriores.

De esta forma Rousseau, a través del *Ensayo*, establece lo que será la tesis del resto de su obra y su vida, se requiere libertad moral para poder hacer fecunda la libertad espiritual; sin

⁸ Este concepto durante el periodo a que se alude gozaba de un prestigio muy elevado debido, en gran parte, a la noción de futuro mejor que contiene ímplicitamente, y como fue comúnmente asumido durante mucho tiempo; en especial, en lo que concierne a las expectativas de los hombres impresionados por los acelerados cambios que percibían en su tiempo. Logra consolidarse cuando es incluido en la tríada ciencia-positivismo-progreso, con lo que se constituye en componente fundamental del cuerpo conceptual dominante por un amplio lapso de tiempo, véase el apartado sobre A. Comte.

embargo, para alcanzar la primera se necesita un cambio radical del orden social, con el que se acabe con toda arbitrariedad y triunfe plenamente la necesidad de la ley. Estas ideas tuvieron un gran impacto en Alemania, particularmente en Kant, a quien le impactó su énfasis en la voluntad, con lo que a su vez intentará construir su propia estructura conceptual como se ve seguidamente.

Emanuel Kant(1724-1804) desarrolló el cuerpo de pensamiento más acabado, su obra es especialmente profunda por lo que significa aún en el presente. Aquí sólo se apuntan dos aspectos que serán relevantes para la sociología: a) sus argumentos epistémicos y b) su noción de *praxis*.

Un elemento que constituye el punto de partida de su trabajo es la indagación sobre las distinciones cognitivas en la ciencia y la metafísica⁹, su hallazgo es que la metodología de las ciencias empíricas, pensando en la física sobre todo, se obtiene a través de la práctica, es decir, la intuición sensible proporciona los datos y luego el entendimiento realiza su labor lógica: compara y organiza lógicamente esos datos; una vez que la disciplina alcanza cierto grado de desarrollo reflexiona acerca del método utilizado. En cambio en la filosofía pura, la metafísica, los conceptos preceden al entendimiento debido a que no hay intuiciones, así *el método precede al conocimiento*, y con ello adquiere gran relevancia. Con esto Kant reconoce que los conceptos puros del entendimiento son una especie de formas subjetivas mediante las cuales concebimos necesariamente los datos de la intuición sensible, lo que lo lleva a sentar las bases de su principio epistémico.

En *Crítica de la razón pura*(1781), una vez que estipula que el método es posterior al conocimiento se ocupa de explicitar la idea. Parte de una controversia con David Hume, a diferencia de este último, Kant sostiene como tesis que en el conocimiento *los objetos se adecuan al espíritu*, y no a la inversa, para explicarlo señala que el espíritu humano no crea al objeto en su totalidad; es decir, los objetos, en cuanto percibidos y conocidos, son relativos a nosotros(los sujetos) en el sentido de que sólo los percibimos y conocemos a

⁹ Kant en gran medida desarrolla su trabajo intentando encontrar la posibilidad de otorgarle carácter científico a la metafísica, de ahí su preocupación por analizar los tipos de conocimiento y sus características, también por ello su énfasis en el análisis de la moral, véase Kant, E. Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica y Crítica del juicio Werke, Edic. de E. Cassirer. 1918, vols. III y IV.

través de las formas *a priori*¹⁰ insertas en nuestras estructuras. Sin embargo, los objetos son, es decir, son *objetos en sí*, aunque no podamos conocerlos tal como *en sí mismos son*, captamos sólo lo que nuestras estructuras *a priori* nos permiten, de lo que no se sigue que los objetos existan con independencia de nosotros, estamos limitados, pero podemos aprehender en la medida que *pensamos* los objetos. Estos elementos son los que contribuyeron al surgimiento de los *principios epistémicos* basados en la dualidad S-O que marcaron el surgimiento de las ciencias sociales y de la sociología en concreto.

La crítica del conocimiento de Kant acepta un concepto empírico de ciencia que corresponde a la forma de la física de su tiempo, y deduce de él los criterios de toda ciencia posible en general. Es así como se da lugar al origen de la teoría instrumentalista del conocimiento.

La capacidad de poseer esas estructuras *a priori*, a su vez nos permite poseer conceptos meta-sensibles, *trascendentales* les denomina Kant, que cumplen una función *reguladora*, algo así como una meta ideal, cuya presencia estimula al espíritu para renovados esfuerzos. Su existencia se expresa en la *conciencia moral*, la *praxis* o eticidad humana, quién nos conduce más allá de lo sensible, por eso podemos tener los ideas supra-sensibles. El hombre como ente fenoménico está sujeto a leyes causales y se halla determinado, es de lo que da cuenta la ciencia; pero la conciencia moral, que es ella misma una realidad, implica la idea de *libertad*, he aquí la influencia de Rousseau. En la medida que es trascendental, más allá de lo sensible, no se puede probar científicamente que el hombre es libre, por tanto la conciencia moral exige *fe* en la libertad¹¹. De esta manera, no se puede admitir dentro de la esfera fenoménica, de la realidad sensible, pero a pesar de eso puede ser una realidad. Las ideas trascendentales no aumentan nuestro conocimiento, se poseen porque la razón humana tiene una inclinación natural a rebasar los límites de la experiencia.

¹⁰ Kant realiza una distinción entre el juicio analítico *a priori*, que son conceptos insertos en la conciencia sin recurrir a la experiencia sensible, y el juicio sintético *a posteriori*, cuando existe esta última experiencia, no obstante, la clasificación resulta problemática de demostrar cuando plantea los juicios sintéticos *a priori*, a pesar de que ahí se asienta el edificio conceptual que él construyó, véase op. cit. pp. xxiii.

¹¹ Dentro de la *Crítica de la razón práctica*, el núcleo del problema lo constituye precisamente dar cuenta de la existencia de una dimensión de lo humano que no es susceptible de análisis científico, es parte de lo que se debatió posteriormente al surgimiento de las ciencias sociales y su desarrollo inicial, ahí radican muchos de sus problemas.

El objetivo de Kant es identificar el conocimiento moral y mostrar su origen. Dicho conocimiento se funda en el *deber ser*, cómo deben comportarse los hombres, es un conocimiento *a priori* dado que no depende del comportamiento real del hombre, y verdadero porque la necesidad y la universalidad dependen de su calidad de *a priori*. Su origen se encuentra en la *razón práctica*, la cual se ocupa de la producción de elecciones o decisiones morales de acuerdo con la ley que procede de ella misma, en el interior del hombre como había sugerido Rousseau, se ocupa, pues, de la determinación de la *voluntad*. La razón práctica se dirige a la elección de acuerdo con la ley moral y, cuando ello es físicamente posible, a la realización de la decisión en la acción.. De esta forma, la razón práctica tiene dos usos: en el primer uso, cuando la razón se presenta como distinta de la voluntad, la razón práctica mueve a la voluntad por medio del *imperativo categórico*¹² ;;en el segundo, cuando la razón y la voluntad están identificadas, muestra que la voluntad es una facultad racional, idea que se apropiaron los algunos teóricos de la sociología, especialmente los que pusieron el acento en la capacidad de la sociología para explicitar la dirección que habría de seguir esa voluntad racional, al realizar planteamientos de emancipación social, como A. Comte. La distinción entre razón pura y razón práctica genera, en consecuencia, un dilema al proponer dos conceptos del *yo*, a) la crítica de la razón pura supone el *yo como unidad de la autoconciencia*, y b) la crítica de la razón práctica plantea un *yo como voluntad libre*. Dilema que marca a la sociología dado que de ahora en adelante el marco referencial lo constituye esta imbricación prolemática entre lo epistemológico y lo práctico. En realidad una limitante al indicar que lo segundo no es susceptible de conocimiento científico, la ciencia y la ética que fudan una tradición con la que dialogarán, buscando sobreponerse a la dualidad propuesta por Kant, los teóricos de la sociología. .

¹² El imperativo categórico representa en el cuerpo del planteamiento de Kant la ley moral por excelencia, quizá es lo que haya tenido más divulgación de su reflexión ética, para enunciarla brevemente diré que se expresa como: *no hagas a otro lo que no quieres que se te haga a ti*, aproximadamente, existe una amplia polémica por las implicaciones que posee, para mayor fundamentación véase Kant, E. *Crítica de la razón práctica*(1788). Edit. Losada.

Surgimiento de la sociología en el S. XIX.

Fundamentalmente, a través de la filosofía social desde Hobbes hasta Rousseau, se había estado planteando una racionalización del devenir social permeada por los fundamentos de la filosofía natural, de gran aceptación en ese tiempo, en donde el punto esencial es la noción de un mundo ordenado en base a leyes, las cuales han de ser explicitadas mediante el trabajo del método científico, en donde se interrelacionan la observación y la razón. En ese sentido, la racionalización social se había establecido bajo el fundamento de que el devenir humano se encuentra circunscrito a determinadas leyes que tienen su sustento en la característica esencial del hombre: la naturaleza humana. Ya sea que se trate de considerar al hombre como sujeto de maldad, como lo percibe Hobbes; o bien, originalmente bueno, pero afectado por el propio proceso de socialización históricamente asumido, como lo caracteriza Rousseau. Este principio se considera el articulador de la racionalización, con la cual es posible delinear los fundamentos para lograr una integración armoniosa y benéfica para las sociedades humanas. Aunado todo con la idea kantiana la capacidad racionalizadora de lo meta-sensible, mediante el uso de la *praxis* conjuntada con la voluntad.

Con ello es posible entender el proceso de *racionalización social*¹³ como la reflexión que ubica al hombre determinado por su naturaleza, avanzando a través del tiempo, históricamente, apoyado en su voluntad racional, gracias a la existencia de una tendencia hacia el progreso, lo cual tiene como resultado la perfección de todos los hombres, en el plano individual, que automáticamente repercute en la sociedad, como un todo. Hay que poner de manifiesto que aún no se enuncia la noción de evolución social, no obstante, se perciben ya algunos principios que constituirán el marco para ubicar el surgimiento de la sociología como disciplina que se ocupe específicamente de los problemas que la integración colectiva plantea dentro del ámbito de la ciencia social en términos generales.

La conformación de la sociología se presenta en el innegable hecho de que se constituye como respuesta a cuestionamientos concretos, en tiempos específicos, sobre la forma cómo debía conducirse la sociedad, organizarse y las metas que debería proponerse. En esa

¹³ Este término es tomado de la explicación sobre la forma como se fue configurando la sistematización del conocimiento de la sociedad que realiza Enrique Serrano en su análisis de la contribución de M. Weber a las ciencias sociales, véase Serrano, E. Racionalidad y modernidad. UAM. 1993.

medida, conforme cambiaron los tiempos, o se consideraron otros aspectos de mayor relevancia, las teorías sociales se fueron transformando, renovando o definitivamente adoptaron un giro radical acerca de sus preocupaciones básicas. Las diferencias también corresponden al tipo de sociedad dónde se intentaba formular teorizaciones, de acuerdo a su particular percepción de la realidad social, su comprensión delineada desde la tradición. De ahí se explica su diversidad.

Este es el contexto donde surge la sociología, por lo tanto, su desarrollo posterior se verá permeado por la preocupación fundamental acerca de su apego a los lineamientos de las ciencias naturales o la posibilidad de su autonomía construyendo su especificidad, y el tipo de respuesta que se articule desde un teórico a otro que ha venido abordando el reto, es lo que ha conformado corrientes, tendencias internas de la disciplina que se contraponen o se complementan, según sea el caso. En ello se ha implicado el objetivo de la sociología, su nivel de cientificidad, su objeto de estudio, así como su metodología.

De todo ello podemos tener constancia en las numerosas reconstrucciones históricas o teóricas de la disciplina que se han venido elaborando durante el presente siglo¹⁴. Ahora, en el siglo XX, las condiciones del desenvolvimiento humano, por consecuencia, de la sociedad han modificado los intereses reflexivos, por lo tanto, se pretende considerar este aspecto de constante transformación teórica como un elemento fundamentador para reflexionar a la sociología, como una ciencia social, de una forma más comprensiva y considerar la posibilidad de establecer marcos para asumir alternativas de análisis social.

Dentro de este contexto puede ubicarse el surgimiento del pensamiento de Auguste Comte, la articulación de su pensamiento toma forma en lo que denomina como *filosofía positiva*.

En lo general, Comte es conocido por ser el fundador de la sociología, al menos fue el que acuñó esa denominación, y creó un esquema filosófico al que llamó positivo. Esto último porque se contraponía a lo que él había considerado el planteamiento negativo de la

¹⁴ La lista es muy amplia, especialmente porque en algunos casos se trata de recuentos por país: sociología norteamericana, francesa, alemana, etc. Pero existen trabajos como el de Alexander, J. Sociological thought, el de Aron, R. Las etapas del pensamiento sociológico, entre otros más con carácter antológico o de texto básico para los estudiantes como las *Introducciones*; y de otra parte, los que tienen un propósito específico para cimentar una nueva propuesta como el del propio Parsons La estructura de la acción social, o últimamente, el de Habermas. La teoría de la acción comunicativa, en realidad en cada caso se trata de fundamentar una sociología, hacer una *lectura* de la disciplina, algo muy característico cuando se trata de algún campo de las ciencias sociales.

filosofía previa, caracterizada por el énfasis en cuestiones trascendentes, metafísicas diría él.

Su obra fundamental es el *Cours de Philosophie Positive*, en donde establece los principios que defienden a la ciencia y al método positivista, no obstante, es importante hacer notar que en un reciente estudio de su obra se ha contemplado la tesis de que la obra de Comte fue un todo complejo en donde se combinaron las ideas positivistas, que sus seguidores enaltecieron, con un pensamiento atravesado por consideraciones religiosas subjetivas, particularmente, en relación a la sociedad, al hombre y a la ciencia¹⁵.

Respecto al primer aspecto, sobre el *positivismo*, es importante indicar que Comte construye su visión del mundo partiendo de la herencia de su formación en física, de tal manera que a esta última la considera un modelo para su planteamiento filosófico, íntimamente ligado con su noción de científicidad. Partiendo del planteamiento de Laplace retoma la tesis de la estabilidad del sistema solar que afirma: un punto móvil en trayectoria del móvil es un punto fijo, en equilibrio, en la órbita en un instante dado (HF, 1990:8/223), esto le sugiere a Comte la noción de *estado* como balance, base firme, este es un concepto central de su planteamiento como se verá posteriormente. Del argumento sobre la integración de pensamientos que realiza Laplace, en donde conjuga las ideas de Descartes sobre mecánica y geometría y las de Newton sobre la ley sistemática, Comte concluye que el mundo puede concebirse como un sistema que posee, por un lado: unidad, deducción y coherencia y, por otro, un cambio que recubre constantes. Así, el sistema solar oscila en posiciones de equilibrio, es estable; deduciendo de esto que el sistema del mundo abarca todas las ciencias, en su orden, todas las filosofías y algunas terapias. Gracias a lo cual Comte afirma que los sistemas filosóficos imitan o adornan el sistema del mundo, uno de los principios que regirá su pensamiento.

¹⁵En una detallada revisión de la obra de A. Comte se establece como se mezclan estos principios contrapuestos, como una característica de su planteamiento, desde sus inicios, especialmente, porque sus seguidores como Stuart Mill y Littré consideraron que su obra inicial, era lo rescatable, y la obra realizada hacia el final de su vida, en donde se incluye la Religión de la Humanidad, fue producto de una alteración mental, de la locura. Es relevante cómo se muestra que desde el principio que su obra contenía ambas posiciones, véase Cházaro, L. *Historia de la sociología en México en el siglo XIX: El caso de Porfirio Parra, Alfredo de Zayas Enríquez y Andrés Molina Enríquez*. Inédita. 1994, tesis presentada para obtener el grado de maestría en Filosofía de la ciencia.

En principio, Comte establecía que los fenómenos sobre los que se podía conocer eran experimentalmente sensibles, haciendo a un lado lo espiritual y subjetivo, como región no susceptible de conocimiento científico. Sin embargo, el aspecto religioso nunca fue dejado totalmente de lado. La convivencia de estos dos supuestos tuvo repercusiones directas para su caracterización de la sociología, ya que se presentó bajo la dualidad de ser, por una lado, una ciencia física, es decir sometida al rigor de la teoría del conocimiento positivo, y de otra parte, como una ciencia política, esto es, una ciencia hecha para aprehender los fenómenos subjetivos (Cházaro, 1994:22).

Para conformar su pensamiento influyeron pensadores como Saint Simon, Montesquieu y Laplace como se ha indicado ya, dentro de la vertiente ilustrada; pero también tuvo en cuenta las ideas de Joseph de Maistre y el Vizconde de Bonald, estos últimos fueron determinantes para explicar el énfasis subjetivista, ya que su reflexión se encuentra encaminada a subrayar el papel de la espiritualidad en el desenvolvimiento de los hombres. En lo concerniente a Saint Simon, su maestro, protector, la influencia se vinculó a los aspectos de lo que se conoce como su política positiva. En donde subyace la preocupación de crear una ciencia social capaz de transformar políticamente la Francia de su época. A partir del trabajo realizado en el equipo de Saint Simon para realizar la recopilación *L'Industrie Litteraire et Scientifique*, es como logra esbozar un proyecto de reorganización social, de acuerdo al cual se hace necesario generar un marco teórico que guíe la marcha de la sociedad; en tanto ha de desarrollarse otro trabajo para delinear el quehacer práctico o temporal, en donde se determina la forma de distribuir el poder (Comte, 1981: 65).

Otra de sus obras iniciales, el *Plan général de travaux*, sirvió para que el especificara las condiciones de creación de la física social, en donde se estipula que habría de cubrir dos ámbitos: a) explicitaría la decadencia de las épocas históricas previas, la feudal y la revolucionaria; y b) proponer teórica y prácticamente el advenimiento de un nuevo Estado al que llamó *positivo* (Cházaro, 1994: 24).

En ese sentido, se sigue que las condiciones teóricas básicas para una ciencia social positiva de lo social requiere desarrollar, conjuntamente, una labor práctica, en donde se plantearan los marcos de intervención humana en la historia. Por tanto el proyecto comtiano de sociología se basa en una doble operación: a) comprensión de la situación política de las

sociedades europeas bajo la perspectiva de la ciencia positiva, y b) la acción humana en los asuntos políticos y prácticos de organización de la sociedad, especialmente a nivel de las cuestiones relativas a las creencias y la moral de los hombres, su *praxis*. Es aquí donde se perfila el entrelazamiento de sus ideas donde la explicación de la sociedad se ve cruzada por la intención de explicar tanto a nivel teórico como práctico la sociedad, el intento de reunificar el yo que Kant había desvinculado. De ahí la inevitable interlocución con Kant en la medida que el hombre no puede estudiarse con independencia de su *praxis*, su conciencia moral. Respecto al nivel práctico, en él se incluían criterios éticos y políticos, representados por la intervención de la voluntad humana, como voluntad racional, para lograr el objetivo último: salvar a la Humanidad. Ello constituyó una ambivalencia producto de la época, donde la preocupación se centraba en ubicar las posibilidades de realización del hombre, utilizando la ciencia, pero anteponiendo un ideal social configurado a partir de la ruptura con el dogma religioso, que por tanto, se traducía en un antropocentrismo.¹⁶

La forma como se traduce la preocupación de Comte por la ciencia encuentra su sustento en una teoría del conocimiento, que por sus características esenciales se puede presentar como una sociología del conocimiento (Elías, 1981: 25) La base se encuentra en el supuesto de que hay una tendencia en el hombre a ordenar las impresiones que reciben, lo cual se acumula en el tiempo como ese saber del sentido común, que al sedimentarse se constituye en la sabiduría universal, ideas trascendentales diría Kant, punto de partida de la filosofía efectivamente, la cual se presenta como prolongación metódica de lo anterior; por ello, la producción intelectual de la humanidad es resultado del espíritu humano, pero en ello también se involucran, como aspectos determinantes, producto de una organización política y material definida. Lo cual se concreta en el enunciado de la *Ley de los Tres Estados*, que tiende a una acumulación, resultando una perfección, o evolución de la sabiduría. Ya que el estado teológico se sitúa como el punto de partida, el metafísico es de transición y el tercer estado es el definitivo, el positivo; especialmente, porque en esta etapa la filosofía encuentra la verdad, es decir, la producción de conocimientos basados en el método científico.

¹⁶ Como antecedente de esta preocupación por elevar la figura del hombre se pueden destacar las obras de los enciclopedistas en el continente y de los liberales en Inglaterra, aunque los segundos en forma más gradual; pero lo importante es que para el S. XIX ya esta idea se encontraba firmemente establecida.

Por lo tanto, la filosofía positiva debía de dar cuenta de la tarea que corresponde al estado positivo, caracterizada por: a) descubrir las leyes que rigen los fenómenos, reduciéndolas a su mínima expresión; b) caracterizar el saber de la Humanidad como un espíritu; y, c) considerar a ese espíritu como doblemente determinado: como una forma del conocimiento científico y como una expresión de los fenómenos prácticos y sociales(Cházaro, 1994:31).

En consecuencia, la filosofía para poder ser positiva tenía que abarcar un dominio hasta ahora fuera de su alcance: los fenómenos de la sociedad, traducidos a una explicación científica regida por el *método positivo*. Siguiendo en este punto a Kant, quién había indicado que para lo trascendental el método debe preceder al conocimiento.

El método de Comte posee tres características básicas: a) en principio, la “subordinación constante de la imaginación a la observación”(Comte, 1980: 53); b) seguidamente, consideraba como guía metodológica el principio de la relatividad de los conocimientos, en el sentido de que se debía renunciar a la búsqueda de causas primeras; y, finalmente, a partir de la observación de los fenómenos, aisladamente, buscaba la interrelación a través de la enunciación de las leyes que los regían. En última instancia, lo que importa es tener la posibilidad de predecir.

Por tanto, la filosofía positiva representa la teoría del conocimiento que abarca desde los fenómenos más simples y abstractos, los físicos y matemáticos, hasta los más complejos y particulares, los sociales¹⁷.

Había llegado el tiempo de que los fenómenos sociales arribaran a su cientificidad para lograr completar a la filosofía positiva. A esto Comte lo denominó como filosofía *subjetiva*, ya que a través de la aprehensión de la expresión del espíritu, en sus dimensiones ético-políticas, se concretaba la espiritualidad establecida desde el momento que se le concibe como un espíritu que recoge el saber en un orden en permanente cambio. Los tres estados, en tanto constatación de la evolución social, eran tres formas en que se iba consolidando el orden y la armonía del espíritu humano. Lo que nos recuerda la noción hegeliana del avance espiritual a través de la historia.

¹⁷Hay que tener en cuenta que Comte entiende por complejo y particular que cualesquier fenómeno social no se presenta aislado, es decir, siempre ha de estar en dependencia con otro para existir, además refiere actos de una colectividad, lo que lo vuelve complejo. Por particular ha de entenderse el hecho de que es un fenómeno no-idéntico a los otros con quienes se relaciona, o algún otro que pueda existir, pero que no pierde su posibilidad de generalización por las constantes que la ley le representa.

Sin embargo, este énfasis en la espiritualidad colocó a Comte, paradójicamente, demasiado cerca del ámbito subjetivo, moral e incierto donde el método positivo, con su rigor objetivista, no tenía cabida. Esto puede ser explicado porque ya contemplaba la situación característica del hombre, que de una parte, en sus relaciones con el exterior se apropiaba de la naturaleza vía método inductivo, para generar teorías que daban cuenta de el conocimiento obtenido, la parte *objetiva*; mientras, de otro lado, ha de tener presente su aspecto interno, es decir, lo que se refiere a las formas lógicas del pensamiento (origen del pensamiento) y el aspecto de los sentimientos traducidos en una moral individual. A través de los cuales se articula nuestra vida activa, donde tenemos más ingerencia, lo concerniente a los fenómenos sociales, la parte *subjetiva*.

De esta forma, la sociología tenía la capacidad de integrar los aspectos objetivos y subjetivos con lo cual se lograría la culminación del conocimiento, superando la dualidad del ego kantiano. Con ello la filosofía se convertía en el aspecto básico sobre el cual se edifican los procesos materiales de la Humanidad. De ahí la necesidad que la sociología debía explicitar la vida práctica, tal como Kant lo había señalado siguiendo a Rousseau. Se requiere reorganizar la sociedad para poder establecer la voluntad racional y alcanzar la libertad. Con esto, la sociología asume el papel de hacerse una ciencia de lo social y la política y, al mismo tiempo una política científica (Cházaro, 1994:40).

La necesidad de dominar la práctica tenía que ver con el hecho de que con este dominio que asegura la intervención humana en lo político se constituirían las fuerzas necesarias para adecuar las sociedades atrasadas al estado positivo. Finalmente, se buscaba una ciencia social con una práctica política científica.

Comte contempla a la sociología como una ciencia del orden, armoniosamente regulada por las leyes del progreso. La disciplina como teoría y como práctica afectaría la forma de intervención del hombre tanto en la naturaleza como en lo político. En donde se partía de la regulación de lo interno para fundamentar el funcionamiento de las cosas materiales externas. Por lo tanto, para reorganizar a la sociedad era necesario primero lograr una reorganización espiritual, a diferencia de Rousseau que proponía lo inverso. Es ahí en donde se presenta la necesidad de una doctrina espiritual, que se concretó identificando la sociología con la Religión de la Humanidad, en donde recaería el peso más importante de

esta tarea, ya que debía incidir en las pasiones humanas. Para lograrlo se tendría que avocar a la labor de educar a los hombres, formarlos con el fin de poder adecuarse a las exigencias que el proceso exigía(Cházaro, 1994: 54).

Como se puede apreciar, la interdependencia entre lo objetivo y lo subjetivo se ve permeada por la preocupación central de acelerar el arribo al estado positivo, hacer posible el desarrollo de la voluntad racional. La ambivalencia, pues, es un aspecto inherente al estado de la sociedad, y de la ciencia que aún no sabe como manejar o ubicar el componente ético, la subjetividad, donde en última instancia la acción sobre la espiritualidad es prioritaria para fundamentar la cientificidad de lo social. Sin embargo, Comte se adscribe a esa versión instrumentalizada de la filosofía y de la razón, precisamente por ese énfasis en la intervención humana que hace posible concretar la tendencia marcada por la ley de la evolución humana. Al arribar al estadio positivo se está en el grado más avanzado de progreso, visto desde una perspectiva evolucionista.

En el constante diálogo con Kant, Comte se apoya en una concepción normativa del conocimiento extraída del campo de las ciencias fácticas; no obstante, a diferencia de Kant, Comte identifica todo conocimiento válido sólo con el saber científico, aquí da inicio el proceso de bifurcación de la teoría y la praxis, al relegar la dimensión ético-moral al plano del saber no-cognitivo; en un intento por dejar plenamente delimitadas la esfera de acción de cada una de ellas. Así, en este diálogo polémico, mientras en Kant la unidad del conocimiento está dada por la labor de las estructuras *a priori*, en Comte la única unidad posible es el *método positivo*. De esta manera, para Comte, el estadio positivo es identificado como el momento de la ciencia(Comte,1990: 22-23). Es la solución que el propone al dilema que Kant dejó y que, por supuesto, tiene que ser resuelto si se quiere que el hombre y la sociedad en la que se desenvuelve sean susceptibles de análisis científico. Es el reto que acompaña el desenvolvimiento posterior de la teoría sociológica.

Con esta actitud, Comte reduce el valor integral de la teoría rescatando sólo su potencial como instrumento técnicamente aplicable y haciendo depender al quehacer próximo de un saber legitimado como verdad racionalizada en términos de conocimiento científico. Con ello, Comte radicaliza el ideal ilustrado de la razón transformándolo en una necesidad de racionalidad instrumental, debido a que de todas las infinitas posibilidades que ofrece el

espectro de la racionalización de la vida humana el único que se eleva es el que se ocupa de la forma como se aumenta la producción material, lo que implica el uso de la intelectualización para crear instrumentos, o el perfeccionamiento de técnicas, para explotar mejor a la naturaleza, producir cosas.

Igualmente desde una perspectiva gnoseo-sociológica, el positivismo plantea la necesidad de independizar el conocimiento mediante el cultivo del especialismo. Bajo esta noción es que en su esquema general de las ciencias detecta la carencia de una rama que se ocupe de la forma en que la sociedad pueda resolver sus problemas de organización para no obstaculizar el progreso, lo cual dirige su atención hacia la premisa del orden social, las formas de alcanzarlo y lograr su mantenimiento.

Sin embargo, la importancia de los cambios introducidos por el positivismo comtiano en el desarrollo de las nuevas tendencias de la filosofía postidealista, el valor fundamental de este mismo descansa mucho más en su contenido ideológico. A pesar de su constante referencia al terreno de la verificación empírica, y con ello a la pretensión de instaurar el método, Comte jamás validó sus apreciaciones mediante el método causal-explicativo. Pero lo relevante fue que permitió fundar la creencia en el monopolio cognoscitivo de la ciencia, ya que a partir de su argumentación pensadores posteriores articularon, llevando hasta sus últimas consecuencias, la creencia *cientificista*¹⁸ de las ciencias en sí mismas, su elevación indiscutible como autoridad en el devenir humano.

De esta forma el nacimiento de la sociología se ve caracterizado por ser difuso pero ligado genéticamente al positivismo, quien consolidó el papel del *método* y marcó la pauta para el desarrollo de la disciplina en el trabajo de sus continuadores, lo cual permitió la consolidación de la perspectiva moderna de ciencia también en el ámbito de las ciencias sociales.

La autonomía sociológica.

Si bien es cierto Comte había indicado el camino, al establecer la pauta del método, es Emile Durkheim(1858-1917) quien se ocupará de intentar un análisis en donde se

¹⁸ Esta denominación adquirió mayor popularidad a raíz de los postulados de un heredero del positivismo del S. XIX, el neopositivismo, dado que en su preocupación por realizar análisis sobre la producción de la ciencia, acentuaron tanto el valor del conocimiento científico que se vió elevado a la categoría de único Conocimiento válido.

involucre el estudio empírico de la sociedad. Por ello, su planteamiento centrará más específicamente su atención en las cuestiones metodológicas, ahí radica su propuesta, teniendo como contexto la orientación epistemológica heredada de Kant, en un diálogo con quién representa el obstáculo principal

Una de las preocupaciones centrales de Durkheim es clarificar los límites de la sociología mediante la sistematización de los procedimientos a seguir para aprehender lo social, porque al delimitar puede definir la experiencia sensible, logra definir su objeto de estudio. En cuanto a los contenidos su interés se ubica en la *estructura social* como factor explicativo fundamental, dentro de este aspecto intenta desentrañar las determinaciones al nivel de la moral¹⁹, tal como Kant lo había estipulado. Sólo que la diferencia se establece al maejar la conciencia moral no como aspecto trascendente, sino como parte de la experiencia sensible, en términos de Kant, porque se sigue la pauta, de alguna forma ambivalente, planteada por Comte.

En principio Durkheim considera que el fenómeno a explicar es el carácter *obligatorio* con que se presentan las normas sociales. Profundizando en los mecanismos de operación de la sociedad, el autor lleva su atención a la esfera que impone un nivel de regularidad y, por ende, de integración de la sociedad intentando explicitar uno de los factores que contribuyen a la estabilidad social²⁰.

En realidad el conjunto de sus preocupaciones se relacionan con la indagación sobre las constantes del devenir social, sus regularidades, lo que dirige su atención hacia el fundamento epistemológico que le sirve de marco para realizar su tratamiento *metódico*, caracterizado por la cosificación(exteriorización) de los fenómenos sociales, de esta forma lo que Kant había caracterizado como ideas trascendentales(interores), por tanto no-susceptibles de análisis científico, adquieren aquí el mismo nivel que los objetos externos volviéndose susceptibles de ser conocidos científicamente²¹, uno de los factores que lo

¹⁹ En este sentido coincide con Habermas en su reconstrucción histórica de la teoría sociológica, realizado en vista de su interés por proponer su planteamiento de acción comunicativa, donde indica que la influencia kantiana se percibe en los aspectos de la razón práctica: la elucidación de la validez normativa de las instituciones y los valores, véase Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, t.II. Taurus. Buenos Aires. 1990, pp. 70-90.

²⁰ Este es uno de los factores que lo han hecho blanco de la acusación de conservadurismo, tal como lo indica Alexander, véase Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, T. II., cap. IV.

²¹ Precisamente lo que ha caracterizado a la ciencia social en general, y como vemos a la sociología e forma importante, ha sido esa transmutación de los procesos que siendo interos, inmateriales, se decidió

conducen a escribir *Las reglas del método sociológico*. En ese texto establece como unidad de análisis lo que denomina *hechos sociales*, los cuales han de ser considerados en el mismo nivel de exterioridad que los fenómenos de la naturaleza, para poder ser observados objetivamente por el investigador. Dentro de ese mismo argumento establece que para comportamientos con los que se dificulte el análisis exterior como es el caso de las actitudes individuales expresadas en pulsiones residuales, el componente no-socializado del individuo, o *pasiones*, que desafían la coerción de la normatividad, han de ser explicadas como desviaciones, *actos anómicos*, que pueden reencauzarse bajo la atracción que las reglas morales también poseen. Aunque Durkheim se enfrentó a procesos de anomia social que parecían no sujetarse a ese esquema, como es el caso del suicidio que le atrajo particularmente.

En el análisis empírico que intentó a través de estudios como el del suicidio se capta, desde ya, la dificultad de conciliar las dualidades entre el nivel social de integración y el individual de resistencia a las reglas morales²². Como afirma Habermas, por no haber podido captar que la individualidad es un fenómeno generado socialmente, resultado del mismo proceso de socialización (Habermas, 1980:86).

Probablemente en Durkheim la herencia kantiana recibió un tratamiento más sistemático, pero también es donde reveló más elocuentemente sus limitaciones, al menos en dos aspectos: a) la dualidad sensibilidad-entendimiento parece no ser socialmente convergente y b) el extrañamiento de los fenómenos sociales, en tanto que cosas objetivables, respecto al investigador dificulta el acceso a la mediación simbólica estructurada, porque no se recupera el elemento que la hace posible.

Debido a las necesarias reducciones cuando se considera a la acción humana como objeto externo, es que las limitaciones se acrecientan, ya que al cosificar se está recortando la parte

arbitrariamente, por decirlo de alguna manera, exteriorizarlos, cosificarlos, materializarlos para poder manejarlos con los mismos supuestos utilizados por la ciencia natural. Con lo que se dio lugar a una confusión que ha alimentado muchos debates y ha generado un mundo de papel para darle coherencia, apologetizarla, o eliminarla. Aquí se origina la discusión sobre si debe existir un método específico para las ciencias sociales o no.

²² Por ello resulta ejemplar el caso de su obra *El suicidio* donde precisamente este fenómeno es explicado a partir de la tensión que este teórico encuentra entre esas dos dimensiones, sin tomar en cuenta que podrían considerarse una cantidad mayor de aspectos causales, convirtiéndolo en un acto complejo, no tan lineal, véase Durkheim, E. *El suicidio*. UNAM. México. 1969, especialmente el capítulo final.

espiritual, subjetiva, que tiene un papel esencial en el proceso, precisamente porque lo que puede considerarse como la explicación sólo se ubica en el ámbito trascendente.

En el intento de ampliar la explicación, al intuir las limitaciones, Durkheim recurre a la historia a través de la búsqueda de elementos genéticos dentro de la contextualización del conocimiento de los fenómenos sociales con lo que establece un énfasis en el pasado que resulta ineludible, tal como se puede apreciar en la importancia que le concede a la religión para explicar las nociones de cohesión social, vía la moral, autoridad y poder²³. Pero ello aunado a su visión dual sobre lo individual-social provoca complejizaciones en el momento de intentar describir los fenómenos que se retoman como objeto de estudio; con lo cual el sentido de clarificación se ve diluido en el conjunto de especificaciones que se impone anotar para realizar las distinciones pertinentes.

Además, tenemos el hecho de que cuando se pretende la objetividad sobreponiéndose a los fenómenos de valoración, los estándares de cosificación de los eventos parecen verse cargados de elementos voluntaristas, originados en la *praxis* de acuerdo al esquema kantiano, por ende, conducen al mundo de los juicios valorativos directamente, precisamente lo que se trataba de evitar. Es en este último aspecto donde la problemática evidencia su debilidad, ya que el grado de generalidad buscado, vía exteriorización, se revierte y termina situándose al nivel de la opinión de quién intente delimitarlo, la subjetividad del investigador, con lo que el rodeo parece ser innecesario, o al menos pretender respetar las reglas del método queda al nivel discursivo y no en la práctica concreta del análisis social.

Para Durkheim la preocupación por la objetivación está entrelazada con la incertidumbre sobre el *orden social*, subrayada por las condiciones evidentemente caóticas en que se presenta el avance del capitalismo. De alguna forma cree encontrar algún tipo de salida a través de la reflexión científica que permita innovar el marco ético que ha de permear a la sociedad frente al desenvolvimiento material, al parecer irreversible, desde su concepción histórico-evolutiva de fuerte influencia *ilustrada-positivista*.

²³ Su amplio estudio conocido como *Las estructuras elementales de la vida religiosa*, de carácter socio-antropológico-político da cuenta de esta interesante etapa de su obra, así como de la sistematización en el proceso de indagación histórico-empírica, vital para el desarrollo posterior de la sociología y de la antropología, cuyo legado aún está vigente, al menos en ese plano.

Los problemas de la fundamentación teórica.

Para el caso de la sociología fue muy importante el grado de incertidumbre que generó la búsqueda de leyes sociales, como el caso precedente de Durkheim, particularmente por la reacción que generó desde la corriente a la que se conoce como *historicismo alemán*²⁴, que surge intentando oponerse a la idea kantiana de que las estructuras de pensamiento son trascendentales, atemporales, ahistóricas, y trata de fundamentar la existencia de las mismas como producto del devenir humano en el tiempo, por tanto las considera como un contexto cambiante. Dialogando, aunque polémicamente, con Kant. De alguna forma las suspicacias a que dio lugar esta vertiente del pensamiento otorgarían a la sociología un trazo peculiar que logra mayor relevancia con los esfuerzos de Max Weber (1864-1920) por hacer converger los principios desarrollados desde el *positivismo*²⁵ con los aportes del *historicismo*, ya mencionado, lo que lo conduce directamente a la cuestión del *método*. En el caso de Weber ese aspecto constituirá una fructífera problemática para el desenvolvimiento teórico-epistemológico de la sociología.

La presencia del *historicismo alemán*, con representantes como J. Droysen y W. Dilthey, entre otros, preocupado por revalorar los aportes de la interpretación comprensiva, heredera de la hermenéutica clásica que buscaba la correcta interpretación del texto bíblico impulsada por el protestantismo, en el análisis del devenir temporal humano, dará lugar al desarrollo de otra mirada, otra interpretación, fundada en su escepticismo ante la pretensión de una ciencia unificada, tal como se venía esbozando desde el siglo XVIII, con la tradición ilustrada, que asume en este caso el papel de su interlocutor. El desarrollo de este

²⁴ Esta corriente intelectual parte de la filosofía de la historia tal como se desarrolló después de Kant, por tanto se vio marcada por los conflictos que se suscitaron entre las diversas interpretaciones que los seguidores alemanes de Kant dieron a su teoría; en particular puede decirse que el historicismo tiene sus raíces en la rama del post-kantismo conocida como *romanticismo*, aunada a la vertiente hermenéutica clásica alemana, por lo que entre sus inspiradores puede considerarse a Schleiermacher, Schelling, Schlegel, entre otros, véase Arroyo, F. *Introducción*, en Hegel, F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edit. Porrúa, pp. xxiv-xxviii.

²⁵ Es el nombre de la corriente intelectual, cuyo fundador Auguste Comte, puso las bases para su desenvolvimiento posterior, resulta de particular relevancia porque en su seno es donde se plantea la necesidad de que surja la sociología, como disciplina autónoma; por ende, la sociología lleva en su origen el peso de las pretensiones del positivismo, entendido así como la búsqueda del conocimiento sustentado en el análisis metódico de la realidad observable, que proporcione elementos para el bienestar humano en general, herencia que va continuar hasta el sigloXX, para un análisis de la obra de Comte y su contribución a la sociología véase Cházaro, L. *Historia de la sociología en México en el siglo XIX: el caso de Porfirio Parra, Alfredo de Zayas, Enrique y Andrés Molina Enríquez*. Inédita. 1994, tesis presentada para obtener el grado de maestría en Filosofía de la Ciencia en la UAM-I.

planteamiento al nivel de la reflexión epistemológica es lo que propiciará una crítica de los logros alcanzados por la sistematización regulada a través del *método*. A partir de este cambio de enfoque es que se construyen otras teorías sociológicas, como la del propio M. Weber que marca el principio para asumir a la sociedad desde otro ángulo, y el papel de la ciencia desde otra perspectiva, llega un momento de quiebre.

Por su parte, Max Weber recibe también la influencia del neo-kantismo sistematizado para superar su idealismo y dar relevancia a la vertiente instrumental, por un lado, y por otro, se enfrenta a la discusión presentada por el *historicismo alemán* para fundamentar epistemológicamente las ciencias del hombre. Esta doble interpretación cognitiva, al parecer un diálogo con Kant desde dos foros, Weber la intenta articular de forma armónica cuando establece los principios de una *sociología comprensiva*. Labor que abarcará la mayor parte de su esfuerzo, especialmente porque su interés se centra en volver a la racionalización un problema sociológico, es decir, lo que implica considerar a la razón en su historicidad, esto último como producto de la aprehensión de las reacciones historicistas ante el trascendentalismo de la razón kantiana.

Se asume ahora que la razón no ha de ser considerada como ese ente suprahumano que determina la evolución social por alcanzar el ideal de una racionalidad plena, sino que el proceso de reflexión se ve enmarcado por una serie de condicionamientos que conforman el entorno cultural de la sociedad, es en ese sentido que se trata de un proceso de *racionalización*²⁶. Una de sus contribuciones más fundamentales es la de haber indicado que un rasgo característico de la época contemporánea es su racionalización.

Estas reflexiones lo llevan directamente a transformar la concepción sociológica, dado que se centrará en cuestiones que se vuelven hacia la ciencia, como un factor más del proceso. Por tanto, el núcleo de reflexión sociológica lo constituye el vínculo de solidaridad e independencia entre la ciencia y la política; de ahí que le interese dejar muy claro qué es la ciencia, cuál es su delimitación y qué características posee la actividad del científico.

²⁶ Este es el concepto de racionalización con el que se vio identificado el positivismo sociológico, el de una razón trascendente, ligado directamente a los presupuestos kantianos en *La crítica de la razón pura*, no obstante, lo que caracterizará a la obra de Weber es la propuesta de ese segundo significado al que se hace alusión.

La acción del científico es un acto racional en relación con un fin, este fin está determinado por un juicio de valor acerca de la verdad demostrada por argumentos o hechos universalmente válidos, por ende, el acto científico es simultáneamente un juicio de valor y un acto teleológico.

Ello convierte a la ciencia en un aspecto característico del proceso de racionalización en sociedades occidentales modernas. Representa un fenómeno históricamente singular, dado que con esas características no ha existido en otras culturas. En su definición como ciencia positiva y racional constituye una parte integrante del proceso histórico de racionalización, cuyos rasgos característicos son: a) Un carácter esencialmente inconcluso, en estado de flujo y b) la objetividad, partiendo del hecho de la validez de la ciencia para todos los que buscan este tipo de verdad, sustentándose en el rechazo de los juicios de valor. En ese sentido se puede afirmar que la ciencia es el devenir de la ciencia²⁷.

En el caso concreto de las ciencias de la realidad humana, como es el caso de la historia y la cultura²⁸, el conocimiento está subordinado a los interrogantes que el investigador formula a la realidad social. Tal como lo muestra la historia, la realidad social renueva la curiosidad constantemente, por lo que es imposible concebir una historia o una sociología acabadas, se trata, efectivamente, de *diferentes e infinitas interpretaciones* sobre los fenómenos sociales, ya que sólo podrían ser completas si se hubiera completado el devenir humano²⁹.

Si bien es cierto las ciencias humanas corresponden a la misma inspiración racional que las ciencias naturales difieren en tres aspectos fundamentales: son *comprendidas*, son *históricas* y se refieren a la *cultura*. Así, tenemos en Weber al antecedente pertinente para considerar

²⁷ Curiosa definición ya que ubica a la ciencia, en sentido autoreflexivo, como meta-ciencia al mismo tiempo, motivo por el cual Weber se coloca en el ámbito de la filosofía de la ciencia al tratar de delimitar, también él, los límites de la científicidad. Esta preocupación por las definiciones entre los clásicos de la sociología obedecen a esa ambigüedad que se origina en Comte respecto al carácter interior o exterior de su objeto de estudio, tratar a los hombres como seres mecánicos o seres pensantes y creativos, etc., por supuesto viene de la idea kantiana, que los limita e impulsa al mismo tiempo para superarla, es una búsqueda bastante accidentada.

²⁸ Por una influencia del historicismo además Weber llama a las ciencias que tienen al hombre como su objeto de estudio *ciencias de la cultura*.

²⁹ Es aquí donde es posible ubicar la primera ruptura radical con las teorías precedentes, dado que con esta afirmación se enuncia ya la tesis de la pluralidad, por ende, de la falta de consenso que caracteriza a la sociología por trabajar con un objeto simbólicamente mediado, no reducible a objeto exteriorizable, véase Weber, M. Ensayos sobre metodología Amorrortu Edit. 1985.

la realidad social con un enfoque más amplio, que se sobrepone a la pura intención empírica de descripción de lo estipulado como objeto externo de estudio.

Respecto a la *comprensión* es conveniente recuperar el concepto, en el caso del comportamiento humano, dado que remite a un acto inmediato. Las formas humanas de conducta implican una trama inteligible que las ciencias de la cultura pueden aprehender, esto de alguna manera recuerda las ideas de un filósofo del historicismo alemán que pensaba en la posibilidad de crear un método peculiar para las ciencias humanas, Dilthey³⁰. La inteligibilidad decía Weber, no es inmediata, en el sentido de que se podría aprehender de una vez, sin indagación previa, el significado de las formas de conducta ajenas, por ello es posible ofrecer una *interpretación* de sus actos o sus obras, pero no es posible saber sin investigación y, sobretodo sin pruebas, *qué* interpretación es válida, para eso se requiere de las herramientas comunes a toda ciencia, concedidas a través de la *causalidad*, lo que permite externar lo que ha de ser explicado, objetivado.

En las ciencias humanas se debe distinguir, según Weber, dos orientaciones: a) una hacia la historia, hacia la reseña que jamás se verá dos veces, y b) otra hacia la sociología, hacia la reconstrucción conceptual de las instituciones sociales y de su funcionamiento. Por lo que para Weber la *sociología* es la ciencia *comprensiva* del acto social, donde *comprensión* implica la aprehensión del sentido que el actor atribuye a su conducta³¹; desde esa perspectiva, *comprensión de los sentidos subjetivos* a través del tiempo, consecuentemente, las dos orientaciones son complementarias, la histórica y la sociológica. El olvido de ese hecho le ocasionó a la teoría sociológica una limitación sustancial en su desenvolvimiento, ya que la tendencia fue quedarse con el segundo aspecto y olvidar sistemáticamente el primero, en el intento de superar la limitación enunciada por Kant, así es que no se trata de un olvido negligente.

De esta forma la ciencia en Weber es un esfuerzo por *comprender* y *explicar*, en ese orden, los valores a los cuales los hombres se han adherido y las obras que realizaron. Lo cual

³⁰ Hablar de Dilthey significa adentrarse en esa vertiente historicista que tuvo una gran presencia en Alemania durante los siglos XVIII-XIX, aunque este teórico elaboró su planteamiento como una reacción al fuerte peso otorgado por los *ilustrados* a la razón, en tanto ente universal y suprahumano, véase Dilthey *Obras completas*. t. II. FCE. México. 1982.

³¹ Tal como se plantea en el texto *Economía y sociedad*. FCE. 1982, especialmente cap. primero *Conceptos fundamentales*.

sitúa la percepción de las constantes o la *legalidad* en el nivel de la innegable existencia de la *comprensión*, uno de los aspectos que comparten los hombres, y el primero que puede generalizarse; dado que hasta el proceso de racionalización es *relativo a* una determinada cultura.

La dimensión normativa, susceptible de *comprensión*; es para Weber la expresión de que las obras humanas son creadoras de valores o se definen por referencia a valores. En el caso de la ciencia, como otra creación humana, se orienta hacia la validez universal, aspira a ser general, una constante humana, una *ley*, es una conducta racional cuyo objetivo es alcanzar juicios de hechos *universalmente* válidos. Con este argumento Weber se ve conducido a realizar una distinción entre *juicios de valor*, los cuales son personales y subjetivos, tienen relación con la afirmación moral o vital y las *relaciones con los valores*, que es un procedimiento de selección y de organización de la ciencia objetiva.

Para Weber el proceso occidental de racionalización, un aspecto específico de este ámbito geográfico, y el progreso de la validez objetiva científica involucra la renuncia del supuesto de validez objetiva de acuerdo a los valores y su sustitución por un *politeísmo* de ellos, los cuales permiten al individuo una última elección *pre-racional*³². De esta forma surge la preocupación por aclarar la *cuestión del método* que lo lleva a estipular que sólo en la delimitación y resolución de problemas concretos tiene sentido reflexionar sobre él.

El interés de Weber se centra en realizar una crítica profunda de los resquicios aún controlados por la herencia romántica en el ámbito de las ciencias sociales, así como afirmar la exigencia de autonomía de la investigación científica como fundamento de la *objetividad*. Pensando en que la subordinación de la investigación a aspectos metafísicos conduce a la introducción inadvertida de un elemento valorativo que impide una rigurosa aproximación empírica a la realidad, lo que en última instancia era determinante para Weber.

El problema metodológico para Weber es, pues, cómo puede determinar el investigador empírico su herramienta conceptual en la medida en que con ella ha de operar lógicamente

³² El situar en el ámbito pre-científico la elección es lo que trasluce la influencia de la concepción científica vigente de que las acciones valorativas, aunque permeen a la ciencia misma, no deben considerarse dentro del proceso de racionalización, sino como un momento previo, en ello se queda con la visión dominante de su época.

y transformar, pensándolo, el material empírico que le llega a través de la sensibilidad. Para Weber esto significa que todo ordenamiento conceptual de la realidad empírica presupone, si sus resultados han de ser *objetivos*, que sus medios lógicos y conceptuales están estrictamente establecidos y son demostrables sin ninguna duda a cualquiera, es decir, el conocimiento es *universal*, el antiguo ideal ilustrado³³; aunque ya traducido por la perspectiva neo-kantiana, por lo que en último análisis remite a la afirmación epistemológica kantiana con quien su formación lo ha vinculado.

De esta forma, de acuerdo con Weber, la realidad no es conocida de antemano y los conceptos no son calificados antes de su concreto uso: una y otros se unen en una continuada y arriesgada empresa del investigador empírico. Por lo tanto, las metas de la investigación metodológica se obtienen de la relación del investigador social con la realidad social misma. La *relación con los valores* determina la subjetividad del científico como interés cultural aprehensible, e impide el posible círculo en el que se entraría si se quisiera obtener la meta cognoscitiva de una realidad que es *irracional* por su inabarcable infinitud extensiva e intensiva. Es decir, el investigador es *libre* en la elección de los valores que determinan la selección y constitución del objeto de estudio, pero cuando se procede al análisis se está estrictamente vinculado por el principio de *imputación causal* que, sobre la base del esquema teleológico racional, permite la demostración y el control *intersubjetivos*, que son la garantía de *validez* del conocimiento³⁴.

Weber procura demostrar que las ciencias humanas son racionales y demostrativas, orientadas hacia proposiciones de tipo científico, susceptibles de ser sometidas a confirmación, en el sentido positivista del término. Para ello afirma que las proposiciones históricas y sociológicas son proposiciones de hecho que no pretenden alcanzar verdades esenciales, se refieren a hechos observables y procuran describir una realidad definida, la conducta de los hombres, según el significado que le atribuyen los mismos hombres. Weber

³³ Este planteamiento es desarrollado por Weber en el ensayo titulado "La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia y política sociales"(1904), véase Weber, M. La acción social: ensayos metodológicos. Península. Barcelona. 1983.

³⁴ Un tratamiento parecido recibe la investigación científica de parte de Karl Popper, quien distingue estos dos momentos como *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*, aunque el primero para Popper es más irracional de lo que consideraría Weber, véase especialmente Popper, K. Conjeturas y Refutaciones. Paidós. Buenos Aires. 1990.

considera a la sociología una ciencia de la *conducta humana*, en la medida que ésta es *social*, destacando el concepto de *significación vivida* o de *sentido subjetivo*.

El dato básico es que cada sociedad tiene su cultura, entendiéndola ésta como un conjunto de creencias o valores *relativos a*; con ese bagaje el sociólogo se esfuerza por *comprender* cómo los hombres han vivido así innumerables formas de existencia, las cuales son inteligibles, *comprensibles*, únicamente a la luz del sistema propio de creencias y el saber de la sociedad dada.

Weber replantea, en el ámbito de elaboración conceptual de las ciencias sociales, el problema kantiano de cómo pueden ser ligados la percepción individual intuitiva y los conceptos, en especial los conceptos generales. El resultado de este replanteamiento es la concepción de Weber según la cual este lazo no puede ser establecido a partir de realizar un *corte longitudinal* del aparato cognoscitivo, sino a partir de un *corte transversal*, es decir, a través de la demostración y el control *intersubjetivos* como garantes de la objetividad del conocimiento, *objetividad* que está limitada por el carácter necesariamente fragmentario de la apropiación de la inagotable realidad empírica que puede lograr el científico social y por el carácter perecedero de las significaciones que guían dicha apropiación.

En este nivel se siente la percepción de la incertidumbre, de nuevo se hace presente la ambigüedad sólo que ahora trasladada a la metodología, ante un objeto que no se deja aprehender del todo, inseguridad que en el análisis sociológico Weber traduce en pesimismo ante los resultados del proceso de racionalización que, como expresión concreta de la época, está arrojando en la sociedad; situado fundamentalmente en dos niveles: a) pérdida de sentido, abandono de los grandes ideales y las metas fundamentales y b) pérdida de libertad, expresión de un proceso de racionalidad teleológica centrada en el utilitarismo. En donde se pone de manifiesto que el relegamiento de la dimensión práctica, representada por la esfera ético-moral, tiene un precio más elevado que el reconocido por la creencia científicista³⁵.

Como Apel lo describe, en Weber por un lado, la teoría de la *explicación interpretativa* parece prefigurar el punto de vista neopositivista de acuerdo al cual la *comprensión* tiene

³⁵ Quizá al análisis donde queda más explicitado este argumento es el estudio sobre la *burocracia* y la dominación correlativa que Weber considera dominante en el momento que escribe estas reflexiones, principios del siglo XX, véase Weber, M. *Economía y sociedad*. FCE. México. 1980.

una función únicamente *pre-científica* o heurística al servicio de la explicación causal, no obstante, por otro lado, subrayando el punto de vista de Weber en el aspecto crucial de la comprensión, ésta es relevante desde una perspectiva metodológica y no podría ser únicamente posible para mostrar que la *comprensión de razonamientos son motivos causalmente efectivos*, esto podría ser necesario para confirmar la exactitud empírica de la explicación interpretativa, tal como se caracterizó previamente (Apel, 1984:18).

El resultado es que desde la perspectiva weberiana se obtiene una teoría de la acción social que integra su apreciación sobre la racionalidad asumiendo sus dos vertientes: a) la acción racional con arreglo a fines, a través de la cual se caracterizan las instituciones contemporáneas propias del capitalismo, así como el desarrollo hacia formas cada vez más tecnificadas y b) la acción racional con arreglo a valores, donde destaca la racionalización religiosa y el correlativo desencantamiento de las imágenes del mundo, así como una normatividad ética circunscrita a la acción individual, donde el saber queda relegado a esa dimensión. Esto se correlaciona con el proceso de instauración del estado-nación alemán, que constituyó un hecho tardío, respecto al resto de Europa, y bastante crítico, de ahí la preocupación por el individualismo.

Efectivamente, con Weber también se pretendía dar cuenta de las constantes, en este caso de la acción social humana, pero el cambio de enfoque residió en el énfasis puesto en los medios para poder aprehenderlas. Además se puede constatar que persigue el intento de dar cuenta de la singularidad histórica del proceso europeo, particularmente en la dimensión epistemológica a través de la racionalización, aunque, al vivir la primera guerra mundial, asuma una visión pesimista para occidente, que constituye la parte final de su obra.

El desarrollo posterior del pensamiento sociológico se orientará hacia una clarificación de la acción racional con arreglo a fines como explicación del capitalismo, el fundamento de su éxito, para dar paso a un intento de abstracción sistematizada, de mayor complejidad en la búsqueda de explicarse el *orden social*; otra propuesta para superar las limitaciones, incertidumbres y ambigüedades que hasta Weber han caracterizado a la teoría sociológica.

En conclusión lo que podemos afirmar es que el problema que subyace a estas teorías sociológicas se encuentra ligado a la herencia del siglo XVIII, y la articulación en que surgen en el siglo XIX, así como la influencia del historicismo alemán.

La tradición ilustrada, surgida en el siglo XVIII, dirigió sus esfuerzos hacia una unidad metódica, conduciendo a la sociología a refugiarse en la falsa elección entre estudios teóricos o empíricos, cuya polémica aún se encuentra en algunos círculos sociológicos³⁶.

El malestar que suscitó este intento por imponer una racionalidad científica, a la que se subordine la racionalidad práctica, ha dado lugar a un impulso fundamental de la teoría sociológica. Dado que la promesa principal: el logro de la libertad, no ha sido alcanzada. Por el contrario la tendencia racionalizadora se ha sometido a las tendencias tecocráticas del siglo XX. La usurpación que hace la ciencia de la función práctica de la razón y el desmedido desarrollo de su versión instrumentalizada conducen a un momento en el cual la ciencia se afianza como poder técnico que hoy difícilmente puede diferenciarse del poder práctico³⁷. En esta nueva dimensión se practica el culto a los valores mercantiles y los hábitos de consumo, cuyo acceso, por cierto, sólo se concibe en la medida en que se capitalizan -y esto por supuesto no es posible para todos los hombres- las fórmulas de disciplina y competencia características del nuevo significado del trabajo. De cualquier forma, lo cierto es que el engranaje que desde el siglo XVIII le ha servido de sustento a este pensamiento racionalizador se desarticula, se genera un impasse indicador de que todo se transforma, ante ello puede pensarse que existe la posibilidad de recuperar la racionalidad práctica, el mundo simbólico. A ello apuesta la opción hermenéutica planteada por Otto Apel, Jürgen Habermas y Hans George Gadamer, de que aún es posible el rescate de la razón, recuperando su dimensión práctica, y superando su dimensión instrumental.

³⁶ Tal y como lo manifiesta Giddens, A. Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu. 1987, particularmente véase pp. 34-44.

³⁷ Además del aporte de Habermas a propósito de este aspecto del problema en Habermas, J. Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social. Sur. Buenos Aires. 1966., se tiene además la obra de Bernstein, R. J. Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic and Praxis. Basil Blackwell Oxford. 1983, particularmente la primera parte donde manifiesta su interés en recuperar para las ciencias sociales la *praxis*.

CAPITULO II: El disenso sociológico.

La teoría del orden social y sus implicaciones.

Talcott Parsons(1902-1979) desarrolla su planteamiento centrado, en gran medida, en la problemática del orden, busca desarrollar una teoría general capaz de resolver el problema esencial del capitalismo: el desorden continuo y endémico de las sociedades modernas¹. Es interesante ver por qué el orden, un antiguo problema del siglo XVII, se vuelve importante e la primera mitad del siglo XX.

Efectivamente el hecho de que en esta etapa se hayan suscitado dos guerras, de tal magnitud que fueron denominadas *mundiales*, aunque el escenario principal fue Europa occidental en ambos casos, planteaba una gran inquietud en esa época. En lo particular, para Estados Unidos, de donde es originario Parsons, país que se encuentra en una posición privilegiada, una vez finalizado el movimiento bélico, la situación es especialmente interesante. Ahora la prosperidad material está mostrando las virtudes del sistema económico capitalista, pero ¿cómo se puede coordinar con el desenvolvimiento social de tal forma que su beneficio sea generalizado?. Esta es quizá la gran interrogante a la que trata de dar respuesta el esfuerzo teórico de Parsons.

Por otra parte, más allá de la explicación coyuntural tenemos el innegable hecho de que la sociología había tomado cierta posición en occidente que la volvía el instrumento, la herramienta para alcanzar fines estipulados por la tradición ilustrada, especialmente esa búsqueda de emancipación, la tan anhelada libertad, conjuntamente con el logro de la *conservación* de la sociedad a través de una transformación equilibrada que le confiera armonía. Así, el sociólogo es el destinado a resolver las tensiones sociales, originadas entre libertad individual y conservación social, por supuesto sin buscar alterar o transformar la sociedad en otra.

Estos supuestos son los que constituyen el marco de referencia que delinea los aspectos básicos de la teoría de Parsons. Por ello el orden viene a ocupar un lugar central dentro de su planteamiento.

¹ En un interesante ensayo que propone una forma de interpretar la época más sustantiva de T. Parsons, Laura Cházaro demuestra su riqueza analítica, si se parte de lo que denomina el *problema hobbesiano del orden*, en la medida que permite visualizar varias facetas del trabajo teórico de este autor; posición que comparto y asumo como referente importante, véase Cházaro, L. Una lectura de Parsons. SUA-FCPyS. UNAM. México. 1992.

Ahora bien, esta búsqueda de explicación sobre el orden será también una especie de motor para la transformación de su interpretación de la sociedad. En la medida que no es posible fundamentar su planteamiento desde el ángulo de la voluntad humana transita a otra dimensión, aún más abstracta, que intentará articular el ámbito de la moral con los conceptos de *sistema y acción*² para poder fundamentar el desenvolvimiento al interior de la sociedad en forma controlada y articulada, en última instancia ordenada, lo cual deviene relevante para poder asegurar una convivencia racional que logre conciliar los intereses individuales, de demostrada relevancia en el capitalismo, con las demandas colectivas, centradas en la búsqueda de felicidad. El proyecto sociológico de Parsons busca crear las vías intelectuales que abran paso a un *Estado humanitario*, donde se logren esos propósitos.

En virtud de su formación calvinista³ intenta desarrollar un activismo sociológico que se traduce como la concepción general de que los hombres se hallan definidos como sujetos actuantes que persiguen fines⁴. Lo que lo condujo a crear una teoría *no-nostálgica*, es decir, no buscó soluciones recurriendo al análisis histórico, sino que se dedicó a construir una teoría para tratar de encontrar la realidad de Estados Unidos.

De acuerdo con Parsons los sociólogos tienen una misión activa en la resolución de las tensiones del sistema, pero nunca buscan transformarlo en otro. La necesidad intelectual de *conservación* de la sociedad, transformándola equilibradamente, está muy cercano al compromiso calvinista en que fue educado, dado que el peso de las sanciones éticas en las actividades de la esfera individual -el ámbito de la vida privada- son la parte central de esa vertiente cristiana.

A nivel del análisis teórico Parsons estuvo preocupado por el hecho de que si bien hay una preponderancia de los intereses colectivos, los intereses individuales están ahí como problemáticos en la realización de un orden social.

² El cambio se relaciona con las limitaciones que Parsons encuentra sobre la marcha, pasando del voluntarismo al análisis sistémico, de lo cual se hablará posteriormente, para una caracterización más detallada de este tema véase Alexander, J. *Theoretical Logic in Sociology*. T. IV. University of California Press, Berkeley. 1982.

³ El padre de Parsons fue un pastor calvinista y ejerció una gran influencia en las nociones de colectividad e interacción de su hijo, véase Cházaro, L. op. cit. cap. 1.

⁴ Donde además se puede detectar la presencia del pensamiento de M. Weber con su noción de *racionalidad con arreglo a valores*, lo cierto es que efectivamente este último fue muy importante para Parsons, véase Parsons, T. *La estructura de la acción social*. Guadarrama. 1968.

La revisión de la propuesta de Parsons que a continuación se presenta no pretende reconstruir su teoría sociológica como tal, sino considerar su método sociológico, en tanto se configura en diálogo con Kant, en el sentido de que impone una determinada reflexión sobre dicha teoría.

Para Parsons las teorías científicas son herramientas, imperfectas, para analizar, no describir, procesos empíricos concretos. Por tanto, nunca intentó buscar a través de la teoría un *deber ser* de alguna forma de organización social. Las teorías son sistemas lógicos, poseen una estructura lógica, que ordena nuestra manera de ver y acercarse a la realidad. De esta manera, las teorías deben estar dadas con un referente empírico, ya que de ello depende el estatus de científicidad y de verdad de dichas teorías (Parsons, 1968: 40). Así Parsons afirma que el acercamiento a los *hechos* que conocemos y podemos conocer depende de nuestra postura teórica; con esto se sobrepone al punto de vista positivista y, diríamos ingenuo, de que nos enfrentamos a la realidad con la *mente en blanco* para percibir la experiencia sensible que es la materia prima de posterior elaboración, lo que denominamos conocimiento (ibid, p. 31).

Por lo que las teorías son *capaces* de iluminar áreas empíricas dejando en la oscuridad otros elementos de la realidad social. Una sugerencia novedosa para la sociología que se había mantenido muy ortodoxa en este aspecto. Con esta idea se puede afirmar que la postura de Parsons, filosóficamente hablando, es la denominada *realista analítica* (Alexander, 1982: 9).

De esta forma su teoría supone partir de marcos teóricos -referidos a hechos empíricos- que dirigen el acercamiento a la realidad empírica. Así, toda observación científica lo es en términos de un esquema conceptual, por lo que da lugar a los denominados *esquemas descriptivos de referencia* (Parsons, 1968: 65). Lo relevante aquí, para mi propósito, es que ello implica que se da el acercamiento a la realidad con una *lectura* previa, codificada, existe antes una *interpretación* para poder explicarla.

Por otra parte, Parsons considera que el hecho es una afirmación acerca de la experiencia en términos de un esquema conceptual (Parsons, 1977: 18), y asume que para las ciencias sociales el estatus de objetividad es difícil de alcanzar por lo que propone los marcos de referencia descriptivos, cuyas unidades serán el mínimo de términos descriptivos, es decir, de hechos indagables de la acción, lo que posibilita su conceptualización.

Por tanto, el primer paso fue buscar la elaboración de esos esquemas descriptivos de referencia.

La primera elaboración recibió la denominación de *teoría voluntarista de la acción social*, se encuentra formulada en su obra *Estructura de la acción social*. En ella plantea, después de hacer una revisión crítica de los sociólogos del siglo XIX, que se requiere reformular los sistemas, especialmente los referidos a los elementos normativos (de la *praxis*). Ciertamente con esto establece un diálogo con Durkheim, quién había señalado que la moral ejerce objetivamente una coerción sobre los hombres y dirige su acción. Para lograr su propuesta Parsons agrega el supuesto de que los individuos, él los denomina *actores*, poseen facultades cognitivas, principio que se viene desarrollando desde la Ilustración, a través de las cuales pueden tomar decisiones orientados por valores y normas ligados al fin que ellos voluntariamente eligieron. Como puede apreciarse se recupera esa noción kantiana de que la conciencia moral posee racionalidad, y de hecho cuando involucra a la voluntad, equiparable al conocimiento, asume su carácter de voluntad racional que guía al mundo y hace realidad lo trascendente.

La implicación más relevante es que supone una base para la teoría del orden porque el papel del actor en la acción está relacionado a su capacidad de tomar decisiones, el espectro donde puede elegir lo proporciona la *praxis*, la cual está construida socialmente, son las normas y valores legitimados. Ahora bien, la voluntad del actor al realizar elecciones tiene que ver con su muy individual esquema de fines preestablecidos, conciliando lo social y lo individual.

La orientación normativa, para Parsons, constituye una personalidad de los actores moralmente disciplinada, la *obediencia* se logra a partir del reconocimiento o consenso de las normas sociales entre los actores.

No obstante, existe un problema, Parsons quiere teorizar a partir de una acción aislada todas las acciones vistas como un colectivo ordenado. Resulta inevitable que sobrevenga la ambigüedad, ya que en tanto las orientaciones son un acto que regula a cada uno de los individuos en sus decisiones, al considerar la interacción social la teoría tendría que considerar la libertad de cada uno de los participantes, con sus orientaciones singulares (Habermas, 1990:58).

Parsons tuvo claro este problema por lo que dirigió la búsqueda hacia la elaboración de una *teoría sistémica de la acción*. Para ello partió del análisis de la acción vista como parte de un sistema. Lo que se tradujo en una definición de acción explicada por un tipo de

comportamiento que supone relaciones sociales canalizadas institucionalmente⁵. Es como establece que las características regulares de las acciones sólo pueden ser explicadas por otro esquema descriptivo: las *pautas normativas*.

Las pautas normativas forman parte del contexto de la acción que todos y cada uno de los actores debe considerar para actuar en tanto elementos institucionalizados. Dichas pautas son reconocidas y aceptadas por todos, presuponen un consenso, obligan o coaccionan en sentido moral y no por conveniencia utilitaria. Por tanto, se requiere reconocer una estructura institucionalizada que explique las relaciones entre los actores a partir de las pautas portadoras de sentimientos morales comunes, es donde se ubica la *praxis*. Como vemos cambia el matiz, pero el énfasis en la determinación práctica se sostiene.

Para ampliar el fundamento Parsons recurre a la teoría de Sigmund Freud, dado que la manera de asumir las pautas tiene relación con los aspectos no-rationales del actor. El psicoanálisis problematiza ese aspecto y sus mecanismos en el proceso de interacción a nivel microsociales (en el grupo). Una de las contribuciones de Freud para la teoría de Parsons es la centralidad que se le otorga al diálogo, asumido como proceso de interacción, convergiendo con la concepción de Gadamer sobre su importancia para ubicar lo social. Para Parsons esa interacción le sugiere dos conceptos: *transferencia e internalización*.

Parsons interpreta el diálogo como una transferencia que permite lograr el equilibrio, y la posibilidad de la transferencia se da porque existe un proceso previo de introyección, como también llama a la internalización. El *super-yo* freudiano, en tanto elemento psíquico más profundo de la personalidad, Parsons lo concibe como conformado por los estándares morales aceptados, las pautas, a nivel social, los cuales son proporcionados por la autoridad. En el caso de la formación de los actores en la sociedad es el padre el que introyecta, desde la infancia, la información moral, la ética con sus reglamentos normativos, a través de los cuales se va delineando la personalidad individual, que sin embargo es producida por la sociedad.

Los estándares morales ejercen control asegurando un equilibrio en relaciones regulativas, al explicar cómo es posible la coordinación y el control entre las acciones de los actores. De esta

⁵ Este giro se debió en gran medida gracias al desarrollo de trabajo empírico, especialmente un trabajo de campo entre los médicos, asumido como análisis de las profesiones, véase Cházaro, L. *ibid.* pp.69-76.

manera lo que permite el desarrollo individual es el hecho de compartir un referente común introyectado desde la infancia: elementos normativos culturales, la *cultura* en última instancia. Parsons retomando la influencia de la antropología cultural⁶ establece que el orden se obtiene a través de la cultura, en el sentido de que la cultura provee y hace posible un sistema de valores internalizados y transferidos mediante las pautas morales. Así entiende por *cultura* al sistema que organiza los símbolos en modelos que los individuos *interpretan*, con lo que se posibilita la reciprocidad en las expectativas, generando un sistema de actores que garantiza un sistema de orden (Parsons, 1977: 34-35).

La cultura tendrá de esta forma una función bivalente: a) es un producto de los sistemas de interacción social, y b) es determinadora de dichos sistemas, en sentido simultáneo. Así, las interacciones sociales dependen de procesos de interiorización y de socialización de las orientaciones a valor, con lo que el aspecto pragmático pasa a ocupar un lugar central. Por lo que la cultura, como eje de toda socialización, es el esquema simbólico que integra a los actores y, al mismo tiempo, les proporciona elementos para su diferenciación al permitirles configurar su personalidad individual. Concluyendo que los individuos son capaces de eliminar todo conflicto provocado por su propia búsqueda de gratificación frente al problema de la asignación a través de la exigencia de la reciprocidad que impone la cultura. Esta no es una salida muy satisfactoria para Parsons⁷, pero es lo que encontró más adecuado.

Me detuve a considerar el planteamiento por la cercanía que posee con la propuesta de Gadamer, como se verá posteriormente. Respecto al diálogo con Kant es notable como articula su discurso teniendo siempre presente que para explicar la sociedad inevitablemente se requiere de la *praxis*. El aspecto ético no puede ser soslayado, si bien es cierto, en el intento de darle cientificidad recurre Parsons a la exteriorización, los esquemas descriptivos de las pautas, lo hace asumiendo que es un recurso abstractivo, como herramienta de análisis. Esta aclaración es parte de ese diálogo, sólo que en la lógica de su discurso, por las implicaciones

⁶ Particularmente G. H. Mead y W.I. Thomas, el primero filósofo y el segundo sociólogo, trabajaron juntos en la Universidad de Chicago donde el primero desarrolló su teoría: *la sociología del pensamiento*, la importancia que tuvieron para Parsons reside en el subrayamiento de la noción de estructuras simbólicas y su explicitación en la noción de cultura, véase Collins, R. Cuatro tradiciones sociológicas. UAM. México. 1996, especialmente cap. 4.

⁷ No me detengo en los detalles, sólo he de agregar que resulta problemático explicar el desorden si la cultura resuelve el problema de la convivencia, lo que vemos en la vida cotidiana que no ocurre así, para esta investigación sólo importa subrayar la noción de cultura como factor de socialización, que es explícitamente caracterizado.

que posee, se ve obligado a tener en cuenta la estigmatizada subjetividad, por ello la referencia a S. Freud. Con este paso le otorgó a la teoría sociológica un giro que permite sobreponerse al dilema planteado por Kant, acerca de la dualidad del ego, e inicia el camino para considerar que la razón práctica juega el papel determinante en el análisis de la sociedad.

Los problemas que le genera a Parsons el plantear la idea sobre la importancia de la normatividad ética serán el punto de irrupción de la pluralidad teórica al interior de la sociología y el momento de transformación cualitativa.

¿Crisis en sociología?

Las múltiples lecturas a que da lugar la obra de Parsons marcan un momento de ruptura importante, se tiene la impresión de que se agotaron los paradigmas. La pretensión parsoniana de realizar una teoría general se ven frustradas precisamente por las disputas al interior de la comunidad de sociólogos norteamericanos. Por un lado existe un grupo de simpatizantes, pero en ese momento, fines de los cincuenta, principios de los sesenta, se hace evidente un malestar social en Estados Unidos que pone en duda las propuestas parsonianas, o las hace un blanco más adecuado para las críticas y su marginación.

Se generó, de esta forma, el malestar en el ámbito académico y la respuesta no se hizo esperar, sería a través de A. Gouldner que se explicitaría el estado de cosas en una obra cuyo título es más que elocuente en relación a esta preocupación: La crisis de la sociología occidental⁸. En esta obra se sostiene la tesis de que el problema dentro del ámbito sociológico refleja los conflictos de la sociedad contemporánea. Es decir, no es posible realizar una propuesta teórica que pretenda ignorar los problemas que una sociedad siempre tiene, podemos apreciar desde el inicio cual fue el punto de debate interno.

Como la sociedad en los últimos tiempos ha experimentado un acelerado crecimiento la teoría se ha quedado a la zaga, lo cual se manifiesta en su incapacidad para explicar los problemas presentes. Siempre dentro del supuesto de que el conocimiento para ser válido tiene que ser útil, se detecta que el estado de crisis se manifestó precisamente porque la teoría sociológica

⁸El trabajo presenta un panorama que se inicia con una crítica a la concepción utilitarista y su uso en sociología, se realiza una breve reconstrucción histórica y luego se dirige a Parsons y su propuesta, para terminar caracterizando lo que se asume como el estado crítico al que ha llegado la sociología, en último término se hace una propuesta acerca del trabajo del teórico que culmina con la sugerencia de dirigirse a la construcción de lo que se denomina *una sociología reflexiva*, véase Gouldner, A. La crisis de la sociología occidental. Amorrortu eds. Buenos Aires. 1973.

no parecía cubrir esa exigencia, sino por el contrario se mostraba obsoleta y ocupada en preocupaciones que no tienen correspondencia con las exigencias instrumentales. De esta forma, pesa sobre la sociología la misma crítica que el positivismo le había hecho al idealismo crítico. Habría que dejar de lado las preocupaciones de los grandes sistemas teóricos acerca del sentido y la dirección de la sociedad y avocarse al estudio de las cuestiones inmediatas para estar en condiciones de ofrecer soluciones racionales, con lo que se estaría en la línea de científicidad que desde el positivismo se había inaugurado.

Gouldner critica la teoría parsoniana en gran medida, esto es explicable dado el peso no sólo teórico, sino político alcanzado por esa propuesta en Estados Unidos, donde sus niveles de penetración fueron de tal magnitud que incidieron incluso en la esfera de la cultura popular. La propuesta, ahora, es generar planteamientos acordes a las nuevas exigencias de la sociedad. Para ello, se propone un aspecto novedoso dentro de la sociología estadounidense el volverse hacia las condiciones en que se produce el trabajo del investigador, ya que posee como punto de partida el mismo contexto social que es su objeto de estudio. Esto es, Gouldner en realidad aquí hace referencia a que el sociólogo hace su objeto de estudio la sociedad a la que él mismo pertenece, en ese sentido no puede colocarse en un punto externo y desde ahí analizarla. Es lo que lo conduce a denominar a su propuesta *sociología reflexiva*.

Con esto, Gouldner desarrolla la noción de los *supuestos acerca de ámbitos particulares*, a través de los cuales pretende explicitar que "la teoría social articulada es, en parte, una prolongación de los supuestos tácitos del teórico acerca de ámbitos particulares y se desarrolla en interacción con ellos"(Gouldner,1973,p.39). Estos *supuestos tácitos* son aquellos que comparte con el resto de la colectividad de la que forma parte y que constituyen los principios socio-culturales que dan cohesión e identidad al grupo. Lo que desde principios de siglo se había enunciado a través de Edmund Husserl⁹, el *mundo de vida*¹⁰ que subyace a toda elaboración reflexiva posterior, ese mundo de las pre-reflexiones.

⁹ E. Husserl desarrolla un interesante planteamiento filosófico poniendo el acento en la cuestión de la conciencia, de ahí que se afirme que realiza una especie de filosofía de la psicología, para este caso lo relevante es su trabajo Husserl, E. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Folios edic. México. 1980.

¹⁰ Concepto acuñado por E. Husserl para caracterizar esa dimensión en donde se elaboran las consideraciones prácticas inmediatas que hacen posible el desarrollo de indagaciones más elaboradas, es el mundo de las pre-reflexiones, el ámbito de las instituciones surgidas en el devenir de los hombres dentro de su vida cotidiana, este concepto tiene una amplia repercusión en la hermenéutica, ya que es considerado central tanto por J. Habermas como por H. G. Gadamer, véase Husserl, E. op.cit.

La nueva escuela norteamericana.

El panorama teorías para realizar el quehacer sociológico asumió diversos caminos, aquí se considera esencialmente a los postulados de las versiones neo-parsonianas. En relación al desarrollo ulterior de la teoría parsoniana como ellos mismos lo suscriben ¹¹ se mantienen dentro de la perspectiva funcionalista. Sus preocupaciones confluyen en dos cuestiones básicas: ¿cuál es la naturaleza de la ciencia social? y ¿cuál es el objeto básico de la teoría social?, ello refleja la reacción ante el evidente hecho de que la cuestión del orden social no podía sostenerse como objeto de estudio, y en consecuencia, ni tampoco para la certeza sobre el estatus de cientificidad en que se encontraba asentado. Entre los miembros de este grupo la primera cuestión ha generado un debate interno: mientras los teóricos más ortodoxos, como George C. Homans, Jonathan H. Turner y Richard Münch, defienden una postura sustentada en el positivismo lógico y la unidad metódica con las ciencias naturales; otros, más ambivalentes, como Hans Joas y John C. Heritage que señalan, dado el tipo de objeto de estudio, la imposibilidad de adaptar una orientación típica de las ciencias naturales. Finalmente, están Thomas P. Wilson, Ira J. Cohen, Jeffrey C. Alexander y Anthony Giddens, quienes sostienen que la ciencia social es fundamentalmente diferente de la ciencia natural (Giddens, 1991, pp. 14-15). En lo que se refiere a la segunda cuestión, no existe acuerdo acerca de la posibilidad de que se presente solo un objeto de estudio. El debate previo sirve de base para los desacuerdos sobre este punto que remiten a las antiguas cuestiones filosóficas, tales como el reduccionismo, el realismo y el nominalismo. Lo que nos manifiesta cómo, en términos generales, esta vertiente aún no supera una perspectiva positivista.

Para presentar sólo un indicador se recogen las ideas de J. C. Alexander. Este sociólogo norteamericano trabaja por la apertura de la teoría sociológica. En lo relativo a la cientificidad en ciencias sociales establece además que posiblemente se puedan descubrir leyes de la vida social. Sin embargo, afirma categóricamente que *nunca podrá alcanzarse un consenso acerca*

¹¹En obras traducidas últimamente al español se percibe ese esfuerzo de continuidad con el planteamiento de Parsons, aunque como Habermas lo afirma cuando reconstruye la teoría parsoniana, la mayoría prefiere negar la tensión que él señaló entre teoría de la acción y teoría sistémica, por eso no es de sorprenderse que las correcciones sean más de forma que de fondo y dejen intacto el punto problemático, véase Giddens, A.-Turner, J. (comp.) La teoría social, hoy. Alianza-CNCA. México. 1991, particularmente la introducción, pp. 9-21 y Alexander, J. Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Gedisa. Barcelona. 1989, especialmente el capítulo 20, pp. 295 y ss.

de estas leyes; pues el análisis social, sostiene, siempre conllevará debates acerca de los supuestos de la teoría y a discursos diferentes sobre la relevancia de los datos para contrastar la teoría¹². Este dilema se presenta recurrentemente a quienes no problematizan los supuestos epistemológicos en que basan su argumentación. El problema de la cientificidad, que en su obra se trata extensamente, se muestra estéril, una vez que se reconoce la ruptura con la tradición positivista. Por lo tanto, a pesar de que se intenta trascender el supuesto que condujo al estado crítico a la teoría sociológica, se detecta la carencia de profundización en el análisis para radicalizar la crítica de la teoría del conocimiento vigente y plantearse otras opciones. Esto me permite afirmar que sus planteamientos se quedan en el nivel de la *disputa metodológica*, presente desde la época de Weber.

En consecuencia no resulta casual que una de las críticas más directas a la herencia ilustrada provenga del ámbito sociológico. Son T. Adorno y Horkheimer, quienes en tanto fundadores de una corriente conocida como la Escuela de Frankfurt, eleven su reacción retomando el pensamiento marxista.

Esta crítica sistemática a los fracasos de la nueva racionalidad científica se presenta, como ha podido advertirlo Marcuse, otro de los miembros de dicha escuela, la racionalidad como dominadora de la razón, pues el viejo racionalismo del siglo XVIII queda sometido a las tendencias tecnocráticas del nuevo siglo¹³. O como lo afirma Horkheimer la nueva filosofía científica no ha podido cumplir con la meta humanista emancipadora de la sociedad. Crítica a la sociología también, ya que fue la disciplina que se creó para concretar ese objetivo.(Horkheimer,1974,p.18).

Será J. Habermas quien dando continuidad a dicha crítica exprese detalladamente las características del proceso. Indica que la pretendida *neutralidad* científica paradójicamente se expresa en la toma de partido por una racionalización progresiva del quehacer humano, la *ciencia*, en su arremetida contra el dogmatismo, toma por asalto el proceso de decisión en

¹²Afirmación que revela el sustrato de cientificidad, al indicar una de las exigencias establecidas por el método, véase Giddens-Turner(comp.).La teoría social, hoy. op.cit.p.15(subrayado y cursivas míos). Además pone el acento en un aspecto de convergencia con Gadamer: en las teorías sociales no existe la posibilidad de imponer sólo un estilo de interpretación, hay diferentes hermenéuticas que paralelamente plantean el análisis social, sin tener que ser necesariamente excluyentes.

¹³Véase Marcuse, H.El hombre unidimensional. Alianza. Madrid. 1988.

torno a las cuestiones de la vida práctica. Por ende, la ilustración de la *praxis social*¹⁴ viene a desarrollarse en la forma de un proceso de *cientificación de la política*, lo que significa, al menos, el principio de una espiral ascendente que conduce la dirección de la sociedad, desde el decisionismo político hacia la tecnocracia en sus formas más radicales (Habermas, 1984, p. 134). El contexto *ilustrado* de la modernidad propuesta en el siglo XVIII pierde así su vigencia.

La multiplicación de paradigmas.

La sociología interpretativa.

Esta corriente tiene como punto de partida la propuesta de E. Husserl acerca del papel de la intencionalidad, en tanto relación interna sujeto-objeto, que involucra el enaltecimiento de la espiritualidad, es decir la relevancia de la subjetividad. A. Schutz es quien ha intentado sistematizar, para la sociología, las nociones de Husserl aplicando la fenomenología en la construcción de una propuesta teórica. El planteamiento se centra en una fenomenología descriptiva del *mundo de vida*¹⁵ que reelaborado por Schutz asume la caracterización de *vida cotidiana*, teniendo como concepto central la intersubjetividad, dado que es a partir del nivel cotidiano que se establecen las condiciones para relacionarse con los otros¹⁶. Schutz establece la significatividad a través de un proceso constante de discriminación del *horizonte* la perspectiva en que se mueven los miembros de la sociedad, tal como lo define Husserl, , y el *tema*, aspecto relevante de la acción que resulta determinante para el sujeto. Con esta noción básica, la imbricación de horizonte y tema, se dispone a realizar su planteamiento metodológico en donde integra a Husserl con Weber, pues busca establecer construcciones de *modos típicos* de conducta, con el fin de iluminar los terrenos subjetivos de la acción¹⁷, integrarlos con los objetivos y tener una visión más amplia de la misma. Sin embargo es

¹⁴ J. Habermas llama *praxis social* a la normatividad con la que se regula un grupo social determinado, ya sea nación, etnia o comunidad. El término involucra también los aspectos institucionalizados, son todos aquellos marcos referenciales de índole social que regulan el funcionamiento de la sociedad, es de gran relevancia porque establece que la *praxis* no se remite a un yo individual, como se estipuló desde el liberalismo clásico, sino que es esencialmente colectiva, aunque el énfasis en su carácter social aparece como redundante, véase Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa. Taurus. 1989.

¹⁵ Tal como ya se indicó previamente es una noción de Husserl, pero el sentido que le otorga Schutz es el que le proporciona más relevancia, como se apreciará posteriormente con la hermenéutica.

¹⁶ Se parte de los escritos dejados en varios ensayos a través de los cuales se intentó construir una teoría sociológica, que no fue posible porque sobrevino la muerte de Schutz, sin embargo las líneas básicas quedaron delineadas en esta obra, véase Schutz, A. El problema de la realidad social. Comp. de Natanson, M. Amorrortu. Buenos Aires. 1974.

¹⁷ Tal como se puede apreciar en su ensayo titulado "Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales", en Schutz, A. El problema... op.cit., pp.82-83.

preciso aclarar algunos elementos de su concepción para captar la forma como estructura su planteamiento metodológico. Su búsqueda parte de alcanzar el conocimiento organizado de la *realidad social*. Esta última ha de entenderse como la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como lo experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción (Schutz, 1974, p. 76). Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en el que todos hemos nacido, dentro del cual debemos movernos y con el que tenemos que entendernos. En esta interpretación se propone la intercomunicación y el lenguaje. El conocimiento del sentido común de la vida cotidiana basta para entenderse con el prójimo, con los objetos culturales y sus instituciones sociales, en resumen con la realidad social. Esto es así porque el mundo (natural y social) es desde el comienzo un *mundo intersubjetivo* y porque nuestro conocimiento de él está socializado de diversas maneras. El mundo social es experimentado desde un primer momento como un *mundo provisto de sentido*; es decir, experimentamos la acción de nuestros semejantes en términos de sus *motivos y fines*, y finalmente, experimentamos los objetos culturales en términos de la acción humana de la cual son resultado¹⁸.

En el planteamiento de Schutz sobre el conocimiento de la realidad social se detectan dos niveles: en un primer momento, el actor (retomando la terminología parsoniana que también incide en su obra) comprende desde su punto de vista la acción, esto constituye las construcciones del primer nivel, las del sentido común y se refieren a elementos subjetivos; en un segundo momento, las ciencias sociales construyen, sobre la base de las primeras, las construcciones científicas del segundo nivel. La interpretación subjetiva, por tanto, debe ser entendida como el postulado que afirma que las explicaciones científicas del mundo social deben referirse al sentido subjetivo de las acciones de los seres humanos en los que se origina la realidad social (Schutz, 1974, p. 82). Así Schutz mantiene la dualidad objetivo-subjetivo y deja a la comprensión en el primer nivel, como elemento de análisis previo al proceso de cientificación. Al igual que el planteamiento de Husserl, el de Schutz reproduce el problema

¹⁸ Así sintetiza la propuesta de Schutz, Bernstein para caracterizar el aporte de la perspectiva fenomenológica en la construcción de una propuesta comprensiva de las ciencias sociales, véase Bernstein, R.J. Reconstrucción de la teoría social y política. FCE. México. 1983, particularmente el primer apartado "Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales".

de intentar objetivar lo subjetivo, dentro del marco de la filosofía de la conciencia que establece la dualidad de sujeto-objeto. En ese sentido, el recurso a Weber resulta débil porque se pretende mantener un vínculo muy estrecho con la intencionalidad que no permite una discriminación entre las acciones cotidianas de los sujetos. El sociólogo en el momento de tratar de aprehender esas acciones cotidianas se enfrenta a que, en tanto sujeto - con una vida cotidiana -, tendría que realizar una doble discriminación, la de los sujetos de estudio y la suya propia, la cual se pierde en el esfuerzo de la distinción entre temas y horizontes, a pesar de contar con caracterizaciones ideales como marcos de referencia.

Así la sociología interpretativa queda remitida a un intento de positivización que relega a segundo plano lo que trataba de poner en relevancia: el mundo de vida, con sus aportes y contradicciones. De modo que el intento fenomenológico de caracterizar la acción a través de una visión de conjunto contenida en la realidad social, se queda a mitad del camino. No obstante, sienta un precedente que será desarrollado por P. Berger y T. Luckmann, quienes retomando su aporte epistemológico lo hacen converger con otra corriente del pensamiento sociológico denominada sociología del conocimiento, cuyos orígenes se localizan en la tradición alemana, donde destaca K. Mannheim. Bajo el supuesto de que la sociología del conocimiento se ocupa de todo lo que la sociedad considera *conocimiento*, sin detenerse en si es válido o no, Berger y Luckmann establecen la tesis de que "la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad." (Berger, 1991, p.15). Siguiendo un recorrido que va desde Marx, Mannheim, Merton hasta Schutz, llegan a la conclusión de que "la sociología del conocimiento debe ocuparse de lo que la gente *conoce* como *realidad*. Dicho de otra manera, el *conocimiento* del sentido común más que las *ideas* debe constituir el tema central de esta sociología" (Berger, 1991, p.31). En ese sentido es que la sociología del conocimiento debe ocuparse de la construcción social de la realidad. En su preocupación por delimitar su área de acción reiteran que les interesa el aspecto epistemológico, por lo tanto las cuestiones metodológicas no constituyen un elemento de preocupación. Pero con este deslinde están soslayando los problemas que Schutz no pudo resolver. Por ello, su propuesta no constituye una contribución al desarrollo teórico de esta vertiente, pues en gran medida se

queda en el plano del deber ser tal como lo mencionan constantemente en el primer capítulo de su obra¹⁹.

Otro planteamiento que se deriva de la propuesta de Schutz, aunque combinada con la filosofía del lenguaje ordinario de J. Austin y con la teoría funcionalista de T. Parsons, es la *etnometodología*, donde destaca fundamentalmente H. Garfinkel. Lo relevante es la inclusión de la dimensión lingüística dentro del análisis de la sociedad, aunque en sentido subordinado al esquema que propone en donde distingue la racionalidad en dos niveles: la de la ciencia y la del sentido común o de la vida cotidiana. Es evidente que asume al pie de la letra el esquema metodológico de Schutz, pero además lo explicita sin intentar superar sus limitaciones, sino, por el contrario, acentuándolas²⁰. De ahí que se pueda considerar como uno de sus problemas fundamentales el intento de distinguir las racionalidades porque eso lleva a establecer, incluso, que el problema se reduce a una hermenéutica de las racionalidades²¹. Tal y como si se tratara de textos que una vez descifrados correctamente, papel asumido por el científico social, queda completamente explicado el devenir social. Se percibe un intento de relativizar la complejidad de la problemática social y el recurrir a la hermenéutica resulta una salida ambivalente, dado que al asumirla como método de las ciencias sociales se presupone que la comprensión en la dimensión de la vida cotidiana no es problemática. En última instancia se reproduce el marco positivista del conocimiento sólo que, como W. Dilthey ya lo había establecido con la historia, ahora con método específico para las ciencias sociales. Aunque se debe reconocer su aporte relativo a la mención de un aspecto que el positivismo había dejado de lado, la recuperación del contexto social en el que el investigador se encuentra situado con todos los elementos que contribuyen a enriquecer el análisis y, por otro lado, el considerar la dimensión lingüística, que refiere el reconocimiento de la realidad en tanto que mundo simbólico, como ya se señaló previamente.

¹⁹ Es importante destacar que el aporte de Berger y Luckmann es relevante como otro intento de sobreponerse a la dualidad kantiana, aunque en última instancia termine en el mismo punto sólo que planteado con otra terminología, ello debido en gran medida al hecho de seguir el planteamiento de Schutz sobre "el actor solitario", no logran conducir su propuesta al nivel de la sociedad.

²⁰ Se presenta aquí la interpretación de Giddens y Heritage en la medida que sintetizan el planteamiento en forma muy completa, véase Giddens, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*. op. cit. p.35. y Heritage, J. C.

"Etnometodología", en Giddens-Turner. *La teoría social, hoy*. op. cit. pp.290-342.

²¹ Asumiendo que por hermenéutica se entiende el proceso de interpretación y construcción de arrativas que intentan aprehender, en este caso, las racionalidades.

Finalmente, otro planteamiento que articula la concepción de la sociología interpretativa es el de A. Giddens, que parte de una revisión de la misma conjuntándola con una revisión parsoniana de estructuración (la que puede tomarse, a su vez, como una interpretación de la teoría de la institucionalización de Weber), por lo cual se le puede caracterizar como el puente entre los neoparsonianos y paradigma interpretativo, para realizar su propia propuesta de teoría de la acción social, la cual puede caracterizarse bajo los siguientes supuestos:

- a) Toda acción social posee intención, razón y motivo.
- b) Se tiene que desconectar la relación necesaria entre acción-intención para poder mostrar las condiciones causales de la acción, considerando que en ciencias sociales opera una doble hermenéutica.
- c) La producción de la interacción se da a través de la construcción de significados, la moralidad y las relaciones de poder; con lo que se producen las estructuras que asumen la característica de ser condición y consecuencia de esa interrelación.
- d) De esta forma los sistemas sociales son los modos de estructuración para reproducirse (Giddens, 1987, pp. 159-166).

Giddens circunscribe la racionalización a los esquemas de estructuración y producción sistémica, dejando el peso del análisis de la acción social en las formas de una hermenéutica del sentido común que contrasta con la racionalización de la acción autónoma del sociólogo, especialmente si tenemos en cuenta que su acción puede volverse un instrumento de dominación. Hay que tener en cuenta, además, que el problema se presenta si se trata de ser consecuente en el uso de la hermenéutica con sentido explicativo y el uso, por otra parte, de la lógica, como metodología social, para explicar las propiedades de las teorías institucionales. Lo que nos remite a la dicotomía entre el sentido común y la ciencia, tal como desde A. Schutz es caracterizada, como se verá enseguida, lo que le lleva a plantear que cada uno de estos aspectos posee una racionalidad diferente que los gobierna, algo ya señalado por la *etnometodología*. En consecuencia, se presenta la necesidad de utilizar una metodología específica para cada caso, argumentando que en el mundo de vida hay un grado de abstracción menor y por lo tanto, se requiere de un esfuerzo reflexivo menor. En contraste, en la elaboración científica su sistemática complejidad obliga a un tratamiento más elaborado que sólo es accesible mediante las interpretaciones que el propio discurso científico produce.

En el primer caso se recurre a una hermenéutica que interpreta los significados que el sujeto otorga a su acción, en el segundo caso el investigador comprende la acción debido a que comparte el mundo de vida con el sujeto de estudio, en un movimiento empático muy similar al planteado por Dilthey. Este uso nos remite precisamente a la concepción historicista que asume la hermenéutica como método.

Considero que esa limitación ha sido compartida por varios investigadores de la corriente que también se conoce como *sociología de la cultura*, ya que los teóricos aquí presentados comparten el intento de sobreponerse a la dualidad kantiana S-O, pero esta se les reaparece en el momento que pretenden fundamentar su propuesta científicamente; sin embargo, no se trata de quedarse en las dualidades y asumir dobles hermenéuticas, sino en concebir que desde la comprensión de nuestro entorno social, en nuestro mundo de vida, contando con el horizonte a que nos circunscribe, incluyendo la historicidad, es posible esclarecernos nuestro devenir social. De esta manera asumo un proceso de racionalización, tal como lo planteaba Weber, pero a diferencia de él, con una expectativa optimista, ya que la normatividad ética no es un asunto del individuo ante el desencanto, sino una interrelación sustentada en la tolerancia.

El proceso comunicativo como explicación social.

El descubrimiento del carácter discursivo de la realidad, parece haber sido el elemento que ha hecho posible una transformación del análisis de la sociedad. Ya antes lo habían sugerido F. W. Hegel, F. Nietzsche y M. Heidegger, pero la actitud de racionalidad había dejado fuera estos discursos.

La versión última de la filosofía de orientación empírico-analítica en sentido amplio, ha intentado, una racionalización del giro pragmático de sus postulados a partir de L. Wittgenstein, en su segundo periodo²², y la filosofía analítica del lenguaje, J. Austin y P. Searle²³, pero ésta no ha logrado rebasar una actitud de descripción instrumentalizada de los usos correctos del lenguaje. Por otro lado, es claro que la preocupación por el orden del lenguaje ha sido paulatinamente rebasada por una preocupación más profunda, de acendrada

²²Véase para el caso de Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Crítica-UNAM. 1988, y para el caso de los límites de la filosofía analítica a Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*. Vol. II. Taurus. 1985, especialmente el apartado *Cientificismo o hermenéutica trascendental*...

²³ Filósofos de formación analítica, vertiente anglosajona de la filosofía, que desarrollaron un planteamiento sustentado en la reflexión sobre el carácter del lenguaje en su accionar cotidiano, su mayor contribución se ubica en la consideración sobre la necesidad de un marco de referencia para que se de la posibilidad de diálogo, y las implicaciones sociales que contiene, véase J. Austin. *Actos de habla*,

tradición hermenéutica, en torno a la relación que guarda el lenguaje con respecto a la constitución del orden del mundo. Como es posible observar, mientras que la perspectiva analítica enclaustra el problema en el ámbito de la correcta constitución del lenguaje, como un problema de descripción y análisis del discurso, la perspectiva hermenéutica lleva su preocupación más allá, trascendiendo hacia el plano de la *praxis*, al cuestionar el carácter discursivo de la realidad como un problema de comprensión.

La aportación más significativa de la revolución semiótica de la filosofía ha sido, sin duda, la de proporcionar un marco epistémico que permite demostrar que la interacción discursiva es la forma más accesible de eso que llamamos realidad y, en ese sentido, que el sujeto de conocimiento sólo puede ser concebido cuando se le reconstruye colectivamente, como elemento indispensable del acuerdo intersubjetivo, lo que le permite, en consecuencia una condición de ente comprensivo a la vez que constitutivo de la misma realidad. Así lo demuestra el fracaso de la pretensión de neutralidad y radical objetividad de la filosofía de orientación empírico-analítica que en su incapacidad para evadir el nivel pragmático de la dimensión discursiva, hace abortar su propia fundamentación epistemológica, dándole la forma de una ideología.

Desde una perspectiva hermenéutica J. Habermas construye su teoría de la acción comunicativa, teoría sociológica en donde también converge la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Su planteamiento parte del estudio de las condiciones contextuales en las que se desarrolla la racionalidad instrumental y descubre el carácter constitutivo del lenguaje en el orden del mundo, al hacer conciencia de su papel determinante como interacción socialmente coordinada (McCarthy, 1987, pp. 446 y ss.).

Para Habermas, el problema de la comunicación revela la importancia del entendimiento y de la argumentación en el acuerdo intersubjetivo. En cada fase de la relación dialógica, la validez de la comunicación depende de la capacidad de argumentación para fundamentarla. No obstante, los argumentos basados en la autoridad, en la tradición o en la violencia, quedan descartados al proponer un criterio de racionalidad que se basa en la hipótesis de un consenso

libre de coacción, que permita el entendimiento mutuo como presupuesto de validez de la competencia comunicativa²⁴.

A partir de esta concepción, Habermas rebate el criterio de verdad del cientificismo al trasladarlo desde la posibilidad de generar enunciados verdaderos hacia la capacidad de argumentación no-coactiva, con lo que resalta la fuerza racional del lenguaje frente a su concepción instrumental.

Por otra parte, al entender el entramado social como contexto de comunicación en términos de un *mundo de vida*, Habermas problematiza la concepción del sujeto de la ciencia al destacar su calidad de miembro del contexto en el que, como *lego*, se desarrolla. En este sentido, destaca el carácter pretéorico de la realidad, constituida intersubjetivamente mediante la función realizativa del acuerdo lingüístico, de manera que el científico, en su calidad de experto, sólo puede arribar al estudio de ésta como objeto científico, una vez que él mismo ha contribuido, en su calidad de miembro del *mundo de vida* a su constitución simbólica. Con esto, Habermas establece la vía para superar los dualismos generados al tratar este problema desde Husserl, pasando por Schutz, hasta Garfinkel y Giddens²⁵, en la medida que no se trata de considerar al mundo de vida como asunto subjetivo, en sentido individual, sino como el marco que posibilita el diálogo, la intersubjetividad portadora de socialización y de superación la noción kantiana S-O.

Habermas, en relación al diálogo con Kant, plantea que la separación entre razón pura y razón practica, que tan problemática le ha sido a la teoría sociológica, ha generado el complejo problema de considerar a la política como ajena a la moral, o al arte como distinto de la ciencia, entre muchos divorcios más. Frente a esa situación es el primer sociólogo que se propone estructurar un planteamiento que se sobreponga a esa división, estando además conciente de que ese dualismo se conecta con la forma como se ha conceptualizado a la razón.

²⁴ Esto es así porque Habermas, siguiendo a Marx, primeramente, y luego a los Frankfurtianos, plantea su propuesta como una forma de sobreponerse a los procesos de enajenación, entre los que destacan las estructuras simbólicas con el aspecto lingüístico y dialógico en primer término, de hecho uno de los puntos cruciales de su propuesta es la emancipación desenmascarando la dominación en su forma superestructural, véase Habermas, *J. Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols., op. cit.

²⁵ Habermas recupera la noción de Husserl, no obstante le da otra connotación porque la asume como permeada por el proceso dialógico, en ese sentido se remite al contexto de la sociedad, no desde la perspectiva de un "actor solitario" como la ve Schutz, o de un "sujeto vivencial", de acuerdo a Husserl, es decir, la considera como el punto de acceso a la socialización, véase Habermas, *J. op. cit.*

Por lo que parte de un trabajo profundo que pretende lograr una transformación del concepto de *racionalidad*.

En polémica con M. Weber, quién había planteado que nuestra época se caracteriza por el predominio de un proceso de *racionalidad con arreglo a fines*, Habermas considera que lo que debe hacerse es profundizar en el análisis sobre la racionalidad²⁶. Es decir, la separación kantiana entre *episteme* y *praxis*, se vuelve en Weber la separación en *esferas de valor*: moral-religión y ciencia, Habermas plantea unificarlas al indicar que existe un tipo de racionalidad que trasciende esas diferencias, se trata de la *razón comunicativa*. Esto es, toda acción comunicativa, todo diálogo en terminología gadameriana, explicita simultáneamente algo sobre el mundo objetivo: una pretensión de verdad; tiende un vínculo con el mundo social, es decir, plantea una pretensión de justicia social; y se vincula con un mundo subjetivo a partir de una pretensión de *autenticidad*²⁷. Habermas argumenta que todo uso pragmático del lenguaje contiene la suposición de un mundo común, el mundo de vida, y por tanto supone la posibilidad de un acuerdo universal. Ya que el lenguaje, en tanto acto de habla, conlleva un sentido moralizador, al mismo tiempo transmite eficacia, certeza y armonía, las cuales se miran como pragmática, lógica y ética que se articulan en unidad progresivamente.

Por otra parte, Habermas con ayuda del *interaccionismo simbólico*²⁸ de G.H. Mead supone una *interacción mediada simbólicamente* a partir de la cual, van construyéndose los significados formales-convencionales del lenguaje. Y con E. Durkheim²⁹ establece que existe una *conciencia colectiva* donde es posible identificar la raíz prelingüística de la acción comunicativa, que en tanto posee un carácter simbólico, puede ser aprehendida en la reconstrucción de la acción regida por normas.

Es la primera solución, en el terreno de la sociología, que se plantea al dilema kantiano con un sentido hermenéutico. El otorgar al lenguaje, como pragmática universal, la capacidad de

²⁶ Para ello recurre a E. Durkheim y H. G. Mead, considerando que poseen los elementos que permiten visualizar el problema de la racionalidad desde otro ángulo, véase Habermas, J. *ibid*, vol.1.

²⁷ La autenticidad se concibe como el momento de intersubjetividad que distingue a los copartícipes, en el nivel de interacción para marcar las diferencias que permiten la unidad.

²⁸ Es el planteamiento de H. G. Mead, quién también tuvo una influencia decisiva en Parsons, como lo indiqué previamente, consiste en indicar que a los hombres los caracteriza y distingue su capacidad de construir *significados*, por lo que se mueven en un mundo simbólico que se han venido construyendo y que modifican a través del tiempo, Habermas, J. *op. cit.* vol. 2 p.21.

²⁹ Particularmente tomando su obra Las formas elementales de la vida religiosa(1912) por haber hecho explícito que las normas sociales se basan en una autoridad moral de raíces religiosas.

unificar la racionalidad, significa un replanteamiento importante, que será crucial para ubicar el planteamiento de Gadamer.

En gran medida lo que comparten Habermas y Gadamer es la expectativa de redimensionar la racionalidad para otorgarle otro sentido a los procesos que son resultado de la racionalidad instrumental. El cambio de perspectiva, suponen con optimismo ambos, generará una transformación del sentido que se traduce en una transformación radical de la consciencia. En el siguiente capítulo se presenta la propuesta de Gadamer bajo el principio de la construcción de un nuevo sentido para la racionalidad.

CAPITULO III: La hermenéutica filosófica: un enfoque de la relación teoría-praxis.

El contexto de surgimiento de la hermenéutica filosófica.

La hermenéutica, en cuyos orígenes se había relacionado a los ámbitos teológicos, de correcta interpretación bíblica, y jurídico, de correcta aplicación legal, así como a la filología, en la búsqueda del sentido correcto de las palabras; a partir de Schleimacher logra articularse como una herramienta, un método que evite el malentendido, en el texto. Es con W. Dilthey que se perfila específicamente como un método para el estudio de la historia, y de ahí se proyecta como elemento de análisis peculiar para las denominadas ciencias del espíritu.

Este último aspecto se verá fortalecido cuando Weber da una forma acabada a su planteamiento, considerando que el comprender es el momento previo para la objetivación, vía metodología científica de los fenómenos sociales. ¹ De alguna forma se estipula una complementariedad entre estas dos formas de analizar la realidad social e incluso se considera que es con Weber con quien se alcanza la forma más acabada de inserción de la hermenéutica en este terreno, no obstante resulta insuficiente, especialmente por dejar sobre el tapete el problema del relativismo. ²

Desde otro ángulo, la interpretación del papel de la hermenéutica ha sido analizado de forma más amplia cuando se concibe como una manera de "situar a las ciencias sociales en el seno de la consciencia y autoconsciencia de la Era Moderna (...) la búsqueda de conocimiento de la historia presente, el presente histórico nuestra propia sociedad y nosotros mismos" (Heller, 1989, pp.52-53). Tal como A. Heller lo señala, anteriormente el tratar de comprender los aspectos cognitivos de la sociedad involucra, por las características del objeto de estudio, un conocimiento de la realidad social que ha sido sometida a análisis. Es en esta perspectiva en donde se han podido lograr avances más sustanciales, ya que manifiesta de forma evidente la imposibilidad de sustraerse a lo sometido a investigación. lo que es más, la inexistencia de un punto arquímédico en el cual situarse fuera para

¹ Este recorrido puede visualizarse más detenidamente en el trabajo de Bauman, Z. *Hermeneutics and social Science*. Columbia University Press. New York 1978, y ha sido determinado para caracterizar a la hermenéutica como una propuesta metodológica específica de las ciencias sociales por investigadores posteriores.

² Una revisión breve pero muy característica de esta posición puede verse en Olvers S, Margarita "Hermenéutica y Teoría Social", en *Sociológica*, 7, 20 sep-dic. 1992, especialmente p. 91 y ss.

observar la contemporaneidad. Todo intento de encontrar una posición de este tipo representa una falsa huida, que en última instancia se nos revierte ante la contundencia de lo real que se nos cuele por el más pequeño intersticio de los elaborados análisis objetivos, por lo tanto, resulta de mayor relevancia asumir este enfoque, en donde se posee pleno conocimiento de los límites en los que ha de moverse el proceso cognoscitivo de lo social. Es desde esta perspectiva que la contribución de H. G. Gadamer ha de situarse, especialmente por el hecho de que no existe en su propuesta una limitación a los aspectos internos del marco epistemológico de las C.S., sino que pretende situarse más allá concibiendo su hermenéutica filosófica en el sentido de una comprensión ontologizada, es decir, capaz de expresar el devenir del ser en tanto que *ser-en-el-mundo*.

Las reflexiones de Gadamer sobre hermenéutica filosófica pueden ser abordadas como una mediación entre temporalidad e historicidad. "En los hechos lo importante es reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido(Gadamer,1991,p.367). Dentro de este marco es que podemos considerar que los prejuicios tienen un triple carácter temporal: ellos nos son transmitidos a través de la tradición, también son constitutivos de lo que ahora somos(en cuanto somos en el proceso de *apropiación*) y, finalmente, son anticipatorios-siempre abiertos a futura prueba y transformación.

A través de esta idea Gadamer está colocando el fundamento para su propia versión de la tesis de que hay una "inextricable conexión de lo teórico y lo práctico" en toda comprensión e interpretación -que la comprensión hermenéutica conforma nuestra vida práctica (y no sólo una actividad desinteresada, teórica). Toda comprensión involucra no sólo interpretación, sino también aplicación. Gadamer reconoce que el papel intrínseco de la aplicación en toda comprensión representa "el redescubrimiento del problema fundamental hermenéutico"(Gadamer,1991,p.371).

Ese conjunto de hábitos que a fuerza de repetición adquieren para nosotros, en la colectividad, un carácter de naturalidad, como nuestro propio desarrollo fisiológico a través del tiempo. Como segundo aspecto, aunque no en orden de importancia, está la innegable fuerza de la historicidad, aspecto central de la reflexión gadameriana, ya que de una parte,

es utilizado para caracterizar esta hermenéutica en las C.S. en la historia y, de otro lado le permite situar el problema hermenéutico como constitutivo del devenir humano en general, en donde se involucran los aspectos de la ética y la política. Especialmente de la primera, intentando una revalorización de la propuesta aristotélica relativa a la filosofía de la *praxis*, a la luz de nuestras condiciones contemporáneas y como una crítica a los resultados obtenidos por una sobreestimación del método científico en nuestra vida, nuestras realciones y el vínculo con el entorno con el que nos desenvolvemos.

Desde una perspectiva sociológica conviene partir de las consideraciones que elabora Gadamer para plantear alternativas frente a la transformación de sentido de la sociología, para ello apela a la razón pero desde una dimensión que considera de mayor apertura, estructurada en torno a la idea de una *razón social*. Es este el punto en donde se insertan sus reflexiones sobre la *praxis*, que habremos de admitir, como un intento por recuperar la idea de racionalidad, en un estilo enriquecido con la inserción de los elementos de la ética.

Como lo afirma A. Heller la hermenéutica cuando se *aplica* a las ciencias sociales, no cuando se concibe como un método *en* las ciencias sociales, asume la forma de una aproximación a la hermenéutica de la sociedad, la cual intenta comprender la autoconciencia de nuestra época.(Heller, 1989,p.52). Es en la dimensión de una hermenéutica *de* las ciencias sociales, que se menciona aquí, en la que se pretende ubicar el planteamiento de H.G. Gadamer, ya que responde a un diagnóstico del cientificismo que se volvió determinante en la actualidad. Antes interesa aclarar el trasfondo que explica el sentido en que es pensado su aporte para poder caracterizarlo suscintamente después.

El tema común que une tanto al Romanticismo subjetivista como al Positivismo objetivista es la búsqueda por una realidad anterior y por debajo del mundo cultural a la cual éste pueda ser reducido. Para el romanticismo, esta realidad es el yo o el sujeto que se presenta a sí mismo como fuente autoevidente de significado, mientras que el positivismo ha enfatizado la prioridad epistemológica y ontológica de los modelos de inferencia deductiva (y en algunas ocasiones las explicaciones causales) sobre los significados frecuentemente tácitos que guían el discurso. Para la mayoría de los científicos sociales seguidores del paradigma esto ha significado una fascinación por el desarrollo de modelos reduccionistas y

por las técnicas cuantitativas, cuyos conceptos fundantes podrían ser pensados, de una manera o de otra, como firmemente basados en la autoevidencia lógica.

Desde la hermenéutica, en cambio, se ha intentado contribuir al debilitamiento de esta concepción, ya que esto es internamente consistente con sus posiciones que articulan sus ideas a través de la preocupación directa hacia su sociedad y su cultura, en su contexto histórico. En esto, han continuado la noción aristotélica de *razón* como un aspecto vital de la existencia humana, un medio hacia la conciencia y autorreflexión, pero completamente enclavada en las prácticas de la vida cotidiana.

De esta forma opera el *giro interpretativo* de la comprensión que re-enfoca su atención en las variedades concretas del significado cultural, en su particularidad y su textura compleja, pero sin caer en las trampas del historicismo o el relativismo cultural en sus formas clásicas. Para las ciencias humanas, tanto el objeto de investigación -la red del lenguaje, el símbolo y las instituciones que constituyen la significación- y los instrumentos para llevar a cabo la investigación, comparten inevitablemente el mismo contexto que es el mundo humano. La aproximación hermenéutica rechaza y supera la oposición cuasi rigurosa de objetividad y subjetividad ya que enfáticamente refuta el argumento de que uno puede, de alguna manera, reducir el complejo mundo de la significación a los productos de la autoconciencia en el sentido filosófico tradicional, al estilo de la *episteme* kantiana. Antes bien, la interpretación parte del postulado de que la red de significados que constituye la existencia humana lo hace a tal grado, que ésta no puede ser reducida significativamente a constituyentes previos como los actos de habla, relaciones diádicas (S-O) o a cualesquiera elementos predefinidos³. La intencionalidad y la empatía son considerados como dependientes de la existencia previa del mundo de significados compartidos, en el cual los sujetos del discurso humano se constituyen a sí mismos.

Charles Taylor, coincidiendo con Gadamer⁴, indica que las realidades básicas tanto para el observador como para el observado son las prácticas, acciones socialmente construidas, y

³El significado cultural, como intersubjetividad y fundamento irreductible de la comprensión, es el punto básico de todo proyecto interpretativo. Esta idea es fuertemente establecida por filósofos como P. Ricoeur y H.G. Gadamer. Véase Gadamer, H.G. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection" en Philosophical Hermeneutics. University of California Press. Berkeley. 1976. pp.18-43.

⁴ Se le inserta porque constituye una ilustración básica de las pretensiones gadamerianas al proponer superar el dualismo kantiano y los vicios de la racionalización totalizadora.

éstas no pueden ser identificadas en abstracción de los lenguajes que usamos para describirlas⁵. Estas prácticas básicas son intersubjetivas y conforman el nivel más general de significado compartido, son la base de la comunidad, del argumento y del discurso; en ese sentido, asumen esencialmente la forma de relaciones sociales, de acción mutua. Por lo tanto se ubican detrás de una subjetividad u objetividad. Taylor establece que el significado es para el sujeto en una situación, es acerca de algo y existe como parte de un campo, no hay elementos simples de significado. Esta perspectiva, a su vez descansa en un conjunto de presuposiciones acerca de la situación del hombre; para él la vida humana se caracteriza por estar en un sistema abierto, no puede apartarse de interferencias externas, ni ser estudiada en el vacío o en un ambiente científicamente controlado. Nuestra capacidad para comprender está arraigada en nuestras propias definiciones, en lo que somos. Somos animales que nos autodefinimos y autointerpretamos. Siempre estamos en un mundo cultural. No existe un exterior, cuando tratamos de comprender el mundo cultural, estamos tratando con interpretaciones e interpretaciones de interpretaciones.

Paul Ricoeur, coincidiendo con Gadamer, plantea, por su parte, que la acción social puede considerarse análoga al texto, en donde se involucra la reflexión sobre la lingüística, en este caso asumido como discurso escrito que es diferente del discurso hablado, posee un mayor nivel de concreción.⁶ Considerando que se logra poner la suficiente distancia como para alcanzar una auto-comprensión mediada por texto, con lo que se sobrepone a la conciencia inmediata del ego, la subjetividad.

El análisis de Ricoeur nos permite ya esbozar las líneas básicas a través de las cuales ha de considerarse el aporte de Gadamer para el análisis sociológico. En primer término el supuesto básico de que la realidad opera bajo un simbolismo, el devenir cultural en tanto que universo simbólico, que es la configuración de un ámbito ubicado preferentemente en

⁵Taylor realiza lo que se puede considerar una "lectura fuerte" de la posición interpretativa en su ensayo "Interpretation and the sciences of man" en Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers Cambridge University Press. Cambridge. 1985.pp.15-57.

⁶ El trabajo de P. Ricoeur se inició en la fenomenología y por el mismo proceso de indagación llegó a la hermenéutica en donde ha desarrollado una labor centrada fundamentalmente en el terreno interpretativo, para un seguimiento detallado de este proceso y la manera como llega a realizar la propuesta de considerar la acción social como texto véase. Ricoeur, P. Hermeneutics and the Human sciences Essay on language, action and interpretation. (Trad. John B. Thompson). Cambridge University Press., Cambridge. 1981, particularmente Parte I pp. 43-130 y cap. 8 pp. 197-221.

lo que se considera el mundo de las ideas y que se materializa, precisamente en las costumbres. Paul Ricoeur, reforzando ese argumento desde otro ángulo que coincide con la visión gadameriana, nos ofrece un bosquejo de lo que él denomina una "dialéctica de la conjetura y la validación", donde argumenta que un método de mediación y juicio entre interpretaciones en conflicto sería más como una versión transformada de la crítica del texto en las humanidades. Sin embargo, reconoce que en la actualidad tenemos un simple indicio de tal dialéctica. El discurso es acerca de algo diferente a sí mismo en un sentido absoluto⁷. Siendo el discurso acerca de algo, uno debe entender el *mundo* para interpretarlo. Al ser el discurso público y fijo, de una manera o de otra, es por esto liberado de las motivaciones y subjetividades de sus autores; éste está en el público, es intersubjetivo y por lo tanto abierto a la interpretación.

Ricoeur propone que el texto debe ser tratado como un todo, sólo entonces las partes pueden tener sentido. Por supuesto que uno debe empezar adivinando o aproximándose a lo que puede ser el todo. Esta conjetura inicial es altamente falible y está abierta al error y a reiniciarse, a la reinterpretación⁸, así concibe su modelo de una dialéctica de conjetura y validación. Lo que impulsa a esta posición no es el negar el papel del compromiso social, de la subjetividad y de la intención en la comprensión del fenómeno humano, sino clarificarlo y hacerlo accesible al discurso público; la comprensión está completamente mediada por los procedimientos que la preceden y la acompañan. La contraparte de esta apropiación personal no es algo que pueda sentirse, es el significado dinámico identificado anteriormente con la referencia al texto, esto es, el poder de descubrir el mundo.

En esta aproximación, comprender cualquier acción es análogo a la interpretación textual, esto significa que la inteligibilidad de cualquier acción requiere una referencia a un contexto mayor, a un mundo cultural. El objetivo no es descubrir universales o leyes sino explicar el contexto y el mundo. La ciencia social comprensiva se revela a sí misma como una respuesta a la crisis de las ciencias humanas, que es constructiva en el sentido

⁷Para conocer la argumentación sobre la dialéctica de la conjetura y la validación véase Ricoeur, P. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", en Rabinow-Sullivan(eds.)Interpretative Social Sciences: A reader. University of California Press. Berkeley. 1979. cap. 2.

⁸Aquí Ricoeur sigue un planteamiento similar al de Popper sobre las conjeturas y refutaciones, aunque la diferencia se percibe cuando se aprecia que Ricoeur pone mayor atención a la validación que a la falsabilidad, véase Ricoeur, P. "The Model..." op. cit. p.86.

profundo al establecer una conexión entre lo estudiado, los medios de la investigación y los fines que informan a los investigadores. Pero al mismo tiempo, ésta inicia un proceso de recuperación y reapropiación de la riqueza del significado encontrado en los contextos simbólicos de todas las áreas de la cultura. Conjuntamente con Ricoeur y con Taylor, Gadamer establece que la vida cultural está enclavada en y es una reflexión de la actividad práctica. La única posibilidad de llegar a entender la vida cultural fluye de esa vida. Por lo tanto, la teoría nunca puede reemplazar la existencia misma. "Así, es esencial que las ciencias éticas -mientras que estas puedan contribuir a la clarificación de los problemas de la conciencia ética- nunca ocupen el lugar que pertenece propiamente a la conciencia ética concreta...Un oyente debe ser suficientemente maduro para que no demande de la instrucción que él recibe más de lo que puede dar"(Gadamer,1979,p.137).

De otra parte, de acuerdo con Gadamer, detrás de la búsqueda del sujeto de la historia descansa el decurso completo de la metafísica occidental y, particularmente, el dogma incuestionable de la Ilustración de que la realidad es una totalidad racional a la cual la razón se aproxima; de hecho, Hegel planteó que la habilidad de la razón es el despliegue de la realidad a través de la historia. Habermas, para salvar los escollos en que esta posición había caído, se ha alejado de la noción hegeliana de que el significado de toda actividad humana se puede encontrar en relación a la maduración del sujeto histórico. Intenta refundamentar la unidad idealista del entendimiento teórico, las normas éticas y las prácticas sociales retornando a una posición semejante al trascendentalismo kantiano. De manera muy simplificada, esta posición, equivale a un retorno a la noción de naturaleza humana en la cual existen universales de la vida social, fundados en las propiedades formales explícitas del proceso de comunicación. Ahí Gadamer critica lo que él ve, en Habermas, como la fundamentación del significado en una lógica pura del lenguaje⁹. Habermas al hacer esto, mientras abandona a Hegel, continúa el reclamo racionalista de que el propósito y los fundamentos del entendimiento descansan en hacer los conceptos explícitos, claros y totalmente disponibles a la conciencia¹⁰.

⁹Como resultado del debate que se suscitó a raíz de las críticas de Habermas a la Hermenéutica Filosófica gadameriana, véase Gadamer, H.G. "On the Scope...", op.cit. pp.40-43.

¹⁰Con lo que se termina asumiendo la idea generada por la Ilustración acerca de la razón que se aproxima, véase Habermas, J. Legitimation Crisis. Bacon Press. Boston. 1975.

Crítica gadameriana al cientificismo.

La relación entre hermenéutica y ciencias sociales se ha visto determinada por la reacción frente al monismo metodológico. En primer lugar como una reivindicación de la peculiaridad metodológica que aquéllas ciencias pretenden en función a su particular objetivo de estudio los hombres en su hacer a través del tiempo. Para iniciar el análisis se asume la hermenéutica filosófica como medio para situar a la sociología, y demás ciencias sociales, como autociencia de nuestro tiempo.

Gadamer centrará su preocupación en las condiciones que han hecho hasta ahora posible la ciencia, partiendo de la idea de que en la modernidad aquélla devino algo nuevo a pesar de todos los vínculos con la ciencia antigua; esa novedad se encuentra situada en el diseño de lo que es el saber, no considerado como la acumulación de información que se atesora o prodiga según sea la circunstancia, sino por el contrario el conocimiento ahora tiene una misión claramente delimitada: nos transporta a lo práctico, al nivel de la *praxis*, en la medida que hace calculable, a través de la posibilidad de medir los efectos, la intervención en las condiciones iniciales, ello constituye la nueva divisa del saber. Esta instrumentación devendrá el factor real que direccionará los fundamentos del nivel epistemológico, es en ese sentido que el cambio es cualitativo (Gadamer, 1991:82-83).

En la realización de esa transformación de la ciencia, particularmente para las ciencias humanas, es donde se complejizó la situación, porque existe un aspecto que se volvió central en el desarrollo del planteamiento científico mismo, se trata de la resolución de las consideradas necesidades inmediatas. La ciencia posee una característica inherente insoslayable: es investigación, y como tal es ciencia de la experiencia nunca concluida que, paradójicamente, se enfrenta a la situación de que los hombres insisten en poseer un saber práctico para resolver los problemas de su momento. Frente a esa situación se vieron conducidos al sueño tecnológico y a la obsesión de la utopía emancipadora, preocupados por tratar de arrancar a la ciencia respuestas para su sociedad, o para nuestra sociedad aquí y ahora. No obstante, el resultado ha sido un número impresionante de prejuicios que nos rodean contemporáneamente, de alguna forma un sentimiento de frustración colectiva generalizada que nos agobia ineludiblemente. A este hecho, Gadamer considera que hay que asumirlo, mediante un proceso reflexivo, es decir hay que recurrir al valor de pensar, para obtener liberación, o al menos descarga de lo que nos hemos impuesto. Esta reflexividad nos la proporciona la misma ciencia, ya que ahora ella nos ilumina al mostrarnos que el mundo en que nos encontramos situados es un mundo de posibilidades limitadas, en donde un modelo en particular puede ser más valioso, el de la biología,

centrado en la noción de *autorregulación* del organismo. De alguna manera explicable desde la cibernética, ya ha de entenderse como algo más que la nueva técnica de posibilidad de la automatización: es un nuevo esquema del mundo y presenta a través de sus intuiciones de la humanidad la tarea de una reflexión crítica del poder hacer. En ese sentido constituye un verdadero cambio de conciencia, asumiendo que el mundo debe ser conocido de otra manera distinta a la que caracterizó la proyección ilustrada del saber como un mundo de posibilidades ilimitadas, en ello consiste el cambio sustancial y en ese sentido cualitativo de las posibilidades contemporáneas del conocer (Gadamer, 1991:87).

El mensaje de la ciencia moderna para el hombre es que el hombre debe saberse como alguien que debe cuidar el lugar de su acción y de su vida, considerar la viabilidad de las opciones que elige, si el camino es efectivamente transitable, la situación se complejiza porque no todos arribamos en las mismas condiciones y al mismo tiempo, sino de forma desigual y diferenciada en el tiempo. Para inmensas mayorías aún está vigente en la conciencia el *poder hacer*, que estimula sin importar el precio, por tanto la duda sobre la perfectibilidad técnica se ve seriamente obstaculizada, en la medida que la noción de límite se oculta tras las posibilidades cambiantes del entorno y de nosotros mismos; además pedir un cambio de conciencia resulta demasiado cuando ya no se vislumbra la posibilidad de disponer de mucho de él tampoco. En estas condiciones la petición kantiana sobre el uso de la razón puede enunciarse de una nueva manera: una llamada a nuestra razón social para despertar de nuestro sueño tecnológico.

Esa transformación implica, en primer lugar, cambiar desde la ciencia misma las formas de trabajo, los procedimientos, ya que hasta ahora se le ha pedido demasiado. La reducción metódica hace de ella misma un ente separado del resto de la sociedad, lo que conduce a una percepción engañosa de su función y desempeño, para lograr cierto nivel de integración se recurre a la manipulación de la opinión pública, fenómeno muy característico de las democracias masivas; no obstante en esto sí se abusa del poder de la ciencia.

En las ciencias sociales, por supuesto en la sociología, es muy evidente que hay una *precomprensión* que guía su planteamiento. Son sistemas sociales ya en curso, que mantiene a su vez en vigencia normas que proceden de la historia que son científicamente indemostrables. Representan no sólo el objeto sino también el marco de racionalización científico-empírica en cuyo interior se inserta el trabajo metodológico. Dentro de esas condiciones la investigación recibe generalmente sus problemas de alteraciones en el nexo funcional social vigente, como lo intentaron mostrar algunos teóricos clásicos tal es el caso de Durkheim, Weber o Parsons; o bien de la ilustración de una crítica ideológica que se opone a las relaciones de dominio establecidas. Es evidente que en este caso la

investigación científica conduce a un correspondiente dominio científico de los nexos parciales de la vida social que se pone en cuestión.

Por inseguras que sean las bases efectivas que podrán hacer posible un dominio racional de la vida social, a las ciencias sociales les sale al encuentro una especie de necesidad de fe que literalmente las arrastra y las lleva mucho más allá de sus propios límites. Desde ese ángulo la capacidad de dominio de los procesos sociales conduce necesariamente a una *consciencia* del ingeniero social, que quiere ser *científico* y sin embargo, no puede ocultarse nunca del todo su propio partido social, lo cual pone de relevancia que el recurso al método no puede ser la "vacuna" adecuada para protegerse del fenómeno intrínseco de ideologización que toda actividad humana posee correlativamente. Esto se evidencia en la función social de la sociología: por una parte, está la tendencia a extrapolar prematuramente los resultados de la investigación empírico-racional a situaciones complejas, esa incesante búsqueda de solucionar lo inmediato y que se nos aparece como conflictivo aquí y ahora, simplemente para poder acceder de algún modo a una actuación planeada científicamente; por otra parte, está el factor distorsionante de la presión de los intereses que ejercen sobre la ciencia los partidos sociales para influir a su favor en los procesos sociales.

Una filosofía de la ciencias que se comprenda a sí misma como teoría de la metodología científica, y no acepte ningún planteamiento que ella pueda caracterizar como sensato por su propio proceso de ensayo y error, no se hace consciente de que con esta caracterización ella misma se encuentra fuera de sí, afirma Gadamer, porque en todo caso debe otorgarse un punto de partida que sirva de referente y contraste, el no hacerlo la reduce a un círculo vicioso(Gadamer,1991: 645).

Para desmenuzar la idea hay que considerar que el diálogo filosófico con la filosofía de la ciencia no parece lograrse nunca del todo, dado que está fundado en la lógica de las cosas, que no convergen con una percepción cerrada del acaecer sino todo lo contrario. Puede darse el caso de que exista un acuerdo objetivo y en base a ella sólo exista una única "lógica de la investigación", pero no debe dejarse de lado que ésta no lo es del todo, ya que los puntos de vista selectivos que en cada caso ponen de relieve los planteamientos relevantes y los constituyen en tema de investigación no pueden obtenerse a su vez de la lógica de la investigación, es aquí donde no puede fundarse la ciencia en una lógica interna, respetando sus criterios, tiene que remitirse al mundo extra-científico.

Lo notable, en este punto, es que la filosofía de la ciencia, por amor a la racionalidad -para decirlo de alguna manera-, se entrega un completo irracionalismo y considera ilegítima la tematización de los puntos de vista de la práctica del conocimiento por la reflexión filosófica, aún más, a la filosofía que lo hace llega incluso a echarle en cara que con sus

afirmaciones se está inmunizando contra la experiencia, contra el sano sentido común y en general contra toda la experiencia de la vida.

Para remitirnos a la primera cuestión hay que hacer referencia a que es una tensión fuerte dado el sentido *tradicional* que ha envuelto a los conceptos de *verdad* y *método*, a decir verdad, no tanto la metodología de la ciencia sino su auto-consciencia reflexiva. Como el mismo Gadamer pone de relevancia, es un ingenuo malentendido temer que la reflexión hermenéutica sea considerada como una desviación de la objetividad científica¹¹. En realidad, no se dan cuenta que la reflexión sobre la *praxis* no es técnica, no se encuentra situada dentro de la "lógica de la investigación" como sí lo está el concepto de *objetividad*, de lo que se trata es del procedimiento de las ciencias mismas y de la restricción de la *objetividad* que se observa en ellas; por el contrario, si se es capaz de reconocer el sentido productivo de estas restricciones se está frente a una regla de honestidad científica, por tanto, la acusación de que al hacer esto consciente se permite que la ciencia proceda acrítica y subjetivamente parece excesivo.

No debería olvidarse que la lógica teórica, igual que la filosofía de la ciencia, están más bien para satisfacer una necesidad filosófica de justificación, y, en consecuencia, frente a la *praxis* científica son secundarias, no determinan la manera en que se procede para hacer ciencia, interpretan el hecho de la ciencia. No obstante, frente a este planteamiento se hace una breve acotación, para el propósito de esta investigación precisamente lo que se pretende es deducir desde su percepción de lo que se ha dejado de lado en la "lógica de la investigación", el ámbito de las pre-definiciones, elementos para integrarlos a esa "lógica", de tal manera que se enriquezca la posibilidad de aprehender la vida social, quizá en esa implicación estaban pensando sus críticos cuando lanzaron el cuestionamiento.

Lo que, sin embargo, es importante aclarar es que Gadamer nunca puso en cuestión la vigencia inmanente de la metodología crítica de la ciencia (Gadamer, 1991:647). Pero eso no permite ni al racionalista crítico más extremado negar que a la aplicación de la metodología científica le preceden una serie de factores determinantes que tienen que ver con la relevancia de su selección de los temas y de sus planteamientos¹².

¹¹Tal y como lo consideran Habermas y Apel, así como la racionalidad crítica en general, dado que se pierde de vista la situación en que la propuesta toma cuerpo como se pondrá de relevancia más adelante, esto de alguna manera constituye una reacción de Gadamer frente al duro cuestionamiento con que fue recibido su planteamiento, por ello es pertinente considerar la idea a la luz de ese contexto, para ampliar información véase Gadamer, op. cit. pp. 646-649.

¹²Como ha sido posible apreciar en la descripción de los planteamientos de los sociólogos clásicos, este aspecto es el factor fundamental para explicar el conjunto de preocupaciones y la teorización que se genera como resultado en la búsqueda de respuestas a esas interrogantes, es una constante en las ciencias sociales, véase capítulos I, II y III infra.

Gadamer considera que el problema de fondo se encuentra en la confusión generada por la degradación del concepto de *praxis*, a raíz del desarrollo de la ciencia instrumental moderna; este concepto se ha visto despojado de su legitimidad, en el sentido de que la ciencia ya no conoce otra *praxis* que la aplicación de la ciencia, la tecnología. Esa visión reductivista del término la ha conducido a no tener que dar cuenta de su justificación, en la medida que el concepto de la *técnica* ha desplazado al de *praxis*, la competencia del experto ha desplazado a la razón política. Por lo tanto, no es sólo el papel de la hermenéutica el que está en cuestión, sino toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia (Gadamer, 1991:647).

Realizando una revisión de las características internas de la filosofía de la ciencia nos encontramos con que precisamente en este parámetro se sitúa su fuente de conflicto, ya que el tratar de ver los problemas desde la ciencia misma nos conduce al círculo vicioso. En vez de ello podemos considerar una propuesta de mayor envergadura que involucre la misma historia de la ciencia, su contexto y sus tradiciones.

Es preciso partir de la configuración que la presenta ahora a nuestros ojos como algo incuestionable para dar cuenta de la fuente problemática. Quizá, mencionar en este momento a Descartes resulte descontextuado pero es el inicio de la era de los grandes sistemas filosóficos, los cuales, tomados juntos, han tenido como su función principal integrar lo que es incompatible, buscando conjuntar dentro de la totalidad de la experiencia del mundo la producción científica cuando ella se vuelve cada vez más fragmentaria, dada la particularidad de la investigación científica¹³. Con ello se encuentra el problema de un acceso a-crítico al sujeto de estudio, dado que ahora podemos percibir que la dimensión meta-científica o filosófica se sitúa en un plano de exterioridad artificial, no justificable desde el momento mismo que para la producción científica es necesario poseer supuestos, para delimitar lo válido precisamente. En todo caso la independencia de la ciencia respecto a la filosofía se sitúa en otro plano, ya que significa al mismo tiempo su irresponsabilidad -no en el sentido moral del término- sino en el sentido de la carencia e incapacidad de alguna necesidad percibida para dar cuenta de lo que significa en sí misma dentro de la totalidad de la existencia humana, o en lo particular, en su aplicación a la naturaleza y la sociedad. Gadamer considera que este último aspecto no tiene porque ser la función básica de una

¹³En este punto la cuestión de la especialización fue un hecho inevitable como parte de la búsqueda de problemáticas más concretas, sin embargo, la idea de totalidad se quiso sostener a cualquier precio y no se podía concebir que la división fuera un argumento sustancial para cambiar esa percepción de la ciencia, es desde esa perspectiva que Gadamer considera que devino un aspecto conflictivo, ya que había que agregarle nuevas condiciones para mantener cierto grado de cohesión interna, lo cual sólo complicaba la percepción de la ciencia o su intento de análisis como lo demostró el neopositivismo, véase Gadamer, H-G. Reason in the Age of Science. Cambridge MIT PRESS. 1981, particularmente pp. 156-157.

filosofía de la ciencia, sino que en todo caso en esta última ha sido posible percibir históricamente la idea de auto-justificación, la cual compele a ir más allá de sí misma(Gadamer,1981:162).

Desde ese ángulo el hecho de que la fenomenología, en contraste con otras formas de neokantismo, se comprometiera a elucidar conceptos constitutivos de la experiencia natural del mundo que anteceden a la metodología científica, constituyó una peculiaridad sorprendente. La reciente creación del término *Lebenswelt*(mundo de vida)¹⁴, constituye una clara expresión de esto, sin embargo, a pesar de su posibilidad de aporte dentro de este ámbito la fenomenología se veía en problemas en la forma como planteó sus soluciones. En primer término, a juicio de Gadamer, existe una aporía conectada con el carácter auto-referencial de la fenomenología como la ciencia de la conciencia pura y especialmente, en segundo lugar, se da una aporía conectada con la auto-constitución de la temporalidad, en la cual la autoconciencia trascendental del ego se enreda en sí misma, con lo que llevó al proyecto total a su derrumbamiento(Gadamer,1981:162).

En última instancia, frente a este problema se adviene la situación de que en la actualidad es la ciencia, y no la metafísica, de la que se abusó dogmáticamente. Es el mérito del criticismo del Círculo de Viena el haber realizado la justificación del conocimiento, en el sentido de una certeza más allá de toda duda, lo cual se constituyó en una tarea imposible. Dado que la certeza cognitiva es lograda menos en virtud de una serie acumulativa de confirmaciones que por la ausencia continua de contra-instancias que podrían sumar falsaciones.

En realidad, esto fue un agudizamiento coherente de la lógica de confirmación que condujo al planteamiento de Karl Popper relativo a la búsqueda de falsaciones, en lugar de la verificabilidad, para otorgar status de condición lógica a las proposiciones científicas¹⁵.

De otra parte, la teoría de la revolución en la ciencia de T.S. Kuhn acertadamente critica la falsa estilización lineal probablemente conectada con el progreso de la ciencia. Esto muestra la discontinuidad efectuada por el dominio de las estructuras paradigmáticas básicas en un tiempo definido. El área de la totalidad problemática que da relevancia a la

¹⁴El concepto que como ya he indicado es central para la perspectiva hermenéutica, desde Scutz, pasando por Habermas hasta el propio Gadamer véase Husserl, E. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. op. cit.

¹⁵ K. Popper es un reconocido filósofo de la ciencia que asumiendo algunos principios básicos del neopositivismo, como los criterios de demarcación científica, logró estructurar una propuesta crítica frente a la posición dominante con un alcance amplio de aceptación, aunque también de polémica, ya que se sustenta en la fortaleza de las proposiciones para demostrar su validez siempre que sean sometidas a contrastación refutable, finalmente, dado que los supuestos básicos permanecen intactos, también esta propuesta arrastra algunos problemas comunes, tal es el caso de la necesidad de demostrar su validez permanentemente, véase Popper, K. La lógica de la investigación científica.

cuestión depende precisamente de esa discontinuidad, en ello reside la posibilidad de darle una dimensión interpretativa, por ende, hermenéutica. En la medida que el ideal nominalista dominante estableció una completa correspondencia entre el signo lingüístico y el línea referente condujo al derrumbe de la idea de un fundamento último dentro de esta de investigación.

Particularmente la auto-crítica de Wittgenstein y su concepción de *juego lingüístico* abrió un modo completamente distinto de aproximación¹⁶. De esta forma el lenguaje científico unívoco fue reemplazado por la relación primordial práctica de todo hablante, con esto, al menos en principio, en consecuencia, la primacía del lenguaje teórico en enunciados fue restringido, con lo que se acaba reconociendo que es un principio hermenéutico: la forma de una expresión, discurso o texto depende, para su comprensión, del contexto particular en que se origina. En otras palabras, si ha de ser comprendido correctamente, uno tiene que comprender su contexto.

Finalmente, la teoría de ensayo y error en que trabajó Popper no está del todo confinada a la lógica especializada de la investigación, esto permite planear una noción de racionalidad lógica cuyo alcance va más allá del campo de la investigación científica y describe las estructuras básicas de toda racionalidad, incluyendo a la racionalidad práctica, que había sido marginada intencionalmente.

En todo caso, la racionalidad no ha de ser únicamente entendida en términos de la racionalidad de significado con respecto a un propósito pre-definido (un fin u objetivo). Sino que debe considerarse como un elemento necesario para delinear nuestra actitud teleológica, si es que en algún sentido suponemos que existe, es el ambiente para pre-definir el rumbo de nuestros actos, por consecuencia, constituye la base de la totalidad de construcciones de las directrices propositivas comunes de nuestra existencia social, de la vida social, que sostienen; a ello es lo que consideramos la *racionalidad práctica*, la cual se ve confirmada en su apropiación crítica de las normas de comportamiento social que nos determinan. Desde esa perspectiva, la racionalidad práctica hace uso de las posibilidades manipulatorias con respecto al mundo de significados que tienen lugar en nuestra disposición de la ciencia, por lo tanto, nos ofrece un mundo de posibilidades del que la ciencia se había privado anteriormente por marginar esta dimensión de la racionalidad.

¹⁶Ya que Wittgenstein había realizado un análisis profundo de los fundamentos del neopositivismo logra poner distancia de él al llevar sus argumentos hasta las últimas consecuencias a través del lenguaje y los problemas adyacentes cuando es objeto de estudio, esto en la medida que la corriente mencionada centraba sus planteamientos en la necesidad de considerar un lenguaje unificado para el conjunto de las disciplinas científicas y el bagaje que poseen, pero precisamente es el punto que constituye su diversificación y, especialmente, desde su uso en la labor científica, que no está tan desligada de la vida cotidiana, véase Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*. Crítica-UNAM. México. 1989.

Aquí reside el fundamento del planteamiento gadameriano para enriquecer el trabajo científico, sobreponiéndose a lo que considera una perspectiva reductivista centrada en la teoría y las limitaciones metódicas de la ciencia.

Asumiendo esa preocupación, Gadamer encuentra que ya sea en el análisis lingüístico o en la descripción de la racionalidad lógica, ambos están sujetos al ideal de ciencia con el que se ha trabajado hasta hoy. Esto significa que los dos se han erigido como medios y andamiaje instrumental para el progreso del conocimiento, lo cual podría asumirse como un límite para la auto-comprensión y justificación de la investigación científica, pero en lugar de ello, a través de la comprensión es posible considerar que constituyen un elemento heurístico para considerar a la ciencia.

Ya que a través del nivel lingüístico es posible visualizar el proceso y contenido de la labor científica, retomando la dimensión de acuerdo que siempre viene implícita como punto de construcción de un mundo común, en el cual hablamos un lenguaje comprensible con otro, dialogamos. Esta es la explicitación de la constitución lingüística de nuestra vida humana, la cual nunca puede ser reemplazada o reprimida por alguna técnica informativa.

Así se nos muestra, en las ciencias mismas, una dimensión hermenéutica como un apoyo apropiado y un factor fundamental; en las ciencias naturales dentro del ámbito de los paradigmas y la relevancia de una estructura de indagación, en las ciencias sociales se debería adoptar una estructura similar como auto-transformación de la ingeniería social dentro de cada uno de los participantes de esas propuestas.

Gadamer sintetiza esta idea señalando que: "esto es lo que debimos de haber aprendido desde el violento pensamiento de Heidegger de reflexionar al *ser* como *tiempo* y de la oposición de la *hermenéutica de la facticidad* al idealismo de una comprensión completa de una tradición significativa: que la *tradición* dentro de la cual estamos y toda tradición pasada que recreamos o nos apropiamos ofrece, menos un campo objetivo para el dominio científico de un sujeto de estudio o para la ampliación de nuestra capacidad por conocer lo desconocido, que alguna mediación de nosotros mismos con nuestras posibilidades reales con que contamos, con lo que puede ser y es capaz de sucedernos y favorecernos. Precisamente así de pequeño es el carácter científico accesible en las ciencias naturales o sociales, sustentado como se encuentra por el hecho de que la teoría de la ciencia que las sigue es consciente de sus limitaciones.

De esta forma la cuestión metódica ocupa un lugar entre el conjunto de los elementos que en suma constituyen el hacer de la ciencia, como otra actividad humana entre la totalidad de los haceres que nos persiguen cotidianamente, es justamente la intención de esta redimensión del reflexionar desde una perspectiva meta-científica.

Como es posible observar, desde lo anteriormente señalado, la hermenéutica resulta relevante para la filosofía de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de investigación, sino que la preceden desde el ámbito de las pre-definiciones. Para el caso de las ciencias sociales esto toma mayor importancia, dado que sus disciplinas tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce.

De esta forma se vuelve evidente que la hermenéutica puede ser usada para criticar las tendencias positivistas en las ciencias sociales, abrirlas a una forma más penetrante de comprensión y establecer marcos para pensar alternativas de análisis de social que superen los escollos de la teoría actual. Quizá la dirección que impuso esta vertiente, en tanto aproximación comprensiva, sea el reconocimiento de que diferentes tradiciones o formas de vida pueden ser inconmensurables, sin embargo, hay posibilidades de compararlas racionalmente, gracias a una conciencia de la conexión íntima entre comprensión e interpretación; considerando el papel esencial del juicio práctico al hacer tales comparaciones. Con ello, se puede crear un diálogo a través del cual podemos comprender profunda y más críticamente nuestras propias formas de vida y lo mismo nuestros prejuicios encubiertos. Con lo que logramos la apertura de la experiencia, el lenguaje y la comprensión. Este aporte será esclarecido al recorrer los conceptos con los que se conforma el proyecto gadameriano en lo que él denominó la hermenéutica filosófica.

El principio epistemológico gadameriano: el diálogo.

Para el final del siglo XX nuestro proyecto cultural requiere de una comprensión que ni se abandone acríticamente a las particularidades del romanticismo, ni equivoque la expansión de estructuras tecnológicas como camino corto hacia una nueva cultura universal. H.G. Gadamer realizando un análisis de las condiciones que condujeron al cientificismo se dispone a realizar su aporte a la filosofía interpretativa ontologizando la noción de comprensión y presentando un cuerpo conceptual, a través del cual intenta realizar un rescate de la filosofía práctica. Para ello, plantea que la torpeza del *sueño tecnológico* y la *obsesión de la utopía emancipadora* representan los *prejuicios* de nuestro tiempo. El sobreponernos a ellos requiere volver a la divisa kantiana de la Ilustración: *Ten el valor de hacer uso de la razón*, sólo que ahora de una nueva forma, como llamada a nuestra razón

social para despertar de nuestro sueño tecnológico¹⁷. Para lograrlo Gadamer propone que en las ciencias humanas se considere como esencial la relación precedente al objeto, ya que en este ámbito se unen el ideal de conocimiento objetivo y el ideal de participación, este último en tanto que modelo del diálogo, que constituye una significación estructurante clarificadora para esta forma de participación.

La sociedad humana consigue comprensión para todos los fines afirmativos y encuentra los medios adecuados para ellos a través de la universalidad práctica que reside en el concepto de racionalidad, pues ella le otorga la instancia de responsabilidad, en ello radica el saber de la *praxis*. Esto es importante ya que a través de esta idea puede describirse la relación *hermenéutica* entre hecho y teoría, de lo que se sigue que el problema hermenéutico se presenta en los ámbitos del saber del hombre, y especialmente verdadero del saber del hombre sobre sí mismo.¹⁸

La cuestión sólo alcanza un nivel peculiar cada vez que las premisas del conocimiento lingüístico precientífico, como lo concibe Gadamer, se introducen en el conocimiento. De hecho, la formulación lingüística, para cualesquiera de los casos, hace visible por sí misma, en la manera de significar, cierta constelación objetiva. Dado que posee el presupuesto de acuerdo originario, lo que conduce al consenso en la interpretación básico para objetivar lo analizado. En este aspecto debe quedar claro que la tarea de la hermenéutica no puede plantarse como si la comprensión y la interpretación tuvieran que superar cualquier clase de malentendido¹⁹. En todo caso, el consenso lingüístico por referencia a las *cosas*, en todo lo que puede discutirse con algún sentido, posee muchas cosas que permanecen indiscutidas, lo que no necesariamente significa que implica una tendencia conservadora, es sólo cuestión de temporalidad; ya que en un primer momento algo que se supone como base, es

¹⁷El diagnóstico de nuestro tiempo en gran medida se orientó a la crítica de los resultados de la Ilustración, tal y como puede apreciarse en su trabajo ensayístico, véase Gadamer, H.G. "La ciencia como instrumento de la Ilustración", en Gadamer, H.G. Elogio de la teoría. Discursos y artículos. col. Ideas 25, Península. Barcelona. 1993. pp. 86-89.

¹⁸La forma como indica el aporte de la praxis se vincula con las carencias que observa en la concepción científicista de las ciencias sociales, véase Gadamer, H.G. "Del ideal de la filosofía práctica", en Gadamer. Elogio de la teoría... op. cit. pp. 60-66.

¹⁹En este caso la aclaración es pertinente porque Gadamer fue cuestionado en el sentido de que el presupuesto de "acuerdo" legitima un prejuicio social en favor de las condiciones vigentes, lo que lo coloca en la situación de ser tildado de "conservador", algo de lo que constantemente está poniendo distancia, pero, por otra parte, aquí importa destacarlo porque precisamente todas las implicaciones pudieran arrastrarse cuando ya se le integre al proceso de investigación, tal como se pretende en esta investigación, la cuestión importa a Gadamer en su debate con Habermas, dado que se muestra escéptico respecto a las posibilidades de un "diálogo libre de coerción" que defiende este último, véase Gadamer, op. cit. pp. 652-660.

indiscutido, posteriormente como consecuencia de la propia dinámica del consenso, esa parte necesariamente se ve sometida a cuestionamiento y ha de ser modificada, quizá resulte una verdad de perogrullo pero nada es estático, mucho menos el lenguaje, o los presupuestos que lo hacen posible.

En todo caso, lo que debe quedar claro es que lo que distingue a la *praxis* hermenéutica es el hecho de que en ella contribuye siempre a determinar la consciencia del que comprende algún factor histórico. Aún asumiendo el precepto weberiano de que se debe poner distancia respecto a las propias opiniones, la denominada relación con los valores, para poder comprender, pero el que quiere comprender no necesita afirmar lo que está comprendiendo, en ese sentido la experiencia hermenéutica enseña que este esfuerzo sólo resulta operante dentro de ciertos límites, dado que el objeto obliga a quien lo comprende a poner en juego también sus propios prejuicios. Gadamer defiende que la experiencia hermenéutica llega tan lejos como llegue la disposición del diálogo entre los seres racionales, es decir, hasta donde estén dispuestos a desarrollar el ámbito de los argumentos convincentes, los cuales son el campo de la *praxis*, y en general, de la humanidad. Para la intención de este trabajo se considera que dicha experiencia se ve delimitada por los propios parámetros en que se mueve el discurso científico, con los límites que el consenso de los investigadores establezcan, quizá la mecánica resulte en este caso más perceptible, ya que es un área plenamente delimitada, cuyas fronteras, aunque no estáticas, si poseen un grado de definición bastante nítido. Por lo que, aunque se interne en la irracionalidad de los seres participantes, o porque se interna en ese ámbito, produce las posibilidades de ampliar su campo de acción, o de transformar lo que se había considerado válido hasta ese momento. Es decir, si el diálogo generado bajo el común denominador del dominio de alguna disciplina trasciende los límites de lo aceptable en ella, el grado de convencimiento avalará los resultados que genere, aunque en principio puedan parecer irracionales, o incongruentes con sus principios básicos.

En realidad, la experiencia hermenéutica nos muestra que allí donde determinados puntos son discutibles ha de procederse mediante una reflexión racional, tal y como siempre la ciencia lo ha estipulado. El que el arte de hablar se dirija también a los afectos, no quiere decir que con ello quede fuera de lo razonable, en todo caso se subestiman las posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social. Precisamente en este punto es donde se puede insertar otra forma de realizar análisis sociológico, ya que al integrar metódicamente la dimensión hasta ahora considerada pre-definitoria, es posible integrar como un sujeto de estudio la importancia de ese componente para explicar las características del devenir social en tanto que totalidad, en última instancia clarificar lo que puede considerarse desde esta óptica la *praxis social*.

Siguiendo el argumento puede establecerse que cualquier *praxis social* sería impensable sin la función discursiva, retórica la denomina Gadamer. Quien vea en la discursividad, un simple procedimiento comunicativo, o incluso un mero instrumento de manipulación social, no la considera más que en un sentido muy restringido; no hay que olvidar que se trata de un aspecto esencial de todo comportamiento razonable, el hecho de verse inmerso en él es lo que le otorga racionalidad. Por lo tanto, se debe tener presente que en la institucionalización de la formación de la opinión pública no se agota el ámbito de la argumentación racional y de la reflexión crítica que domina a la *praxis social*, sino por el contrario, el margen que queda constituye una fuente esencial para analizarla; y dentro de ese margen está situado como aspecto amplio el consenso lingüístico que posibilita el diálogo y todas las consecuencias de las que Gadamer da cuenta detalladamente en su planteamiento, para nuestro interés el punto de partida de los procedimientos para el análisis científico y, en la particular propuesta de un análisis sociológico que haya integrado ese aspecto, la problematización que fundamenta las posibles explicaciones de los procesos de socialización.

Se ha de tener presente que la reflexión hermenéutica hace conscientes también los objetivos, y no precisamente en el sentido de un conocimiento y fijación de objetivos previos, supremos ya impuestos, a los que se limitaría a seguir la reflexión sobre lo idóneo de los medios, en donde se nos cuele la tentación de seguir el procedimiento de la razón técnica, centrada en la posición de atender sólo a la elección de medios y dar por decididas todas las cuestiones referentes a los objetivos mismos. Gadamer realiza aquí un aporte, siguiendo muy de cerca a Kant, que se sostiene en la idea de que toda *praxis* humana posee algo que ya está decidido de antemano, en este caso tanto el individuo como la sociedad están orientados hacia la *felicidad*²⁰, entendiéndola como ese ideal de la imaginación que carece de toda determinación vinculante (Gadamer, 1991: 662). Con ello Gadamer intenta dejar claro que lejos de presuponer simplemente la ordenación dada de la vida social y de realizar en este marco previo la configuración de nuestras reflexiones prácticas al elegir, en cada decisión que tomamos nos encontramos más bien sometidos a un tipo peculiar de coherencia o consecuencia. Con lo que nos vemos llevados a mantener la racionalidad que esa dirección nos inculca.

²⁰Considero pertinente insertar la opinión de que no coincido con este presupuesto que Gadamer plantea siguiendo a Kant, considero que si bien es cierto existen puntos de decisión pre-fijados (o ya decididos) ellos se imponen en base al contexto cultural que forma parte de una sociedad dada; por lo tanto no pueden estipularse genéricamente, en forma estandarizada, aún en el caso de que se compartan supuestos básicos, como es el caso de las sociedades subsumidas a la denominada "cultura occidental", evidentemente esta es una hipótesis que sale del marco en que se ha delimitado la investigación por ello no se aborda explícitamente en ninguna parte de este desarrollo.

El cómo se concibe esa integración se pretende ilustrar a continuación partiendo de que la lingüística significa totalidad, el oír es lo que recibe el lenguaje y en consecuencia todo, no sólo lo visible.

Es fundamental considerar que para enriquecer la perspectiva metódica ha de tenerse en cuenta que el problema se ha visto agudizado por la pretensión de acotamiento, para facilitar el control, de las condiciones en que se produce ciencia. Lo que nos permite retomar la contribución gadameriana es precisamente que ha explicitado las características de ese ámbito previo en la estructura del consenso lingüístico, en la *conversación*, y la ha caracterizado como la diléctica de la pregunta y la respuesta, el diálogo, como es conocido comunmente. Para llevar esto al terreno de la sociología podemos considerar que las preguntas planteadas por una explicación social en su interpretación sólo pueden comprenderse, a su vez, cuando dicha explicación es entendida como respuesta a una pregunta, la cual es formulada por los intereses que su entorno le sugiere al investigador social, los prejuicios que su origen social le otorgaron; en fin el contexto determina lo que ha de ser susceptible de ser tematizado científicamente, en ello la clarificación de este aspecto no sólo permite enriquecer alguna teoría de la ciencia, sino que da cuenta precisamente del fundamento que hace posible toda *praxis social*, lo cual es considerado por mí como el sujeto de estudio de la sociología. En última instancia otorga explicaciones de los procesos que hacen posible la socialización, pero en la medida que pueden adentrarse en la manera como fueron constituyéndose a través del tiempo, históricamente, ya que el remitirse al ámbito precedente es explicitar lo heredado, que siempre, en todo proceso social, es el punto de partida. En este punto es innegable el indicar que se está considerando el punto planteado por Weber y Marx, desde sus respectivas perspectivas, sobre construir la teorización partiendo, como cimiento, de la historicidad del devenir humano.

Precisamente el integrar las pre-definiciones dentro de los aspectos procedimentales del hacer ciencia social, en el ámbito metódico, significa tomar como punto de partida para las explicaciones sociológicas los aportes de la historia, cuyos resultados han proliferado contemporáneamente. Quizá resulte reiterativo, pero la propuesta es enriquecer a la metodología sociológica integrando el nivel historicidad, con los aportes procedimentales que su sistematización científica ya posee. Esta ampliación supone aclarar como se interpretan dichos aportes. En ese punto, siguiendo la argumentación que se ha sugerido, se considera que la aclaración de las estructuras del consenso lingüístico remite precisamente a la revisión de cómo ha sido posible que esten constituidas de la forma como las percibimos ahora, la dilucidación de estos aspectos esclarece los procesos subyacentes de la socialización, así como algunos de los aspectos que permitirían llevar hacia la explicación de la pluralidad de mecanismos que diferencian la *praxis social*.

CAPITULO IV: **Hacia una alternativa en sociología.**

El Bildung: herramienta del análisis social como narrativa.

En otro ángulo de la argumentación Gadamer sostiene que es problemático pretender vincular el carácter dialéctico de toda reflexión, su referencia a lo dado, con el ideal de una ilustración total, y en una crítica a G. Vico indica que el concepto de sentido de la filosofía idealista de la identidad ha sido aquí funesto, dado que suprime precisamente toda posibilidad de que aún no se configura, se cierra con lo existente y priva de dar cuenta de la innovación(Gadamer,1991:665). Particularmente le preocupa que ha reducido la competencia hermenéutica a la llamada *tradición cultural*, que como Vico ya lo había enunciado sólo considera comprensible para los hombres lo que haya sido hecho por estos, en un nivel de cierto antropocentrismo.

De ello considera Gadamer, como tesis central, que el retorno a la tradición de la filosofía práctica puede ayudarnos a protegernos de este modo contra la autocomprensión del moderno concepto de ciencia, pero no se agota ahí. Recuperando el concepto de juego, se puede considerar que el juego recíproco de acontecer y comprender, además los *juegos lingüísticos* de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica, nos permiten ampliar el campo de acción para sobreponernos a una concepción reductivista de la ciencia, y en ese sentido instrumental como la consideró el racionalismo crítico, con lo que las posibilidades de aprehender a los sujetos que se estudian mutuamente se potencia considerablemente(Gadamer,1991:648).

Desde esa posición lo que es posible visualizar es que la experiencia hermenéutica nos plantea un problema filosófico: descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto *técnico* de la ciencia y lograr el reconocimiento teórico de la experiencia hermenéutica(Gadamer,1991:648-649), al menos ese es el objetivo explícito de Gadamer. Pero, en el caso de esta investigación, la idea es integrar ese aspecto precedente de las pre-definiciones, o contexto de descubrimiento como diría Popper, a la misma "lógica de investigación", lo cual sitúa a nuestra problemática en un estado difícil, ya que no es lo que pretende Gadamer, y más bien en el debate en que se vio involucrado con Habermas y Apel, se mantiene en la delimitación de que su preocupación es filosófica y no científica y, aún menos, metodológica. En consecuencia, retomar este aspecto requiere de una redimensión de la cuestión científica en general, más allá de lo indicado por el propio Gadamer y, aún más, situándose de alguna manera en contrasentido a esa perspectiva.

De hecho lo que Gadamer llama la autocomprensión técnica de la ciencia moderna lo considera un obstáculo para el desarrollo de la dimensión hermenéutica, y desde aquí se

considera que también la tarea científica que hay en ella, como se intentará indicar a raíz de la posición que se ha asumido en este trabajo.

Intentando obtener cierta coherencia con el planteamiento, se ha de retomar la idea de que el problema de la relevancia no tiene porque restringirse a las ciencias del espíritu. Lo que en las ciencias de la naturaleza son los hechos, vienen a ser los resultados de aquellas mediciones que representan la respuesta a alguna pregunta, la confirmación o invalidación de alguna hipótesis, en ese sentido obtiene su legitimación por el contexto de la investigación, de este modo toda ciencia encierra un componente hermenéutico.

Si se reconoce la problemática de la relevancia, apenas podrá apoyarse ya el postulado de la relación con valores establecida por Max Weber, como se indicó en el capítulo I. El decisionismo ciego en lo concerniente a los objetivos últimos, que Weber apoya ampliamente, no puede satisfacer. El racionalismo metodológico desemboca aquí en un crudo irracionalismo. Conectar con él la denominada filosofía existencial significa entender las cosas al revés¹, como de hecho lo indicó Aron cuando indica que Jaspers es una influencia decisiva para Weber, particularmente, entendiendo el concepto de iluminación de la existencia como el sometimiento de las decisiones últimas a un esclarecimiento racional(Aron,1969:).

En última instancia no hace falta querer reservar una autonomía particular a las ciencias *comprehensivas*, como se había planteado desde Dilthey, pero tampoco se puede pasar por alto que en ellas el conocimiento pre-científico desempeña un papel mucho mayor, que es la idea retomada para integrar esta parte y deje de considerarse previa, o precedente, y se considere al mismo nivel que el resto de las etapas integrantes del proceso de investigación. Desde esa perspectiva, habrá que retomar otra de las tesis de Gadamer referente a que dicho conocimiento, considerado hasta ahora previo, es lo que constituye precisamente la peculiaridad de las ciencias sociales, y que además determina la vida práctica y social de los hombres, incluidas las condiciones en que estos hagan ciencia(Gadamer,1991:652). El que se vea contemplado ineludiblemente el ámbito de lo social es lo que permite considerar que la integración de esa etapa, asumida como previa, repercute directamente en el análisis de los fenómenos sociales, y no sólo de lo que puede considerarse como una sociología de la ciencia, sino en un sentido amplio que contemple la totalidad del accionar social, es decir en un sentido sociológico pleno. Por lo tanto, se asume que redimensionar la reflexión sobre el método, considerando este aporte de Gadamer, puede incidir en el quehacer sociológico en

¹Lo que de hecho es la hipótesis fuerte del comentario a la obra de Weber que realiza Raymond Aron en su análisis del desenvolvimiento del pensamiento sociológico, como se ha indicado ya al mencionarlo en el capítulo II, véase Aron, R. Las etapas del pensamiento sociológico. t. II: Durkheim, Pareto y Weber. Siglo Veinte. Buenos Aires. 1969, especialmente el parágrafo final.

general posibilitando otra forma de proceder, o en todo caso una ampliación de las formas propuestas desde la fenomenología o el racionalismo crítico, para realizar análisis social.

En esa perspectiva se da el caso de que las posibilidades se potencian mucho más intensamente que todo lo que se puede alcanzar y aún desear con el incremento en la racionalización de los nexos de vida humanos. Si nos situamos en el caso de que para la aplicación concreta de su ciencia el experto no podría servirse de ella sino de su propia razón práctica, lo que demuestra la ventaja de considerar desde ese ángulo las cosas. Por lo que el recurrir a la noción de *praxis* aristotélica no significa un retorno nostálgico, sobretodo si consideramos que tampoco la ciencia moderna, tal como se encuentra en este momento, emplea sólo procedimientos cuantitativos. No se tiene que olvidar que el conocimiento previo que se desarrolla en nosotros se da en virtud de nuestra orientación lingüística en el mundo, desempeña su papel cada vez que se elabora una experiencia vital, cada vez que se comprende una tradición lingüística y cada vez que está en curso la vida social, de esto último es que se considera posible integrar a la sociología a esa idea.

Por supuesto, este conocimiento previo no es una instancia crítica contra la ciencia, razón por la cual se persigue demostrar su viabilidad para que sea reconocido como parte del quehacer científico; para Gadamer sólo es el medio que sustenta toda comprensión, sin la cual no sólo el conocimiento científico es imposible, sino todo el acaecer vital, en una perspectiva obviamente filosófica (Gadamer, 1991: 653).

Las características de esta concepción han permitido una interpretación que remite a esta etapa previa hacia la dimensión de una peculiaridad metodológica de las ciencias comprensivas, sin embargo como el propio Gadamer ha indicado, y se ha mencionado ya aquí más arriba, se trata de una característica del accionar humano, y la ciencia, como otra actividad humana más, se encuentra permeada por esa misma actitud, en términos generales.

Por otra parte, la apropiación de Gadamer del *ideal-de-la-formación* (*Bildungsideal*) como el esfuerzo de "mantenerse abierto a lo que es otro, hacia otro punto de vista más universal", tomado de Hegel (Gadamer, 1993, p.73), rompe con el esfuerzo racionalista de alcanzar un entendimiento teórico puro de la naturaleza humana. Para Gadamer la búsqueda por las *constantes ocultas* de la situación humana nunca pueden ser completamente separadas del desarrollo de aquellas prácticas autoformativas que constituyen la cultura. Él muestra que el tejido de una comprensión más amplia, la expansión del horizonte, permanece particular en un contexto, siendo parte de una cultura y del mundo histórico,

como lo es el objeto de estudio. El proyecto de Gadamer, de esta manera, reapropia la dialéctica aristotélica de lo uno y lo múltiple para las ciencias humanas.

Gadamer resume el centro de la posición comprensiva cuando dice que "es indispensable que a través de la práctica y la educación el oyente pueda formar un hábito que lo lleve a la situación concreta de su vida, un hábito que será conformado y consolidado por cada nueva acción"². Hay que ligar tales hábitos íntimamente a la crítica, tanto teórica como política, a los valores recibidos, a las prácticas y a las instituciones. La tradición siempre es problemática. La única manera de continuar hacia el futuro es a través de la apropiación, y la continua reapropiación, de la tradición. El fin de la aproximación interpretativa para el mundo humano es el cultivar tales hábitos, el reconocer que estamos condenados a permanecer abiertos, tanto al pasado como al futuro.

El significado último del *ideal-de-la-formación*, es que éste apunta hacia la necesidad de criterios por medio de los cuales juzgar al mundo. Reconociendo que el significado es de algo, podemos asumir que esto es lo que el significado es. No se trata aquí de una reducción utilitarista, sino de un retorno a la vieja tradición en la cual el fin de la razón, su telos, era el bien. El fin de la interpretación no es simplemente más interpretaciones; apunta más allá de sí misma, a los problemas fundamentales -teóricos, políticos y éticos- de la existencia humana. En ese sentido, es posible considerarla un elemento susceptible de ser intregado a los procedimientos que permiten analizar esos aspectos de la vida humana en general.

La noción de *formación*(Bildung), tal como se plantea en el análisis estético, que constituye la primera parte de Verdad y método, "es una palabra que designa a la naturaleza orgánica del fenómeno...una evolución ha conducido a una formación, a una figura que ahora constituye lo que algo es(...)nada que haya sucedido puede anularse(parafraseando a Aristóteles)...en ella radica en un sentido específico la experiencia de la realidad"(Gadamer,1990,pp.98-99). Por esto, el concepto se vuelve clave para poder analizar el devenir humano en el marco cultural, e incluso Gadamer afirma que puede equipararse formación a lo que es el experimento en las ciencias naturales, por la naturaleza de lo que revela en el análisis de los fenómenos sociales.

²Esta es una paráfrasis de Aristóteles, Ética, Libro I, véase Gadamer, H.G. "The problem of Historical Consciousnes", en Rabinow-Sullivan. Interpretative Social Sciences...op.cit.p.138.

La apropiación por parte de Gadamer de la formación, que proviene de la tradición del idealismo alemán, especialmente de Hegel, remite directamente a la actitud de tolerancia, el estar dispuesto a aceptar otros puntos de vista. Se refiere al proceso de capacitación que permite alcanzar esa apertura, en ese sentido, es un aspecto que contribuye, en forma importante, en la conformación de la sociedad.

En tanto que factor de evaluación incide directamente en la interpretación, lo que nos conduce directamente a suponer que se explicita en la relación con otro, los otros que comparten una forma de vida, y, también, otras formas de vida, otras culturas. Entendiéndolo como proceso interno, la formación constituye el medio para que cada nuevo miembro, en una colectividad dada, pueda arribar a los valores que le caracterizan, los que por la autoridad han sido legitimados como susceptibles de ser transmitidos. Es, desde esta perspectiva, que se vincula formación con la tradición, como proceso orgánico constituye el recurso para la actualización y problematización de la tradición que se está introyectando en los miembros que se integran a la colectividad.

El proceso, visto de esa manera, contribuye al logro de la adquisición de los valores compartidos que le confieren identidad a esa colectividad, en tanto que marco cultural, por ende, constituye un momento esencial de integración social. Así, la formación deviene un proceso de mayor amplitud que el sentido restringido de educación. Precisamente por la manera como lo plantea Gadamer es simultáneamente, un proceso permanente de inserción en la cultura y en la sociedad a la que se pertenece, aunado a la constante conformación de identidad, puede concebirse como una capacitación intermitente. Sin embargo, no es un elemento de homogenización social, sino que es el factor que permite explicarse la individualización, a partir de un marco compartido de principios. Esto se logra a través de la asimilación de los prejuicios, no existe el mismo nivel y capacidad de recepción para todos los prejuicios. Individualmente, cada miembro de la comunidad realiza una discriminación del bagaje que se le está transmitiendo, existen algunos prejuicios que son fundamentales y, generalmente, se aceptan, en principio sin cuestionamiento, como sería el caso de la concepción de justicia; pero hay una amplia gama de ellos que mueven a la elección, en ello radica la oportunidad de diseñar la personalidad.

Evidentemente esto es llevar lejos la idea de Gadamer, ya que el refiere principalmente el proceso de formación a la capacidad de apertura, al reconocimiento de los propios prejuicios, para poder interpretar con justicia. Sólo que eso, se logra cuando uno de los valores fundamentales de la sociedad a la que se pertenece ha legitimado la apertura, la tolerancia, el descalificamieto de la coersión. Cuando eso no existe, nos encontramos con que la formación se refiere a la reproducción cultural y normativa en un sentido limitado. Sin embargo, esta situación es la que Gadamer pretende superar, al otorgarle carácter universal a la comprensión, precisamente frente a las nociones de relativismo cultural antepone la dimensión ontologizada de familiarizarnos con el mundo.

Si se considera como un proceso, un aspecto dinámico que sugiere constante transformación puede explicar lo que ahora es, el presente como resultado de la interrelación con la tradición y la manera como se da la apropiación y reapropiación de la misma para conformar lo que se es ahora. Entendido de esta manera, el proceso puede ser un factor de explicación en la investigación social, ya que en la medida que es aprehendido permite interpretar el o los fenómenos que se tratan de esclarecer en una sociedad dada.

En este terreno es donde constituye un elemento importante para enriquecer el análisis social. Permite el acceso al sustrato que delimita a la sociedad, explicitando los valores que le otorgan identidad, que están legitimados y concretan la cultura como denominador común de esa colectividad. Mediante esa penetración resulta más viable la comprensión, como entendimiento, de lo que se intenta analizar. Es en esta labor donde tiene sentido considerar a la formación como aprendizaje para interpretar al otro, en tanto que ese otro es lo que se trata de explicar.

Es el investigador social quien ha de asumir la experiencia necesaria para apelar al sentido de mesura en sus juicios, discriminar sus prejuicios, evitar malentendidos, sin tratar de imponer su punto de vista, dejando hablar realmente al otro. Para que heurísticamente sea válido este recurso.

Ello presupone que la comprensión, como ontlogización, que subyace a todo en la ciencias humanas es en tal grado depurada para volverse una interpretación que pueda volver sobre sí misma. Ya que el investigador social, como parte de la formación que comparte con los otros miembros de la colectividad, ha de volver accesibles los significados de la realidad

social en que se encuentra inserto. Ello conlleva un ejercicio de constante autocrítica y autoreflexión que puede caracterizarse como disciplina. Con esto puede apreciarse que la concepción de la investigación recibe una transformación dirigida directamente a cuestionar lo dado, pero ahora en relación a lo que conforma al investigador, no sólo respecto a lo investigado.

Aquí es quizá donde se problematiza el quehacer de las ciencias humanas, no se trata de poseer un fin instrumental determinado, la resolución de conflictos, como se afirmó en el pasado, se trata de adquirir saber, el cual una vez obtenido no se dirige a lo externo, para incidir sobre el otro, sino que ha de articularse como una contribución para ampliar el horizonte de la cultura a la que pertenece el estudioso. Sus resultados no son visibles, no constituyen un instrumento, remiten a una transformación para el futuro que involucra en lo inmediato a quien está adquiriendo ese saber. Es parte de la formación del investigador, para modificar la formación que permea a la sociedad en la que está inserto.

Cuando se aplica al estudio de otras formas de vida consituye el diálogo que amplía el bagaje del horizonte del que se parte, y simultáneamente, amplía el horizonte de la forma de vida que se somete a estudio. El proceso de formación adquiere, así, una complejidad correlativa al enriquecimiento por el intercambio de las formaciones que se encuentran.

Ahora bien, como lo subraya constantemente Gadamer, la formación se hace posible, en tanto que transmisión de prejuicios y constante sometimiento a discriminación, gracias a que son explicitados y concretados a través del lenguaje. Es la dimensión lingüística la que permite dar fluidez a todos esos contenidos, por lo tanto, también la formación está supeditada a la capacidad de construcción discursiva. A su vez, el lenguaje se ve modificado, transformado por las innovaciones que la formación en su proceso dinámico hace posible. Esta interacción entre los procesos se representa como comunicación. Pero eso no invalida el intento de modificar la forma como se presenta, el hecho de que haya alguien que no acepte la manera como se nos plantea la acción comunicativa es un indicador de malestar, se está cuestionando su autoridad. Ahora bien, eso quizá sólo se remita a la forma, la manera cómo se da entre nosotros ahora, pero no se cuestiona el hecho de que exista como factor que contribuye a la fluidez de la sociedad. En este último punto es donde se da la convergencia entre Gadamer y Habermas.

Se requiere ampliar la perspectiva de la manera como ha de integrarse la noción de formación en el análisis social. No obstante, resulta un aporte el poder retomarla como un factor que aclare el proceso a través del cual se conforma una sociedad, tal como ahora se presenta. Es desde esa perspectiva que enriquece este campo. Su capacidad heurística necesita de una ampliación para poder reflexionar en los posibles mecanismos que permitan sus uso.

Pensada como una extensión del ámbito de análisis, la formación nos permite acceder a ese espacio, hasta ahora, negado a los estudios sociales, el referente a la normatividad como elemento inherente de la sociedad.

Por supuesto que ello se interrelaciona directamente con la vieja discusión sobre la posibilidad de someter a estudio nuestros valores. Los prejuicios no pueden ser extirpados, permanecen ahí, aún a costa de los más rigurosos ejercicios de depuración. El asumirlos y tratar de trabajar con conocimiento de causa es un desafío a nuestro prejuicio ilustrado de hacer ciencia. El reto se encuentra precisamente en probar nuestra capacidad de sustituir unos prejuicios por otros. En las reacciones que esta propuesta genera se puede percibir que es una tarea más compleja de lo que estamos dispuestos a admitir. Ya que remite al fondo de los supuestos, es cuestionando lo que ha de entenderse por ciencia, lo que se espera de ella y hasta dónde se pretende llegar. En el fondo es la problematización de nuestro sustrato, de la valoración de nuestra época actual.

La legitimación del prejuicio.

Lo que Gadamer persigue, en relación con la crítica al científicismo y la supremacía del método, es abrirnos a una nueva forma de pensamiento acerca de la comprensión que muestre cómo nuestro *ser-en-el-mundo* se distorsiona cuando le imponemos la dualidad objetivo-subjetivo. A propósito de esto Gadamer sostiene que las consecuencias no-proyectadas de la indagación crítica de Kant consistieron en llevar a las ciencias humanas a una infeliz disyunción: o se modelan a sí mismas sobre las ciencias naturales, o deben dar algún planteamiento que objetive el conocimiento y rediseñar las relaciones con lo meramente subjetivo.

Lo que predetermina nuestra capacidad de juicio es lo que se asume como *prejuicio*, "un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son

objetivamente determinantes"(Gadamer,1991,p.337), en este sentido los prejuicios son "las bases de nuestra apertura al mundo"(Gadamer,1977,p.9).

Si Gadamer está en lo correcto al sostener que no únicamente la comprensión, sino todo conocimiento inevitablemente involucra algún prejuicio, entonces es difícil imaginar una crítica más radical al cartesianismo, lo mismo que a la concepción ilustrada del conocimiento humano, establecida desde Kant. De ahí que postule que la tarea no es remover todas las pre-concepciones, sino probarlas críticamente en el curso de la investigación; con lo que se establecen pautas para un planteamiento sociológico, en la medida que esas pre-definiciones como también puede denominarseles, constituyen el fundamento sobre el que se erige la problematización que se intenta resolver a través del análisis de lo social.

Ciertamente él realiza una distinción de los prejuicios y afirma que se da únicamente en y a través del encuentro con los textos, las obras de arte y, más generalmente, lo que nos es transmitido con la tradición, de esa forma detectamos cuál de nuestros prejuicios es ciego y cuál permitido, lo que también puede fundamentar un principio metodológico. Arriesgar y probar nuestros prejuicios es una tarea constante, no un logro final, a través de esta percepción podemos captar lo que Gadamer entiende por finitud humana, en el sentido de que no afirma la perfección del conocimiento.

Se pueden considerar dos dimensiones de la temporalidad de los prejuicios: por un lado, ellos son siempre constitutivos de lo que somos ahora; de otro lado, si preguntamos por las fuentes de nuestros prejuicios, especialmente de aquéllos que nos abren a la experiencia, entonces nos remitimos al pasado, a la tradición y a la propia autoridad, basada en el conocimiento, la cual "implanta" esos prejuicios. En otras palabras, miramos que el análisis comprensivo de los prejuicios debe también reconocer su dimensión anticipadora u orientada a futuro(Gadamer,1991,pp.344-353). Toda razón funciona dentro de la tradición, una tradición vivida no únicamente informa y conforma lo que somos, sino está siempre en proceso de reconstitución de diálogo.

A través de este proceso arribamos a lo que se entiende como el *círculo de comprensión*, asumido como "objeto" orientado, en el sentido de que nos dirige a los textos, a las instituciones, a las prácticas o formas de vida que estamos buscando entender. Aquí no se

hace referencia esencial al intérprete, al individuo quien está comprometido en el proceso de comprensión y cuestionamiento, excepto en la medida que ella o él deban tener la idea, imaginación, apertura y paciencia para adquirir esta habilidad; habilidad realizada a través de la práctica, debemos decir que las reglas aquí funcionan como guías heurísticas que ganan su significado concreto apelando a modelos como la interpretación hermenéutica. El carácter circular de la comprensión es precisamente el resultado del esfuerzo, el cual lleva al intérprete a acatar estrictamente este programa, sobreponiéndose a los errores con la confianza puesta en el curso de la investigación (Gadamer, 1979, p.148). En la ligazón de los prejuicios como concepción-anterior, posesión-anterior, jugando un papel positivo se pone de manifiesto que somos seres esencialmente constituídos por, y comprometidos en, la comprensión interpretativa.

El significado de las "cosas en sí mismas" puede únicamente ser fundamentado, a diferencia de Kant, a través del círculo de la comprensión, un círculo que presupone estructuras anteriores que nos permiten entender y generar una mejor comprensión, tal como señala A. Heller³, se vuelve una espiral. La consecuencia más importante de la comprensión del círculo hermeneúutico es que clarifica la relación entre el intérprete y lo que ella o él buscan entender. Debemos aprender el arte de ser receptivos a las obras de arte, textos, tradiciones (podemos agregar ahora, formas de vida) que estamos intentando entender. Tal receptividad es posible por aquellos prejuicios "permitidos" que nos abren a la experiencia. Por abrirnos nosotros mismos a la "novedad" de lo que nos es transmitido, a través del juego de nuestras estructuras anteriores y las "cosas mismas", podemos volvernos conscientes de aquellos prejuicios que nos ciegan al significado y verdad de lo que estamos intentando entender y aquellos prejuicios que nos permiten entender.

De lo anterior se sigue que para Gadamer el proceso de comprensión nunca puede, ontológicamente, realizar la finalidad, siempre es abierto y anticipatorio. Nosotros siempre comprendemos e interpretamos a la luz de nuestros prejuicios, donde ellos mismos están cambiando con el curso de la historia. En este sentido es que debemos entender la

³Heller desarrolla la idea intentando demostrar que no se trata del círculo vicioso o cerrado como los críticos de esta propuesta lo han querido catalogar, es un proceso dialéctico que supone precedentes pero siempre avanza hacia algo diferente, véase Heller, A. op. cit.

afirmación de Gadamer de que comprender es siempre comprender de forma diferente (Gadamer, 1991, p. 367).

Si tenemos en cuenta que la hermenéutica filosófica deja abiertas las posibilidades de interpretación, en sentido tan amplio que aún las teorías más ortodoxas pueden concurrir con ella, el requisito aquí es que han de reconocer la dependencia que poseen respecto al contexto histórico que las hacen posibles. Dado que Gadamer tenía interés en enfatizar la importancia de la experiencia comprensiva por sobre la teoría o el método; pero, en ningún momento pretendió desechar, o sustituir, la efectividad del esquema científico existente⁴, por lo tanto, se encontró en ello la posibilidad de plantear la propuesta gadameriana como un aspecto complementario, de ampliación para el avance de las investigaciones sociales, en ningún momento sustitutivo, o que se pretenda asumir como peculiar de las ciencias humanas y distinto de la lógica de investigación de las ciencias naturales.

En último análisis, lo que se pretende afirmar es que el investigador social puede hacer uso de las elementales enseñanzas de la hermenéutica para enriquecer la teoría con una contribución que recupera, en un sentido más amplio, a la experiencia social, gracias al hecho de retomar el diálogo como un elemento fundamental del proceso de construcción teórica, con lo que finalmente se hace más fácil avanzar en dicha investigación.

La precomprensión que funciona en toda tentativa de aprehender significados puede ser objeto de una fundamentación teórica y quedar metodológicamente asegurada, aquí se presentará a continuación un intento de este segundo aspecto, lo que involucra correlativamente al primero, al menos eso es lo que se pretende demostrar.

Hasta ahora se ha concebido como una cuestión tácita la precomprensión que hace posible la generación de simbolismos, por lo menos en el ámbito de la lógica de la investigación social, precisamente lo que abre las posibilidades de su uso es que ha permeado el origen de los acontecimientos que en el accionar social se presentan como resultados, los fenómenos sociales, el considerar ese aspecto permite visualizar, pero no en el sentido genético que pretendía Durkheim, los componentes básicos que hacen posible toda la dinámica inherente a las sociedades en términos generales.

Hay que destacar que la constatación de este hecho da cuenta que para los partícipes, cada uno de los integrantes de una sociedad dada, en primera instancia en el ámbito de sus realidades inmediatas, ven a los demás como variantes de su identidad en tanto yo

⁴Aquí se están considerando la propuesta sobre el hecho de que la realidad es la que sirve de sustento para sostener la posibilidad de una ampliación sociológica, dado que lo explicitado con este argumento era que no había en ningún momento de parte de Gadamer ningún intento de construir una teoría peculiar para las ciencias sociales, o la eliminación de la misma y la efectividad de la teoría; en ese sentido, es que aquí se pretende retomar la propuesta considerando que es posible integrarla como un elemento enriquecedor que completa a la teoría y al método existentes.

colectivo, y por tanto, constituyen la personificación de un fenómeno perfectamente reductible a ello, en ese sentido ha de entenderse la precomprensión, en esa habilidad de subsumir a lo propio lo ajeno, no sumarlo o imponerlo, sino identificarlo, lo que da sustento a hacerlo inteligible. Para el caso del investigador social esa reducción opera con el auxilio de preceptos estipulados por la disciplina científica que le signifique su punto de partida. Y particularizando, en el caso de la sociología se reconoce que los procesos de socialización poseen estructuras implícitas, que son un tejido de los factores culturales con lo ético-político. Lo que hasta ahora se había hecho es tratar de abstraerlos para construir explicaciones generalizantes, con el propósito de darles un uso inmediato. En la pretensión de teorización, lo que se pierde de vista es precisamente el tejido, el cual queda velado por las conceptualizaciones. A continuación se estipula como se propone su integración.

El papel de la intersubjetividad como enlace entre lingüística e historia.

La idea es explicitar que para toda ciencia, social o natural, el investigador ha de estar consciente que su aporte es histórico y está mediado; ello es una contribución metodológica en la medida que le permite la apertura para escapar al encasillamiento de un tratamiento muy tecnificado de su objeto-sujeto de investigación, Esto en las ciencias sociales tiene repercusiones que, desde mi punto de vista, aumentan su capacidad explicativa considerablemente, y le permiten sobreponerse a algunos errores inducidos desde el *sueño tecnológico*⁵.

Para mostrar como se piensa su puesta en práctica he de remontarme a la noción gadameriana de *consenso lingüístico*, lo que se quiere connotar con este concepto es que se presenta el hecho innegable de que existen una serie de acuerdos tácitos, culturalmente consolidados que posibilitan la interrelación entre los hombres, su comunicación, o para decirlo más ampliamente, su socialización.

Este ámbito previo sólo puede explicitarse cuando se da paso al diálogo, si bien es cierto el lenguaje es social, por ende, general, la manera de usarlo se particulariza de tal manera que exige cierto esfuerzo de inteligibilidad mutuamente posible por el origen común de los participantes. Es una dinámica que pareciera deslizarse de lo público a lo privado, pero que en realidad alude a un uso constante de los referentes precomprensivos comunes, sociales, en ese sentido se refiere al mecanismo interno de socialización.

Veamos, en un diálogo sostenido en cierto momento con un colega me comentaba que había recibido un mensaje de su familia, que se encuentra a una gran distancia, en el cual se le indicaba que se comunicara porque existía algo *importante* que se le quería dar a

⁵ Tal como ha sido caracterizado por los críticos de la racionalidad instrumental y de la tradición ilustrada en general. como es el caso de la Escuela de Frankfurt, K. O. Apel y el propio Gadamer.

conocer, mi reacción fue indagar si se trataba quizá de algún problema o de alguna mala noticia, su respuesta fue bastante ilustrativa al propósito de lo que quiero evidenciar, dijo: "no, en mi familia utilizamos el término *importante* para significar que hay algo bueno que deseamos comunicar, en cambio cuando se trata de hacer del conocimiento de los familiares los problemas empleamos el término *urgente*." Esta codificación, que en realidad todos utilizamos, generalmente es bastante comprensible en lo inmediato, sólo en casos como el presentado requiere aclaración posterior por las connotaciones cercanas que poseen los términos empleados, en este caso *importante* y *urgente*. Este tipo de recurso da cuenta de rasgos lingüísticos que se particularizan para delimitar identidades, lo mismo puede percibirse en grupos de amigos, la pareja y en el trabajo. Precisamente, lo que indica este fenómeno tan cotidiano y, normalmente incuestionado, es de que la codificación lingüística obedece más a la intencionalidad de reforzar la integración que la de diferenciarse del resto, dar cuenta de la pertenencia a la colectividad, aunque se trate de algún subgrupo en particular.

Por eso, retomando la anécdota anterior, cuando parece perturbarse la transparencia en el momento del diálogo se recurre a la explicación de los códigos, pero ese impulso sólo puede ser significativo si se vincula con el contexto. Es decir, se hizo referencia a nociones morales manejadas lingüísticamente, para este caso lo "bueno" y lo "malo", al referir ese dato se aclaró el diálogo porque el otro posee, gracias a la precomprensión, las mismas nociones de estos aspectos.

La idea es indicar que aunque parezca un proceso particular, entre dos personas, es social porque ha de remitirse a la identidad colectiva que comparten. Uno de los ingredientes básicos viene a ser este aspecto de eticidad, de la que ya se hizo referencia en el apartado anterior al mencionar lo *correcto* y lo *justo*. Lo que nos muestra esa dimensión precomprensiva es que en el momento de ser utilizados tienen una connotación igual para todos los partícipes de la identidad colectiva, pero diferente a la que en esa misma colectividad se poseía en el pasado, aunque le haya servido de sustento para su elaboración actual, o la que poseen otras colectividades que conforman otras identidades, en este mismo tiempo. Por ello, la eticidad, en tanto resultado de la interrelación humana, adquiere validez históricamente, aunque cada vez tenga que ser reformulada, en el sustrato de la precomprensión para ser ejercida por quienes se afirman adaptándose a lo que la tradición les proporciona aquí y ahora. La ética es el ingrediente de la identidad colectiva que se está concretando en la medida que se actúa y, por ende, simultáneamente se ve reformulado como el intercambio dialéctico con el otro, donde la acción toma cuerpo.

Esa dinámica permanente remite a la consideración de que el proceso de reestructuración y reconstitución si bien es cierto no es visible y no se expresa en lo inmediato, es el aspecto

que hace posible la integración a pesar de la diferencia, y el resultado es el parámetro ético, tampoco fijo, con el cual se van delineando los referentes de acción, aunque esto en la observación empírica no parezca corresponderse con lo que es percibido dado que sólo parece explicitarse cada vez que se da el caso de un diálogo particular, con sus afirmaciones y errores, los entendimientos y malentendidos. La falacia del tiempo, en este caso es que da la impresión de que los aspectos como la ética y la tradición son fijas, permanecen, y lo que cambia son las generaciones de la humanidad que pretenden transformarlas. Pareciera, de acuerdo a este criterio que su característica estructural es el cambio, el cual no es percibido en lo inmediato, porque precisamente está cambiando. Trayendo a colación una metáfora de la física, si dos entes se mueven y pueden observarse, ambos ven al otro como si estuviera fijo.

Por consecuencia se habrá de entender aquí *continuidad*, y sólo ésta da algún contenido a la identidad consigo mismo, en tanto que permite delinear un trazo susceptible de detectarse exteriormente como diferencia. El proceso de identidad sirve de sustento para delimitar la adecuación, o para ser más preciso la *corrección* del vivir humano. En este punto del fundamento ético es preciso apuntar que de esta determinación de lo *correcto* puede derivarse una imagen de la vida *justa*. Preformada socialmente como está, esta imagen continúa determinándose cada vez que tomamos una decisión *crítica*, por eso no es estática, como nada en lo social, ni inflexible; sin embargo, podemos arribar a un grado de determinación tal que decidimos establecer un parámetro idóneo, es decir, logramos hacer de nuestro *ethos* una segunda *naturaleza*, la cual resulta a veces bastante elusiva si la queremos mostrarla sistemáticamente. Es así posible conceptualizar que se da la formación de la imagen directriz tanto del individuo como de la sociedad, pero precisamente de manera que los ideales de la generación más joven son siempre distintos de la anterior, y siguen a su vez determinándose, esto quiere decir consolidándose, a través de la *praxis* concreta de su comportamiento en su propio campo de juego y en el campo de sus objetivos.

Hay que tener en cuenta que la convivencia social y política de los hombres está a su vez constituida por ordenamientos sociales que ejercen una influencia dominante sobre lo que vale como *justo*, y esto es históricamente constatable. En realidad, la tradición en tanto configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad; en ese sentido el hacer conscientes las relaciones de dominio vigentes no confirma que desempeñen siempre una función emancipadora, como hubiera querido Habermas, sólo puede ser uno de los medios, entre otros.

Quizá ello pueda explicar un fenómeno contemporáneo que se ha considerado bastante conflictivo, en tanto que en los países del denominado "tercer mundo" se presentan fuerzas que parecen regresar, decepcionadas por las promesas incumplidas de la modernidad occidental, a la defensa más aberrante de su localismo; en las sociedades europeas tienen en el renacimiento del racismo, una correspondencia poderosa y experimentada, también regresiva. Ambos procesos parecen dar cuenta de que la posibilidad del universalismo, no desde los agotados parámetros de la modernidad surgida de la Ilustración, sino de un tipo diferente que posee factibilidad. El ignorar el nivel precomprensivo facilita su desenvolvimiento como opciones opuestas y cerradas. Sin embargo, el reconocimiento de la otredad, la apertura lingüística que tanto enfatizó Gadamer es lo que a ambos tipos de sociedades les permite afirmarse, y no el enfrentamiento como se ha planteado hasta ahora. Esta posibilidad de complementariedad se encuentra siempre presente a través de la noción de diálogo, donde convergen la historia y la cultura, explicitable metódicamente mediante la liberalización, lo que da cuenta del estatuto de universalización concreta de lo humano.

El caso es que el conflicto se mantiene a pesar del reconocimiento del fundamento humano mutuo, en este aspecto quizá sea pertinente dar cuenta de que el relativismo del que trata lo local en los procesos históricamente inmediatos parece solidificar, congelar el fluido de la conceptualización ética, en un sentido de lo que la historia ya había señalado, no se trata de un avance permanente hacia *adelante*, existe ese movimiento irregular que es percibido como *regresivo*. Si ha de perseguirse una concepción lineal al estilo de los grandes sistemas de la filosofía de la historia, evidentemente parece tratarse de desenvolvimientos irracionales, pero si se asume que la idea de movimiento no es unidireccional sino multidireccional, la complejización da cuenta de fenómenos complementariamente excluyentes, sin embargo, integradores.

Plantear la cuestión en esos términos obliga a reconocer que los grandes principios directrices del accionar social se han transformado, y lo que permite un nivel de generalización "universalizable" es el hecho de que son su resultado, no sus afinidades en cuanto productos. Por supuesto, que este ha sido el argumento fuerte de la corriente autodenominada *posmodernidad*, pero intentando centrar la idea el sustento común es su historicidad a la que de ninguna forma pueden escapar, por tanto, aunque signifiquen el inicio de una nueva etapa sus pre-definiciones sólo serán explicitadas desde el contexto socio-histórico que las hace posibles.

El cambio es un elemento estructural y el negarlo constituye la irracionalidad de muchos de los fenómenos sociales, El principio fundamental y fundante es que la transformación es consustancial pero ahora la humanidad ha de ser consciente de que existen límites. De ahí que en lugar de continuar en el mundo de las abstracciones que dan cuenta de la capacidad

ilimitada del poder hacer, se racionalice la acción no considerándola para la resolución de lo inmediato, del aquí y ahora, sino de lo que prospectivamente ya se ha mostrado factible de ocurrir. Esa prospección sólo es viable si se toma en cuenta el contexto histórico, el ámbito de lo precomprensivo en donde estructuralmente se concreta la tradición.

Para sobreponerse a la particularidad que ha permeado esa búsqueda de soluciones inmediatas es preciso recurrir, por consecuencia a los procedimientos históricos de análisis que otorgarán factibilidad a la comprensión sustentada en la actualización de las codificaciones lingüísticas.

Como lo observamos en las distintas sociedades que comparten el mismo idioma, como es el caso del español, la diferencia alcanza niveles de distinción cultural, pero en ningún momento de incomunicación con los demás. En este punto es donde la precomprensión juega el papel más relevante, ya que asentada como se encuentra en el entramado social común permite hacer las veces de puente de inteligibilidad para los casos en que los códigos particulares puedan parecer obstaculizar el proceso comunicativo.

Podemos decir que el caso de tener un acceso privilegiado al centro del hecho comunicativo se debe a ese trasfondo común heredado, que Gadamer llama tradición, que considero como el *contexto histórico*, la historicidad, donde hemos estado codificando y recodificando el lenguaje, es el núcleo donde se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido de la acción vital⁶.

En ese sentido, la precomprensión consiste en la capacidad mediática de un entendimiento entre dos hablantes singulares, el constructor de un texto común para ambos, el que hace posible que no sólo la comunicación, sino la misma socialización permanezca a través del accionar humano.

Con ello no se está tratando de sobreponerse a la inevitabilidad del malentendido, este aspecto se concibe como un elemento estructural del proceso, inherente al mismo, en todo caso, lo que se intenta perfilar es que la reflexión racional y la propia dimensión lingüística que le acompaña se asuman como ingredientes de un procedimiento renovado de corrección para los resultados del accionar social.

Ahora, al exponer que existe en la interrelación entre lingüisticidad e historia un mecanismo de reducción a la identidad social, es posible profundizar en el avance de la investigación,

⁶Ya da cuenta de esto una reflexión sobre los procesos de traducción entre diferentes idiomas, lo que Gadamer también indica a lo largo de su argumentación sobre la dimensión lingüística, para nuestro caso bastate ilustrativo el caso de la conquista que se sustentó en gran medida en esa búsqueda de comprensión e interpretación, aunque con un objetivo de imposición desde el ángulo del conquistador, véase Echeverría, B. *Malitzin, la lengua*, en Rev. La Jornada Semanal, nueva época no. 194, 28 de febrero de 1993, pp.16-20.

dando cuenta cómo se establece la relación de complementariedad, o de rechazo, con el otro, la otredad que deviene integración por la identidad que le subyace y es previa, incluso al momento de arribar a la dimensión lingüística, en la que se explicita.

Nos encontramos siempre influenciados por la tradición, esto se nos explicita a través de la *conciencia histórico-efectiva*, en esa perspectiva nos indica un estado final de autoconocimiento.

Para Gadamer no existe nada que, en principio, esté más allá de la posibilidad de comprensión. Este es uno de los sentidos primarios en los cuales la hermenéutica es universal. Por otra parte, la hermenéutica es ontológica en el sentido de que la comprensión "denota el básico *ser-en-el-mundo*(Dasein) del cual constituye su finitud e historicidad", por ello la comprensión deviene modo primordial de ser, de lo que más esencialmente somos. Así la comprensión se nos aparece como universal en diversos sentidos: subyace a toda actividad humana, nada está más allá de la comprensión, puede ser alcanzada a través del *giro lingüístico*, donde se asume que el lenguaje es el *medium* de toda comprensión y toda tradición. Como veremos en ello reside una de las bases para encauzar la propuesta gadameriana al análisis social.

Por otra parte, la interrelación entre la tradición y lenguaje(historia y lingüisticidad) representa el factor de explicitación de lo que la sociedad es, ya que el discurso que la tradición le otorga vuelve transparente el marco valorativo y cultural en general que la determina. Sin embargo, ese discurso se ve limitado por factores que no parecen tener conexión directa con la tradición en la que está inserta una sociedad dada. O, mejor dicho, tenemos actualmente el ejemplo de que los discursos, prefigurados por los medios masivos de comunicación, parecieran estar estructurados para el control. Frente a esta situación, Gadamer parecería considerar que esto es así porque existe una polivalencia del lenguaje, no hay un sentido único⁷. En ese marco es difícil hablar de distorsión de la comunicación. No obstante, tengo reservas acerca de que así se resuelva esa cuestión, ya que la comunicación es precisamente un ámbito que en la actualidad tiene un peso muy importante. Si intentamos seguir el planteamiento de Gadamer para analizar este fenómeno

⁷Tal como lo expresa en su respuesta en la polémica con Habermas acerca de la distorsión de la comunicación, véase Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*. Sígueme. Salamanca. 1992, especialmente p. 249.

social, quizá podamos vislumbrar que por el alcance que posee, ha sido legitimado así como se nos presenta, es parte de nuestra tradición, constituye uno de nuestros prejuicios fundamentales el estar en un medio de significados múltiples.

En ese sentido hay que indicar que Gadamer nunca dice que algo es verdadero simplemente por el hecho de habérsenos transmitido, él se está refiriendo claramente a una verdad *discursiva*, la cual necesita ser justificada o garantizada por la argumentación. En consecuencia, si tomamos nuestra historicidad seriamente, el desafío que siempre confrontamos es dar las mejores razones y argumentos posibles, que sean apropiados a nuestra situación hermenéutica para validar la pretensión de verdad. Por lo tanto, una verdadera comprensión de la cosa en sí misma debe ser garantizada por formas apropiadas de argumentación, las cuales se intentan para mostrar que hemos fundamentado adecuadamente lo que aquella (la cosa en sí) dice. Como podemos apreciar, de lo anterior se sigue que el lenguaje, en tanto medio para concretar la argumentación, tiene un peso decisivo. Lo que nos remite al trasfondo común de esta vertiente: el reconocimiento de que la comunidad de comunicación es el elemento por el cual el rescate de la razón se hace posible, aunque lo que se entiende por razón aquí guarda otros matices.

Por otra parte, al entender el entramado social como contexto de comunicación en términos de un *mundo de vida*, Gadamer problematiza la concepción del sujeto de la ciencia al destacar su calidad de miembro del contexto en el que, como *lego*, se desarrolla. En este sentido, destaca el carácter pretéorico de la realidad, constituida intersubjetivamente mediante la función realizativa del acuerdo lingüístico, de manera que el científico, en su calidad de experto, sólo puede arribar al estudio de ésta como objeto científico, una vez que él mismo ha contribuido, en su calidad de miembro del *mundo de vida* a su constitución simbólica. Con esto, Gadamer establece la vía para superar los dualismos generados al tratar este problema desde Husserl, pasando por Schutz, hasta Garfinkel y Giddens.

Phrónesis: el vínculo entre praxis y episteme.

Las reflexiones de Gadamer sobre hermenéutica filosófica pueden ser abordadas como una mediación entre temporalidad e historicidad. "En los hechos lo importante es reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a

cuya luz se nos muestra todo lo transmitido”(Gadamer,1991,p.367). Dentro de este marco es que podemos considerar que los prejuicios tienen un triple carácter temporal: ellos nos son transmitidos a través de la tradición, también son constitutivos de lo que ahora somos(en cuanto somos en el proceso de *apropiación*) y, finalmente, son anticipatorios-siempre abiertos a futura prueba y transformación.

En realidad Kant ya desarrolla esa idea cuando señala que lo particular concreto es un momento determinante del contenido general a través de su obra *Crítica a la capacidad de juicio*; donde distingue una capacidad de juicio determinante, que subsume lo particular bajo una generalidad dada. Por su parte, Hegel considera la capacidad de juicio como algo que es en realidad lo particular y lo general, así la generalidad bajo la que se subsume una particularidad sigue determinándose en virtud de esta última⁸.

Gadamer, por su parte, está colocando el fundamento para su propia versión de la tesis de que hay una "inextricable conexión de lo teórico y lo práctico" en toda comprensión e interpretación -que la comprensión hermenéutica conforma nuestra vida práctica (y no sólo una actividad desinteresada, teórica). Toda comprensión involucra no sólo interpretación, sino también aplicación. Gadamer reconoce que el papel intrínseco de la aplicación en toda comprensión representa "el redescubrimiento del problema fundamental hermenéutico"(Gadamer,1991,p.371).

La integración del momento de aplicación dentro de la comprensión nos lleva al aspecto distintivo de la hermenéutica filosófica, es aquí donde Gadamer discute explícitamente la relevancia del análisis de Aristóteles sobre la *phrónesis*, tomado del libro de la *Ética Nicomaquea*. La *phrónesis* es una forma de razonamiento y conocimiento que involucra una medición distintiva entre lo universal y lo particular. La "virtud intelectual" de la *phrónesis* es que constituye una forma de razonamiento que genera una ética, en la cual lo que es universal y lo que es particular están codeterminados. Es desde esa perspectiva que Gadamer considera a la comprensión como una forma de *phrónesis*, además subraya que difiere de la *techné* en el hecho de que requiere una comprensión de los otros seres humanos(Gadamer,1979,p.142) El planteamiento central de Gadamer es que hemos

⁸En especial, para este punto considerese su reflexión sobre el devenir del espíritu para alcanzar la dimensión de lo absoluto, véase Hegel *La fenomenología del espíritu*. FCE. México. 1980, parte primera.

deformado el concepto de *práxis* y olvidado lo que realmente es, a través del encuentro dialógico con el texto de Aristóteles, como fusión de horizontes, proporciona una perspectiva crítica sobre nuestra propia situación, permitiéndonos, precisamente, ver cómo se ha dado esa deformación de la *práxis*. No se trata de un retorno nostálgico a Aristóteles, sino, más bien, una apropiación de las ideas de él a nuestra situación concreta. Por lo tanto, esto nos demuestra que todo encuentro con la tradición es intrínsecamente crítico.

La *praxis* se subsume como el fundamento auténtico que configura la posición central y caracterización esencial del hombre, por ende, se refiere a la conducta humana y todas las organizaciones humanas en este mundo, involucrando a lo político, lo ético y la moral. Su característica fundamental es que se ve compelido a racionalizarse, en tanto que la virtud básica que se deriva de la esencia del hombre es la racionalidad conductora de su *praxis*. Esto último es lo que entre los griegos recibió la expresión de *phrónesis*, la cual pretende dar cuenta de la pretensión de esta racionalidad vinculada con la responsabilidad. De esta forma, no es posible desligar ninguna de las actividades del hombre, ni su quehacer científico, del sustrato que lo conforma en tanto es cultura. En consecuencia, establece que para poder dedicarse enteramente a lo *teórico* es menester presuponer el *saber práctico*, ya que contiene la fuerza de conducción de la razón en la acción y en el comportamiento humano. Así, la *razón* no es simplemente una capacidad que uno tiene, en tanto subjetividad, sino, algo que sirve para formar; la *razonabilidad* es algo a lo que uno se ciñe y que uno mantiene para crear y conservar el siempre nuevo orden humano y moral edificado sobre normas comunes, es lo que constituye el saber de la *praxis*⁹. Con este cambio en la concepción de razón se puede criticar la actitud científica moderna, que elevó su discurso en nombre de la razón, dado que lo razonable es conocer la limitación de la propia inteligencia y precisamente ser capaz de una mayor comprensión, venga de donde venga; así, un discurso planteado en nombre de la razón es contradictorio.

De ahí que esta comprensión, como una forma de *phrónesis*, es un conocimiento moral-práctico, el cual se vuelve constitutivo de lo que somos en el proceso de apropiación. El tipo de conocimiento y verdad que produce la hermenéutica es práctico, se refiere a lo que

⁹Este cambio en la percepción de la razón nos da idea de las razones para rediseñar su concepto de comprensión, pero sobre todo su crítica al método, véase Gadamer, H. G. "Sobre el poder de la razón", en Gadamer, H.G. *Elogio...*ibid. pp.48-49.

conforma nuestra *práxis*. Apelar a la verdad -una verdad que nos permite ir más allá de nuestro propio horizonte histórico a través de la fusión de horizontes- es absolutamente esencial para distinguir a la hermenéutica filosófica de una forma historicista de relativismo. Hay que enfatizar que Gadamer rechaza la noción de verdad como correspondencia, en el sentido neopositivista, al menos en la consideración del tipo distintivo de verdad que es realizado a través de la comprensión hermenéutica. Como Hegel, Gadamer busca mostrar que hay una verdad que es revelada en el proceso de la experiencia y que emerge en el encuentro dialógico con la tradición. Aspecto que ha sido blanco de varias críticas, dado que la constante remisión al pasado pareciera acentuar un conservadurismo trasnochado, a pesar de sus constantes prevenciones.

Es aquí donde Gadamer realiza una contribución esencial para las ciencias sociales, en la medida de que representa un giro sustancial para ampliar la reflexión en este campo. El incluir la dimensión de la *práxis* tal como era planteada entre los griegos, principalmente estipulada por Aristóteles, permite recuperar una dimensión relegada del análisis social que contiene muchos elementos para explicarnos el devenir social. Aunque no está exenta de problemas.

El medio a que recurre Gadamer es la *phrónesis*, como recurso de racionalidad para elegir entre las múltiples opciones que el marco socio-cultural polivalente ofrece. Aquí existe un fin para el saber, procurar el bien en su sentido ético-moral. Ello necesariamente conflictúa la manera de apropiarse científicamente el conocimiento que la *práxis* ofrece. En la revaloración de la filosofía práctica Gadamer está consciente de esta situación y de hecho lo expresa como un problema¹⁰, por lo tanto lo vincula con la retórica, en el sentido de una argumentación bien fundamentada.

En realidad el intento de reunificar teoría y *práxis* responde a la pretensión de superar la problemática inherente a la ciencia actual. Responde a el supuesto de que el énfasis puesto en la *techné* distorsionó a la *praxis*. Dentro de esa perspectiva se considera que ahora es posible recuperar, para las ciencias del espíritu, la dimensión que contiene el conocimiento

¹⁰Especialmente porque no se ajusta a los lineamientos en lo que el conocimiento se ha sujetado, véase Gadamer, H:G. "La hermenéutica como tarea teórica y práctica", en Gadamer H. G. Verdad y método IIop. cit. pp.294-295.

práctico. Aquí la comprensión juega el papel de modificar la racionalidad práctica, como enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro. Es el elemento común que permite converger a los miembros de una colectividad y razonar su moralidad. En este sentido remite a la consideración de que los miembros de una colectividad son sujetos morales y como tales deben ser aprehendidos, poseen virtudes cuya validez está ya presupuesta y al momento de someterse a análisis, si no es el problema que se pretende abordar, deben comprenderse ligados al comportamiento social como *Ethos*. Por lo tanto no se debe pretender concebir que son neutrales. Lo que se debe destacar es el reconocimiento de que el ser humano se guía por su *Ethos* al tomar decisiones concretas. Con ello el investigador podrá interpretar muchos de los resultados que esas decisiones generan para el conjunto de la sociedad y, por ende, los fenómenos sociales que se destacan.

No se debe olvidar que la filosofía práctica presupone que ya estamos conformados por las ideas normativas en las que fuimos educados y que presiden el orden de toda la vida social. Las cuales se explicitan al momento de actuar y se someten al cambio en función de las reacciones que generan, por ello, la vida social consiste en un proceso de constante reajuste de las vigencias existentes. Es así como queda expresado de manera más clara el hecho de que el investigador social pertenece al objeto a interpretar. El que quiere entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender, un consenso si se quiere persuadir y convencer en las cuestiones debatidas. Esto significa que no va a poder generar juicios que se sobrepongan a lo que ya se encuentra contemplado en el contexto donde se generan, ahí radica su limitación. Lo que nos muestra la dificultad de la predicción, en la medida que aún no se concreta temporalmente no es posible argumentar acerca de la posible dirección que asuma, aún le falta la deliberación que a través de la *phrónesis* se obtiene, y esto no puede determinarse previamente.

En ese sentido la *práxis* es viva, no es una simple aplicación del saber a un objeto cualquiera, es el mismo hecho de vivir. Reconociendo que la sociología está sometida a los mismos criterios de racionalidad crítica que todas las demás ciencias, se considera que los intereses y procedimientos difieren sustancialmente. En ello, se advierte la pretensión de universalidad de la hermenéutica que consiste en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a

objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades. Lo que se está atacando es el monismo metodológico, se aboga por la pluralidad de opciones dentro del quehacer científico, por eliminar las pretensiones de homogenización. Aunque también se pueda implicar una extensión del ámbito de estudio de esas ciencias que pueden contemplar, ahora, ese aspecto prohibido de las valoraciones ético-morales, siempre relegado al estudio filosófico.

Gadamer argumenta que con la *práxis* se intenta hacer una tarea de la filosofía el defender la validez de la autonomía de la sociología. En este punto sí disiento, no porque pretenda la idea neopositivista de alcanzar la unificación de la ciencia, sino porque realizar una contraposición en estos términos lleva a resucitar los relativismos que pretendemos superar. Una forma de salvar esta cuestión puede articularse tomando los mismos argumentos que la integración de la *práxis* nos proporciona y reelaborarlos para poder señalar que la distinción es del orden de la diferencia que hay entre la física y la biología, en cuanto a objeto de estudio que abstractamente se distingue para el análisis, pero no de tipo cualitativo, ya que el mismo desarrollo de esas disciplinas mostró que la diferencia es de enfoque no de objeto. En la sociología el problema ha de ser considerado en términos de ese trasfondo que se manifiesta por la existencia de la sociedad, su cultura y sus productos.

Para la sociología el poder ampliar su análisis contemplando la dimensión cultural, con sus valoraciones es un enriquecimiento que puede dirigirse hacia una reformulación de su propio quehacer. Permite interpretar de forma más completa el proceso de socialización, al integrar el ámbito de las precomprensiones, o *mundo de vida*, y sus resultados en la explicitación de los fenómenos sociales en ese sentido es que considero que constituye esta perspectiva una opción. Especialmente el reconocimiento de que hay una relación previa a la reflexión sistemática de su objeto, concuerdo en que eso es lo relevante, como dice Gadamer, no el aspecto de su objetivación.

Se asume de esta manera la noción de *participación* (Gadamer, 1992, p.313), como el involucramiento en los temas esenciales de la experiencia humana, como la tarea del sociólogo. En la medida que se interesa en lo que ocurre en la sociedad su ordenación y su desenvolvimiento es el agente que posee un mayor nivel de participación de este devenir social. El modelo dialógico puede aclarar la estructura de esta forma de participación, ya

que no se trata de un individuo aislado que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad.

Entendiendo *práxis* como conjunto de cosas prácticas, el hacer cotidiano, se incluye también toda conducta y toda autoorganización humana en este mundo, con lo que se implica la política y la legislación. Este es el punto esencial, en la medida que la política regula y ordena los asuntos humanos, ella es autoregulación a través de la constitución en el sentido más amplio de una vida social y estatal ordenada. Por ende, la *práxis* nos permite reflexionarnos como sociedad organizada.

R. Bernstein debate que al no mencionar Gadamer las cuestiones de poder y dominación el hablar de la *práxis* resulta un recurso poco adecuado¹¹. Además indica la carencia de sugerencias para establecer condiciones materiales, sociales y políticas que permitan el florecimiento de la racionalidad práctica. Con ello podemos percibir la paradoja de Gadamer al abordar el aspecto de la *práxis*: por un lado, analiza la deformación de la *práxis* en el mundo contemporáneo, y por otro lado, el sugiere que la *phrónesis* es una posibilidad real ahora, cuando aún no se ha modificado la comunidad en la que vivimos. Con esto es menester mostrar los límites, al parecer la sugerencia de integrar la *práxis* es un proceso más lento y requiere un cuestionamiento a fondo del sustrato de valoración que nos determina. Pero si exige una modificación de nuestros universales, también incluye la exigencia de pensar en las opciones que se pueden presentar en este ámbito, que quizá la filosofía, o la ética, puedan realizar pero no las ciencias, tal como se encuentran en este momento. Ante este escollo sería dable preguntarse si cuando las normas ya se han sometido a cuestionamiento, cómo se puede plantear una *phrónesis*.

El interjuego entre ética y política parece exigir una valoración más profunda de la que se indica, porque entonces no es posible limitarse a la descripción de lo que se nos presenta, incluyendo la dimensión cultural, sino que inevitablemente se impone la necesidad de pensar como darle factibilidad a esa opción, cómo hacer lo correcto en el aquí y el ahora. Si pretendemos alcanzar el ideal del bien, se problematiza la labor por cuál interpretación de bien ha de ser asumida. No se descarta la posibilidad que este cuestionamiento esté dirigido

¹¹En estudio riguroso del planteamiento gadameriano se destaca la actitud crítica para retormarlo desde el marco de las ciencias sociales como una opción, véase Bernstein, R. Beyond Objectivism and Relativism...op. cit.p.156

por el hecho de que nuestros prejuicios estén inscritos en la necesidad de buscar respuestas factibles, posibles y correctas ahora, pero, entonces, ¿lo que debemos hacer es renunciar a esos prejuicios? ¿cómo?. Parece que no hay respuestas si llevamos el planteamiento hasta este terreno, en ese sentido se presenta como una limitación.

Por otro lado, el compartir creencias y decisiones comunes en intercambio con los semejantes y en convivencia con la sociedad y el Estado (el cual se asume como algo dado, no se problematiza) no es conformismo, según Gadamer, sino que constituye la dignidad del *ser para-mí* y de la autocomprensión humana. La persona social acoge siempre al otro y acepta el intercambio con él y la construcción de un mundo común de convenciones. En donde convención es estar de acuerdo y dar validez a la coincidencia. Así, la identidad entre conciencia individual y las creencias representadas en la conciencia de los otros, y también con los órdenes vitales así creados, es en cierto sentido una cuestión de racionalidad. Este es el aspecto que ha de ser relevante para el análisis sociológico, una racionalidad derivada de la socialización y que es permanentemente validada en cuanto es vívida.

Las posibilidades de explicitar el *ethos*, el ser de la humanidad generado por la práctica y la costumbre, que viene a ser validado por la *phrónesis*, constituye una labor que nos da acceso a responder a las interrogantes que han sido consustanciales a la sociología, como es el carácter de la socialización, la explicitación de los elementos en que se sustenta, el modo en que se vive, la regulación a la que se somete y de esta manera dar acceso a una mayor comprensión del vivir humano.

Con estos elementos es como puede asegurarse que se mantiene la vigencia de la disciplina, ya que se le confiere el carácter de un saber tan amplio como el mismo accionar social. Lo que incluye el hacer evidente la forma como se da el proceso de intersubjetividad, que conforma y da sentido a las identidades individuales mediante un movimiento de mediación que se vuelve explícito a través de las relaciones sociales.

Un aspecto que ha sido de largo debate es el papel de la noción de relaciones sociales, en el ámbito de la sociología, si partimos de la superación del escollo planteado por una visión sustentada en la dualidad objetivo-subjetivo, las implicaciones para el análisis de las relaciones sociales son bastante amplias. Ya que de esta forma, no se podrá tender a la

cosificación, como de hecho durante mucho tiempo se manejó, sino asumiendo la racionalidad práctica, es posible ubicarlas en su nivel de realización como partes consustanciales a la conformación de la comunidad.

Una de las virtudes de la explicitación de la subjetividad es la manera como se articula una comunidad específica, cuando el interés que guía el estudio se ubica en relación a los componentes del entramado social. Ahí, podemos detectar en que medida se apoyan en la dignidad de la conciencia y la convicción humanas los sucesos sociales. Además permite superar las rigideces que el método había impuesto para encontrar regularidades y constantes pre-fijadas.

En realidad es un recuento de sugerencias que no cumplieron mi expectativa de encontrar un argumento para darles el carácter de propuestas en sentido teórico-metodológico. No obstante, me representaron nuevos cuestionamientos y, aunque aquí no se encuentra expresado, me dirigieron a otros territorios para continuar la exploración, incluso más allá de la hermenéutica misma.

CAPITULO V: Las interrelaciones entre filosofía y ciencia.

La relevancia de la filosofía para la ciencia.

Mi atención se centró en dar cuenta de la relación-eje filosofía-teoría-método, llegando primeramente a la conclusión de que existen momentos en que la filosofía es relevante para la ciencia, aunque, como se pone de manifiesto en la reconstrucción histórica de la sociología, ello obedece a necesidades teóricas y no a pretensiones de la filosofía por erigirse como ente regulador y normativo para la ciencia.

Si bien es cierto el surgimiento de la sociología se da como un desprendimiento de la filosofía social desarrollada entre los siglos XVII, XVIII y XIX; y, por ende, el énfasis se coloca en poner distancia respecto a esta última, el trabajo de estructuración de la ciencia tiene como interlocutora a la filosofía.

La manera como se va configurando la relación filosofía-teoría se ve permeada por un tercer elemento que surge, precisamente para, que la teoría se delimite: la metodología. Ya E. Kant había señalado que para lograr el conocimiento de las ideas trascendentales se requiere primero crear el método y luego proseguir con la indagación para obtener conocimiento. Pues bien, en el caso de la sociología se tuvo muy presente esta divisa filosófica. En gran medida el esfuerzo de los clásicos estuvo encaminado a esclarecer la metodología como recurso de definición de la ciencia en cuanto tal. Es decir, para obtener el estatuto de científicidad se puso el acento en el planteamiento en la construcción del método adecuado que garantizara esa aspiración. Por ello es que considero que el eje articulador de la sociología es: filosofía-teoría-método.

El esfuerzo reflexivo para construir el método, necesariamente meta-científico, supuso una búsqueda de comunicación con la filosofía. Por tanto, esta última ha venido jugando el papel de interlocutora en un diálogo que no siempre ha supuesto consensos. De hecho, lo que se puede apreciar es que el vínculo ha sido accidentado y con muchos altibajos.

Considero como caso característico el uso que hizo M. Weber de los supuestos filosóficos del neo-kantismo para sobreponerse a los obstáculos de la construcción metodológica que sus supuestos teóricos le exigían.

Parte del planteamiento de que la acción social es un proceso aprehensible mediante interpretación subjetiva, “comprensión del sentido mentado del autor”, pero eso se contrapone con el supuesto del análisis científico que exige objetividad; es decir, sobreponerse a la subjetividad, lo que lo lleva a proponer un postulado metodológico que coincide con la propuesta neokantiana de considerar a las ciencias de la cultura, como ellos la denominaban, como sujetas a condiciones diferentes respecto a las ciencias de la naturaleza, por ello deben construir sus propias estructuras metodológicas. Apoyándose en esa premisa Weber plantea un postulado metodológico que concilie lo objetivo con lo subjetivo: el *tipo ideal*.

No obstante, para generar esta solución se ve obligado a recurrir a una combinación entre el supuesto kantiano de autocomprensión epistémica con el voluntarismo que indica dónde se deben hacer los cortes para establecer las tipologías. En realidad intenta conciliar el ego epistémico con el ego práctico, lo que son planteados de forma separada porque Kant no se planteó la posibilidad de unificarlos. La tensión de la propuesta es evidente, en tal magnitud que el método típico-ideal no ha sido empleado por sociólogos posteriores.

Otro caso característico es lo sugerente que fue para A. Schutz el planteamiento de la fenomenología trascendental de E. Husserl.

Particularmente porque no sólo tuvo incidencia sobre Schutz, sino que tuvo tal impacto que se configuró como corriente teórica dentro de la sociología: la *sociología interpretativa*. La fuerza de la sugerencia filosófica tiene que ver directamente con la apuesta por ampliar los parámetros de la ciencia. Se percibe un ambiente de limitación de la ciencia, una vez finalizada la segunda guerra mundial, relacionado con la noción de objetividad y el abuso de cierto tipo de metodología de claro sesgo cuantitativo. Esencialmente el malestar se ubica en el ámbito de validación del conocimiento científico. Ello representa un momento propicio para volver la vista a otros discursos, los filosóficos, en este sentido, tienen una atracción muy fuerte.

La idea de que la validez del conocimiento debe tener en consideración el contexto del sujeto cognoscente, particularmente la forma en que se configura su consciencia, resultó seductora, por decir lo menos. Sobre todo si se tiene en cuenta que poseía implicaciones relacionadas con la formación ética, la cual se había considerado problemática al interior de

la construcción científica, pero ahora se consideraba como el factor, cuyo olvido o marginación, había ocasionado tanta destrucción. Se requería un replanteamiento de la ciencia y Husserl. lanzó su propuesta consciente de ese problema, que él calificó como *crisis de las ciencias europeas*.

Lo que sucede en este caso es que tanto la filosofía como la teoría fueron interpeladas por la sociedad europea, especialmente, que buscaba la forma de explicarse lo que habían vivido. Ante esto es claro que la producción intelectual representa uno de los componentes básicos de la sociedad, por ello está ligado inextricablemente a los procesos de la misma.

De hecho tanto la filosofía como la ciencia se influyen mutuamente, porque también la teoría ha incidido sobre la primera. Aunque en el caso de la sociología no pueda registrar un caso de este tipo. Lo que sí ha sido muy importante para la teoría sociológica es la pluralidad discursiva en términos generales.

Como es el caso de la crítica a la modernidad y nociones correlativas sobre la forma se construyen los supuestos que guían el ordenamiento de la sociedad. Como es el caso del amplio debate sobre las posibilidades de la idea de *progreso*. Este punto coincide con las ideas básicas de la tradición ilustrada: la percepción de que el hombre tiene la posibilidad de controlar totalmente su entorno, el cual a su vez posee recursos ilimitados. Bajo esa divisa la ciencia en general se construyó con un sentido antropocentrista muy fuerte. Ligado también a los procesos de creación de necesidades ilimitadas.

La sobreexplotación y la conciencia creciente de frustración en las expectativas tanto materiales como espirituales. Particularmente en relación a estas últimas, vamos en la carrera por el mayor número de complacencias, pero también llenándonos de insatisfacciones de toda índole que nunca cubriremos.

La reacción en sociología, la cual sólo fue explicitada parcialmente, es considerar que el *hombre tiene límites*, traduciéndose en un empobrecimiento cultural, el desarrollo espiritual se ha detenido, no será que es preciso volver o tener consciente el aspecto normativo?. Nuestra eticidad ha pagado un precio que parece aumentar progresivamente, que ha conducido a la inseguridad espiritual, y en ese proceso la ciencia nos ha proporcionado dones que nos enriquecen materialmente, pero simultáneamente nos empobrecen, nos vacían de sentido.

Frente a ese proceso es que se ha vuelto la vista a la contradicción primera: tanto bienestar que sólo beneficia a una minoría, y tanta incertidumbre ¿tendrá que ver con los supuestos intelectuales que rigen la producción científica?.

La idea en propuestas filosóficas como la de H. G. Gadamer es que el olvido del ser, su desontologización en sentido práctico ha sido un factor importante. Y en sociología, se documenta cómo es que las tecnologías, como el teléfono, desplazó la alegría de la comunicación personal, su valor para transmitir la formación, se profundizan las barreras para la interacción humana, mayor soledad, como lo expresó el existencialismo. La recuperación de la eticidad significa para muchos pensadores la esperanza de poner el progreso al servicio de los intereses del espíritu humano. Una expectativa que se abraza como tabla de salvación.

Por ello se piensa que las ciencias sociales, la sociología, son los interlocutores más directos para incidir a su vez sobre la sociedad. Ya no se trata de la misión emancipadora, sino del rescate del hombre de sí mismo. Quizá es una meta quimérica, un deseo, más que una realidad, una idea sin sustento real. Pero de nuevo con esto podemos constatar que la ciencia como la filosofía, en tanto producción intelectual, son llamados a diálogo con la sociedad, o más precisamente, buscan a la sociedad para que el diálogo pueda reiniciarse, por que todavía en la edad media el hombre concebía al mundo como físico y simbólico al mismo tiempo.

La acentuación de que la realidad social es un proceso simbólico, que debe estudiarse como tal desde la sociología implica esa búsqueda de interlocución con la sociedad. Por ello la insistencia de que todo accionar humano es simbólicamente mediado, incluso el trabajo manual.

Esa es la idea en la que se desenvuelve la producción sociológica actual, señalando que el crecimiento ha de ser cualitativo, no cuantitativo, ya que el segundo nos ha conducido a perseguir fantasmas de una libertad, el sueño ilustrado nunca realizado, que nos ata, nos amputa y nos facilita los caminos para perder el sentido de lo que somos, nuestra dimensión ontologizada. Al desvanecerse la idea del ser, sólo crece nuestra ansia de autodestrucción, persiguiendo en el vacío lo que se ha perdido.

El intento de recuperar racionalidad práctica aparece como el punto de escape a la dependencia que creamos respecto a este mundo que nos inventamos pero que ahora nos somete. El amo que inventamos, nos degrada al nivel de accesorios de su funcionamiento y de su desarrollo; somos condenados al papel de objetos, efectivamente al querer cosificar nuestra interacción para poder analizarla, los que nos enajenamos y exteriorizamos somos nosotros. Con ello asumimos el papel de piezas de maquinaria en funcionamiento, incapaces de poseer la iniciativa de escapar. Ya no existe otro mundo donde habitar porque este es el único que nos hemos construido.

Ahora la idea de recuperar el saber práctico responde a la idea de que es posible construir un universo simbólico que se sobreponga a tanto extrañamiento de nosotros mismo. Al menos la apuesta de la sociología interpretativa y comprensiva va en esa dirección, y se agrega otra corriente más el holismo sistémico de Niklas Luhmann. Es, al parecer, una cruzada, por recuperar para la sociedad su sentido, a ella misma, volver al hombre consciente de que sí es limitado que todo lo que lo rodea también tiene límites.

De esta forma, la relevancia de la filosofía no la “busca” la teoría, la sociedad la proyecta, el hombre e incluso tal la pone de manifiesto y se alzan las voces tanto de un campo como de otro. En ese contexto puede leerse la crítica al método, por su acentuado instrumentalismo, la intención de reunificar la tríada, hacerla un pensamiento complejo que como poliedro abarque las diferentes perspectivas, supere la interacción diádica y la convierta en conversación múltiple.

Por ello, esta proyección de la ciencia resulta para sus críticos la invención de nuevas utopías, la renuncia a la imaginación se ha convertido en castración, sólo puede suponerse que lo cuantitativo es real. Para trascender ese proceso es que salen por el mundo una multitud de propuestas que pretenden un cambio de la relación fundamental y fundadora que tenemos incluso con nuestro propio yo.

La utopía de la libertad ahora se vincula con nuestra capacidad de liberarnos de nosotros mismos. El simbolismo estructurado de simulacros que nos hemos proporcionado nos está extinguiendo. Claro que esta visión pesimista se ha vuelto un signo de nuestro tiempo, otro símbolo más que nos atrapa.

La idea de generar una concepción de hombre diferente pasa no sólo por la ciencia, la literatura y la filosofía, también por los que se revelan, por los que deciden confrontarse con el sistema establecido. Por eso la sociología ha venido siendo interpelada desde el conflicto siempre, la apuesta es si la sociología podrá continuar ese diálogo, no por las respuestas, sino por la calidad de las mismas, por su capacidad de transformarse en sentido creativo, acompañando los sueños y esperanzas, pero también proponiendo lo que la sociedad establece.

H.G. Gadamer: una sugerencia epistémica para la sociología.

En ciencia el punto de partida siempre es una fundamentación sólida del conocimiento, una vez que se asume una determinada postura de cómo se conoce es que se inicia la construcción del edificio teórico. Esa base, generalmente no se cuestiona a menos que signifique problemas para lo que se está intentando analizar y abstraer.

Ese conocimiento se delinea desde una parte de la filosofía que se denomina epistemología. Como intenté demostrar los supuestos epistémicos para la sociología fueron durante mucho los estipulados por E. Kant, de hecho aún siguen siéndolo en la perspectiva de que las nuevas propuestas se mueven dentro del marco de posibilidades que el sugirió.

Precisamente, la intención de esta investigación es dar cuenta de que los elementos kantianos se cuestionan en el sentido de la separación de saberes: práctico y puro, pero no como la propuesta de otro saber, si acaso el que se obtenga si se logra implementar la reunificación en un sólo paradigma epistémico.

Dentro de ese contexto es que Gadamer me pareció pertinente para establecer un diálogo, ya que si bien es cierto tomé en consideración algunos apartados de su obra, excluí otros que definitivamente considero que a la sociología no le significan nada. Tal es el caso de la idea de quedarse con el saber prácticamente, o también la renuencia del propio Gadamer a aceptar que su planteamiento es *la* metodología para las ciencias sociales. De hecho él nunca se ha preocupado en proponer un nuevo estatuto para la ciencia, simplemente no lo considera dentro de su espectro de interés.

En ese sentido, la sugerencia que intenté estructurar tiene como transfondo un *con* Gadamer, pero *contra* Gadamer. Todo ello por la propia lógica de la ciencia, en la que se

encuentra inscrita la sociología, aún tiene un peso significativo la idea de prueba y demostración.

La propuesta de Gadamer me resultó interesante porque por el acento precisamente y la forma cómo se construye el conocimiento, somete a discusión el supuesto que generalmente ha sido preferible asumir que debatir. Pero lo más relevante lo encontré en que esa polémica representa el núcleo mismo del quehacer sociológico el carácter ontológico del hombre, si no se aclara ese aspecto los estudios sociales tienen un débil fundamento.

Aquí encontré su relevancia para la sociología, ya que al tocar la polémica epistemológica como lo hace se remite a los procesos del devenir humano: su devenir histórico y su socialización, aspectos centrales para la sociología.

Tengo la impresión que su propuesta posee un fuerte acento sociológico, aunque pueda estar en desacuerdo con algunas implicaciones, como por ejemplo la idea de recuperar la noción de racionalidad, que me parece muy propia de la tradición ilustrada.

El debate puede ser extenso, lo más gratificante ha sido poder aclararme cómo el artificio de las barreras disciplinarias -entre sociología y antropología, por ejemplo- es sólo una división instrumental, con fines analíticos. Al iniciar este trabajo yo esperaba obtener argumentos para apostar por la independencia y defensa de la sociología como ciencia independiente de las otras disciplinas de las ciencias sociales. Ahora pienso que tengo una idea más clara. Además como lo indiqué en la Introducción creía que para la realidad debía de existir sólo una teoría, la Verdadera y única, y que todavía se estaba en por descubrir.

El número de creencias que fui derribando me esclareció también que la *fé* es un ingrediente importante para el trabajo de producción científica. A pesar de todos mis prejuicios y reticencias experimenté personalmente el proceso de transitar de una convicción a otra y también dejar de creer en un momento determinado, en el que me atrapó el desánimo para concluir este trabajo.

Por su parte, la idea de integrar el saber práctico en la sociología que puede ubicarse como el reconocimiento de que existen sujetos de estudio, no objetos, que dichos sujetos, a pesar de su corporalidad material, son estructuras simbólicas y que en realidad se mueven en un mundo simbólicamente mediado, autoconstruido y autosignificado, me alejó de los totalitarismos excluyentes como siempre había concebido el quehacer científico.

Me siento inmersa en el mar de dudas, empezando porque la imaginación se me agota si intento pensar la posibilidad de someter a estudio científico ese mundo simbólico. O mejor, si es posible cambiar el carácter de la científicidad para darle factibilidad al análisis de la *praxis*. Porque tengo la impresión de que los procedimientos se agotan cuando ya no se habla de realidades sensibles, como gustaba llamarlas Kant.

La incertidumbre me acompaña todo lo largo de este trabajo, porque mi desconcierto creció cuando tuve la sensación de apostar por sueños, no de aportar sugerencias científicas.

En fin, creo que el esfuerzo me ha quitado certezas, pero me ha proporcionado provocaciones, retos para seguir indagando y por tanto el balance final que realicé resulta favorable, espero que efectivamente la sociología, las ciencias sociales, la ciencia en general den continuidad a la apuesta por la pluralidad de saberes, no sólo el práctico, la tolerancia, la reconstitución del hombre y de todo lo que crea, piensa y hace.

Tláhuac, D. F. febrero 1999.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, TW. y HORKHEIMER, M.(1969). Dialéctica de Iluminismo. Sur. Buenos Aires.

ALEXANDER, J.(1989). Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis Multidimensional. Gedisa. Barcelona.

------(1982). Theoretical Logic in Sociology. University of California Press. Berkeley.

APEL, K.O.(1984). Understanding and Explanation. A trascendental-pragmatic perspective. The MIT Press. Masachussetts.

------(1985). La transformación de la filosofía. 2 vols. Taurus Madrid.

ARON, R. (1976) Las etapas del pensamiento sociológico. S. XX. Buenos Aires.

AUSTIN, J. (1990). Cómo hacer cosas con palabras. Gedisa. Madrid.

BAUMAN, Z.(1978) Herneneutics and Social Science. Columbia University Press. New York.

BERGER, P. y LUCKMANN, T.(1991). La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos Aires.

BERNSTEIN, R.J.(1983). Reconstrucción de la teoría social y política. FCE. México.

------(1983). Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutic and Praxis. Basil Blackwell. Oxford.

- CASSIRER, E.(1972). Filosofía de la Ilustración. FCE. México.
- COLLINS, R. (1996). Cuatro tradiciones sociológicas. UAM. México.
- COPELSTON, F. (1992). Historia de la filosofía. Ariel. México.
- COMTE, A. (1990). La filosofía positiva, 4a. ed. Porrúa. México.
- CHÁZARO, L. (1993). Una lectura a Parsons. SUA-UNAM. México.
- (1994). *Historia de la sociología en México en el siglo XIX: el caso de Porfirio Parra, Alfredo de Zayas, Enrique y Andrés Molina Enríquez*. Inédita. Tesis presentada para obtener el grado de maestría en Filosofía de la ciencia de la UAM-I. México.
- DESCARTES, R.(1986). El discurso del método y meditaciones metafísicas, 21a. ed., Espasa-Calpe. México.
- DURKHEIM, E. Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. México.
- GADAMER, H.G.(1977). Philosophical Hermeneutics. University of California Press. Berkeley.
- (1981). Reason in the Age of Science. The MIT Press. Cambridge.
- (1985). Philosophical Apprenticeships. The MIT Press. Cambridge.
- (1990). La herencia de Europa, col. Ideas No. 12, Península. Barcelona.
- (1991). Verdad y Método, 4a. ed., Sígueme. Salamanca.
- (1992). Verdad y Método II. Sígueme. Salamanca.

------(1993). Elogio de la teoría. Discursos y artículos, col. Ideas No. 25, Península. Barcelona.

GIDDENS, A. (1987). Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu. Buenos Aires.

GIDDENS, A. y TURNER, J.(1991). La teoría social, hoy. Alianza-CNCA. México.

GONZALEZ P., L.A.(1991). "Reflexiones metateóricas. Elementos para una discusión sobre el papel de la ciencia en la modernidad". Tesis para obtener la licenciatura en psicología. UNAM. México.

GOULDNER, A. (1973). La crisis de la sociología occidental. Amorrortu. Buenos Aires.

HABERMAS, J.(1975). Legitimation Crisis. Bacon Press. Boston.

------(1984). Ciencia y técnica como ideología. Tecnos. Madrid.

------(1989). Teoría de la acción comunicativa, vol. I, Taurus. Madrid.

------(1990). Teoría de la acción comunicativa, vol. II, Taurus. Madrid.

HELLER, A. y FEHER, F.(1989). Políticas de posmodernidad. Ensayos de crítica cultural, col. Ideas No. 10, Península, Barcelona.

HEGEL, F. (1980). La fenomenología del espíritu. FCE. México.

------(1990). Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Porrúa. México.

HORKHEIMER, M.(1974). La teoría crítica. Amorrortu. Buenos Aires.

HUSSERL, E.(1984). Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Folios eds.México.

MARCUSE, H.(1985). El hombre unidimensional. Planeta. México.

MENZIES, K.(1976). T. Parsons and the Social Image of Man. Londres.

MÜELLER-VOLLMER, K. (ed.) (1985). The Hermeneutics Reader; Text of the German Tradition from the Enlightenment to the present. Basil & Blackwell Ltd. Oxford.

OLVERA, M. “Hermenéutica y Teoría Social”, en **Sociológica**, 7, 20, sept.-dic. 1992.

PARSONS, T. (1982). El sistema social. Alianza. Madrid.

------(1968). La estructura de la acción social. Guadarrama. Madrid.

------(1977). Social system and the Evolution of Theory. Free Press. N.Y.

------(1977a). The Human Condition and Action Theory. The Free Press. N.Y.

POPPER, K. (1991). La lógica de la investigación científica. Paidós. Buenos Aires.

------(1992). Conjeturas y refutaciones. Paidós. Buenos Aires.

RABINOW, P. y SULLIVAN, W.(1979). Interpretative Social Sciences: A reader. University of California Press. Berkeley.

RICOEUR, P.(1981). Hermeneutics and the Human Sciences. Essay on language, action and interpretation. (trad. J.B. Thompson). Cambridge University Press. Cambridge.

ROSSI, P. Lo storicismo tedesco contemporaneo, 3a. ed., Einaudi. Torino.

RODRÍGUEZ, J. (1989). La perspectiva sociológica. Taurus . Madrid.

SCHUTZ, A.(1974). El problema de la realidad social.(Natanson, M., comp.). Amorrortu. Buenos Aires.

SOLARES, B. (1997). El síndrome Habermas. Miguel Angel Porrúa-UNAM. México.

TAYLOR, Ch.(1985). Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers. Cambridge University Press. Cambridge.

WEBER, M. (1968). Economía y sociedad. FCE. México.

------(1983). La acción social: ensayos metodológicos. Península. Barcelona.

------(1985). El problema de la irracionalidad en las Ciencias Sociales. Tecnos. Madrid.

------(1990). Ensayos sobre metodología sociológica,3a. reimp., Amorrurtu. Buenos Aires.

WITTGENSTEIN, L. (1991)Investigaciones Filosóficas Crítica-UNAM. México.