

4. El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica*

Rubén H. Pardo

1. Introducción

1.1. El nacimiento de las ciencias sociales

"Ciencias del espíritu", "ciencias humanas" o hasta incluso "ciencias morales", son algunas de las manifestaciones polisémicas de un desafío —quizá habría que decir de un malentendido— que en su mismo origen nominal contiene el estigma esencial de la existencia de esas disciplinas que hoy en día también llamamos "ciencias sociales". Desde bien dentro de lo que se conoció como proyecto filosófico de la modernidad¹ tuvo lugar el nacimiento de un programa científico que "completara", en el ámbito del conocimiento de la sociedad y del hombre, aquellos progresos y logros que las ciencias naturales habían alcanzado en el conocimiento del mundo natural. Precisamente en el modelo naturalista y esencialmente moderno de su matriz originaria reside el perfil siempre controvertido y el estatus científico nunca del todo claro de esos saberes nacidos con la misión de consumir el paradigma científico moderno: las ciencias sociales (o como prefiera llamárselas).

Sólo puede comprenderse el significado propedéutico de la creación de las ciencias sociales si somos conscientes de esta matriz esencialmente moderna de la idea de conocimiento científico desde la que fueron alumbradas y del consecuente modelo naturalista que llevan grabado en su origen. ¿Qué significa esto? Sencillamente que, en primer lugar, las cien-

cias sociales son tributarias, en su nacimiento, del sentido moderno de ciencia, signado por la centralidad normativa del concepto de *método*. *Methodos* —palabra griega cuyo significado alude a un "camino por medio del cual aproximarse a lo que debe conocerse"— en su sentido moderno (sobre todo desde Descartes) adquiere el sentido de un concepto unitario que, más allá de las peculiaridades del ámbito estudiado, implica la exclusión del error mediante verificación y comprobación. Así, la tendencia fundamental del pensamiento científico moderno es la de identificar el saber, el conocimiento propiamente dicho, la ciencia, con lo comprobable empíricamente y, por tanto, la verdad con la certeza. Sin embargo, como se planteará más adelante, quizá aquí tenga lugar el principal malentendido que hará del proyecto de las ciencias sociales un desafío continuo e inacabable, una suerte de repetición del destino de Sísifo, tal como refería Kant respecto del quehacer de la metafísica (Kant, 2008: 15); ya que tal vez estas disciplinas no puedan ocultar del todo ni desprenderse completamente de su otro origen, de su origen más remoto: el griego, arraigado no tanto en el concepto de *episteme* sino más bien en el de *filosofía práctica*, acuñado por Aristóteles.²

En segundo lugar, "modelo naturalista" significa, antes que nada, continuidad de las ciencias, posibilidad de traspaso automático de las normas de una —las naturales— a la otra —las sociales—. O, dicho en otros términos, creencia en la reducción de lo social a lo natural: el modo de acceso categorial y conceptual al mundo físico serviría también para explicar el sentido del mundo social; ambos se reducirían, por tanto, a un conjunto de hechos empíricos susceptibles de ser explicados mediante leyes.

Este trabajo tiene como objetivo narrar "el desafío de las ciencias sociales", esto es, relatar las paradojas, contradicciones y encrucijadas que —de modo quizá ineludible— minan el camino de las ciencias sociales, convirtiendo el programa moderno de un conjunto de disciplinas científicas que consumen el proyecto filosófico de la modernidad en un periplo cuya principal esencia termina siendo el pensarse constantemente a sí mismas. Dicho de otro modo, el desafío consiste en la tarea, siempre inacabada y renovada, de pensar su propia identidad en tanto "ciencias" y en tanto saberes "sociales". Ello, casi de manera inexorable, no puede dejar de realizarse sino a la luz o, para ser más precisos, a la sombra de su relación con las ciencias naturales. Se intentará mostrar, como clave interpretativa, que esta estigmática característica —la de ocuparse no tanto del mundo social en tanto su objeto de estudio sino de la determinación de su propio quehacer— se explica en el ya mentado doble origen de estas ciencias: el

* Publicado por primera vez, aunque en una versión reducida, en *Perspectivas Epistemológicas*, Universidad Nacional de Lanús, 2003

1. Para ahondar en el sentido del concepto de modernidad ver el capítulo 1.

2. En esto, el trabajo sigue el punto de vista de Gadamer (1991, parte I).

reciente o moderno, fundamentalmente naturalista, y el remoto o antiguo, más tributario del modo a partir del cual los griegos –Aristóteles, por ejemplo– pensaban la filosofía práctica.

1.2. Los ejes problemáticos

¿Tienen las ciencias sociales un *objeto* de estudio de similares características que el de las ciencias naturales? Vale decir, ¿es “lo social” abordable científicamente del mismo modo en que puede serlo la naturaleza? ¿O, en realidad, no es posible –a menos que se caiga en un pereoso y distorsivo reduccionismo– asimilar los fenómenos sociales a los naturales? Asimismo, ¿debemos pensar la investigación social desde el mismo conjunto de normas procedimentales, o *método*, que lleva a cabo exitosamente desde hace varios siglos la ciencia físico-matemática? ¿Hay que comprender la ciencia desde un modelo de continuidad entre sus diferentes manifestaciones, o existe en realidad un hiato epistemológico insalvable entre las disciplinas sociales y las naturales? Y finalmente, ¿qué *tipo de saber* es el alcanzado por las ciencias sociales? ¿Son realmente “ciencias”, a la manera de las naturales, si es que –desde estas últimas– entendemos por “científico” un conocimiento que supone ciertos estándares de objetividad y de consenso en cuanto a sus verdades? ¿O habrá, más bien, que relegarlas al nivel de unas “ciencias blandas”, como algunos sostienen, en la medida en que no pueden cumplimentar esos mínimos estándares?

Tres son los ejes sobre los que gira, una y otra vez, quizá desde su mismo nacimiento, el debate en torno de las ciencias sociales: el objeto de estudio, el método, y el estatus epistemológico. El primero de ellos involucra una disputa ontológica, derivada tal vez de la vieja discusión metafísica sobre las relaciones entre naturaleza y espíritu. Aquí estaría en juego la posibilidad –y sobre todo la pertinencia– de reducir lo social a lo natural; esto es, la pregunta acerca de si puede concebirse –en tanto objeto de ciencia– el mundo social como un conjunto de hechos empíricos, a la manera en que las ciencias naturales hacen con la naturaleza. O si, por el contrario, las particularidades de este objeto de estudio –su carácter simbólico, lingüístico, valorativo o histórico– lo hacen irreductible a todo intento de homologación con los fenómenos naturales. Obviamente, aquí los polos de toda eventual respuesta a este interrogante estarán constituidos por la receta del reduccionismo, en un caso, y por la defensa de una cierta especificidad de lo social, en el otro.

Ahora bien, de dicha discusión ontológica sobre la esencia de lo social se desprende un segundo eje de debate, pero de índole epistemológica o

metodológica: el de si hay una o dos maneras de hacer ciencia. Así, nos encontraremos con posiciones monistas, que afirman que sea lo que fuere el objeto de estudio de las ciencias sociales –si éstas son cabalmente ciencias– deben abordar ese objeto del mismo modo en que las naturales estudian al suyo. Y, frente a este modelo fundado en la continuidad de las ciencias, alzarán su voz las corrientes que, ahora desde una matriz interpretativa discontinuista, introduzcan un punto de vista dualista en cuanto al método.

Sin embargo, todas estas polémicas terminan desembocando siempre en la pregunta sobre el estatus epistemológico de las ciencias sociales. Vale decir, éste resulta ser el eje principal, dado que en él se resumen los problemas planteados por los otros, y en él tienen lugar las consecuencias últimas de todas las tomas de posición antes explicadas. La cuestión de la científicidad de las ciencias sociales, esto es, el interrogante acerca del sentido del término “ciencia” en esa fórmula, concentra –en cualquiera de sus respuestas posibles– los supuestos sobre el objeto de estudio, como asimismo los metodológicos y epistemológicos. ¿Por qué? Sencillamente porque aquí están en juego los conceptos de *objetividad* y de *verdad*. Hablar de “ciencias duras” y de “ciencias blandas”, por ejemplo, implica ya toda una declaración de principios en cuanto a cómo se debe comprender el conocimiento científico. Estas figuras de la “blandura” o de la pretendida “dureza” del conocimiento no son más que metáforas de la objetividad: llamar ciencias blandas a las ciencias sociales conlleva el supuesto de que el conocimiento científico –ejemplificado paradigmáticamente en las ciencias naturales– debe ser concebido desde el principio de la separación objetivadora entre sujeto y objeto. Y, medido en estos términos, las ciencias sociales, en tanto no pueden cumplir con este precepto de distanciación del mismo modo que las otras ciencias, serán “ciencias” pero en un segundo grado, en un sentido derivado, vale decir, “blando”. De esto surgirían las siguientes preguntas: ¿es posible repensar las ciencias desde otro punto de partida, desde otro esquema epistemológico? ¿Habrá que anteponer a la objetividad otro principio que haga justicia, no sólo a la científicidad de las ciencias sociales, sino en general a la finitud de la racionalidad humana?

En síntesis, éstos serán los tres ejes sobre los que discurrirá el resto del trabajo, el cual dividirá las respuestas a todas las preguntas arriba formuladas en dos etapas o estadios:

- 1) La concepción naturalista-empirista, bajo cuya comprensión surgieron las ciencias sociales, y que ha constituido desde el siglo XIX hasta el incipiente siglo XXI la concepción dominante.

- 2) El actual escenario posempirista³ o posnaturalista, que por estos últimos años se ha abierto en franca oposición a la visión ortodoxa o estándar.

Cabe agregar que entre estas dos visiones se ubicará y analizará un debate fundamental y siempre reabierto: el que desde filosofías historicistas y comprensivistas hacia fines del siglo XIX y principios del XX se formuló en términos de “explicación versus comprensión”, dado que esta primera reacción al modelo naturalista constituyó un paso decisivo y necesario para la conformación del actual escenario posempirista.

2. La concepción naturalista-empirista

2.1. Los principios del naturalismo positivista en ciencias sociales

Ya se ha dicho que las ciencias sociales aparecen, desde su nacimiento mismo, como la continuación y consumación de un programa científico o –para ser más amplios– de un proyecto filosófico-científico, que no es otro que el de la modernidad. Según éste, debe procurarse trasladar ese progreso tan vertiginoso como impresionante que han experimentado las ciencias naturales desde la revolución científica de los siglos XVI y XVII al ámbito del conocimiento y control del mundo social. Vale decir, se trata de aplicar el modelo de las modernas ciencias naturales –representadas paradigmáticamente por la ciencia físico-matemática– a esas nuevas disciplinas científicas que estaban siendo concebidas con la misión de hacer posible aquel mismo “progreso”, pero ahora en lo que concierne al conocimiento de la sociedad. ¿Y en qué consistía, básicamente, ese arquetipo de ciencia a partir del cual se construye la concepción naturalista de las ciencias sociales? Podemos sintetizarlo en los puntos que se verán a continuación.

En primer lugar, puede afirmarse que una de las características principales y diferenciales de la ciencia moderna respecto de la anterior es la de su *conciencia metodológica*: el pensamiento moderno tiende –de modo esencial– a identificar el saber, el conocimiento propiamente dicho, la ciencia, con lo comprobable empíricamente y, por tanto, la verdad con la certeza. Esto es lo que posibilita, a partir del innegable avance de las ciencias naturales

a partir del siglo XVII, la reducción de la verdad a método. Así, un cuerpo de conocimientos, para que sea considerado “científico”, debe seguir necesariamente cierto procedimiento, ciertos pasos. Si una investigación –cualquiera que ésta sea– omite o elude alguno de ellos (los cuales son establecidos por la comunidad científica), pierde inmediatamente su pretensión de científicidad. En conclusión, la ciencia moderna es –en su más pura esencia– exigencia metodológica; o, dicho en otras palabras, el triunfo de la ciencia moderna –como ya decía Nietzsche– es el triunfo del método científico.⁴

A su vez, esa conciencia metodológica prescribe que el quehacer propio de toda ciencia ha de ser el de *explicar* la realidad, entendiendo por el concepto de explicación la capacidad de dar cuenta de fenómenos particulares mediante leyes universales⁵ derivadas de la observación. Además, esa actividad explicativa sólo será cumplimentable en la medida en que pueda seguirse puntillosamente otra norma ineludible del método científico, a saber, la de la objetividad.

Finalmente, y sin la pretensión de agotar el significado del concepto moderno de ciencia, podría agregarse que el conocimiento científico, bajo el paradigma de la modernidad, es a la vez exigencia matemática, lo cual se manifiesta, sobre todo, en la inclinación casi inexorable a cuantificar todo cuanto se suponga que es objeto de ciencia, sean fenómenos naturales o sociales. Tanto es así que algunos llegan a creer que a mayor matematización o cuantificación de variables, más científicidad.

Éste es el ideal de ciencia que va a intentar implantarse a las aún balbuceantes y nuevas disciplinas científicas nacidas del ambicioso proyecto moderno de racionalización plena de la realidad. Si las recientemente creadas ciencias sociales modernas, como la sociología, la antropología, la psicología, o la historia –por dar sólo algunos ejemplos–, logran instituirse cabalmente como ciencias, en el sentido moderno de este término, deberán hacer esto mismo que han hecho las victoriosas ciencias naturales.

Esta primera y tradicional comprensión de las ciencias sociales –aquí llamada “concepción naturalista-empirista”– se extiende incluso hasta nuestros días y sigue siendo, de algún modo, la visión dominante hasta estos albores del siglo XXI (aunque no ya sin rivales de peso). En ella podemos distinguir tres etapas o períodos –todos desde ya comandados por la tradición de la filosofía anglosajona–: el positivismo fundado por Auguste Comte, el empirismo lógico, surgido del círculo de Viena, y lo que hoy en día se sigue denominando “concepción estándar” o “consenso ortodoxo” so-

3. En esta denominación hacemos nuestra la nomenclatura utilizada por Federico Schuster (2003: 33-34), ya que da cuenta de la esencial pluralidad de posiciones que existe en la actualidad y que deriva en la imposibilidad de reducirlas a una sola corriente.

4. Nietzsche (1998) en realidad refiere que “no es la victoria de la ciencia lo que caracteriza [...] al siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia” (155, aforismo 15, 51).

5. Más adelante se ampliarán las referencias a este concepto.

bre las ciencias sociales (Nagel, Popper, entre otros). No será tema de este trabajo —ya que nos exigiría extendernos demasiado— explicitar las ideas de cada una de estas corrientes. Sin embargo, a los fines del desarrollo de nuestro tema, sí será imprescindible referir las características o principios sobre los cuales se construye esta concepción naturalista-empirista, sea en su faceta positivista, en la vertiente del empirismo lógico o según los parámetros compartidos por la concepción estándar.

1) Supuesto naturalista. Este supuesto, que da nombre a la concepción, consiste en homologar el mundo social al físico, entendiendo a ambos como estructuras invariantes en las que es posible encontrar regularidades empíricas. Esto significa que, sea lo que fuere “lo social”, en tanto objeto de ciencia debe ser considerado un conjunto de hechos empíricos a ser explicados. Esta reducción de lo social a lo natural, en la que se funda la visión naturalista de las ciencias sociales, limita y ubica todas las particularidades del mundo social —nos referimos a sus características diferenciales respecto del mundo natural— en un segundo plano. No importa que el científico social se escude en el carácter simbólico de aquello que estudia, ni siquiera que esgrima como atenuantes la existencia de elementos valorativos o la mayor impredecibilidad del comportamiento humano. Ni tampoco, por supuesto, que se acentúe la matriz esencialmente lingüística de su objeto de investigación. “Lo social”, el mundo social, los hechos sociales, la sociedad, el espíritu o como quiera llamarse a aquello a hacia lo cual dirigen su intencionalidad las ciencias sociales —en tanto objeto de ciencia—, no es diferente de lo que es la naturaleza para las ciencias naturales: un conjunto de hechos o fenómenos empíricos.

2) Reduccionismo científicista. Existe un modo ejemplar de racionalidad, es decir, de conocimiento propiamente dicho, que es el científico. Y, como corolario del principio anterior, ahora se agrega que hay una sola manera de hacer ciencia, a saber, la que corresponde al método de las ciencias naturales. Todo aquel pretendido saber que esté por fuera de este proceder, en realidad no es ciencia y —podría acotarse— ni siquiera sería un “saber racional” en sentido estricto. La racionalidad toda queda reducida así a ciencia y esta última a método experimental de las ciencias naturales. Este reduccionismo se pone de manifiesto claramente, por ejemplo, en el positivismo de Comte, para quien el último y más avanzado estadio de la cultura —el positivo— exige un saber legalista como el de las ciencias naturales. Todo lo demás será “mera metafísica”, es decir, en términos positivistas, un inútil “bla bla”. Quedaría garantizada así la unidad y la continuidad de las ciencias. No hay hiato ni salto epistemológico entre unas y otras.

3) El conocimiento científico como explicación. ¿Pero en qué estriba —concretamente— esa actividad única y homogénea que debe caracterizar a todo aquel saber que se precie de científico? En “explicación”. Para la concepción naturalista-empirista de las ciencias sociales, desde el positivismo hasta el punto de vista estándar, pasando por el empirismo lógico, una investigación científica debe estar consagrada a la búsqueda de explicaciones, las cuales adquieren la forma de leyes generales mediante las que se da cuenta de fenómenos particulares. Explicar un evento es subsumirlo bajo una ley. Uno de los principales tipos de explicación en ciencia es aquel que posee la estructura formal de un razonamiento deductivo, en el cual el hecho a explicar es una consecuencia lógicamente necesaria de ciertas premisas. Por consiguiente, en este modo de explicación las premisas expresan una condición suficiente de la verdad del asunto en cuestión, y están constituidas por dos elementos: las leyes generales que expresan conexiones empíricas uniformes y las condiciones iniciales o circunstancias concretas. Por ejemplo, las leyes económicas de la oferta y la demanda, más algunas circunstancias particulares atinentes a la falta de créditos para la compra de viviendas, podrían servir como explicación de una suba en el valor de los alquileres. O, por tomar otro caso, el hecho de que el vaso que hace un instante tenía en mi poder se haya estrellado contra el suelo se explica por las leyes generales de la gravedad sumado a la torpeza natural en el manejo de mis manos (condiciones iniciales).

Sin explicación no hay ciencia. Y sin ley, no hay explicación. Y esto vale no sólo para las ciencias naturales, sino también para las sociales.

4) Supuesto empirista. En este análisis retrospectivo de los principios naturalistas en la concepción de las ciencias sociales arribamos a un supuesto fundamental: el de la confianza en la experiencia y en el conocimiento empírico como fundamento último de la ciencia. Este supuesto, que denominaremos “empirista”, está en la base de todas las corrientes naturalistas. Por ejemplo, en el empirismo lógico, el carácter científico de un enunciado se define en conexión con la posibilidad de su significación. Y se puede afirmar que un enunciado posee significado si es verificable, vale decir, si existe alguna posibilidad, directa o indirecta, de establecer mediante observaciones su valor de verdad. Por ello para esta corriente aquellas proposiciones que no pueden ser puestas a prueba carecen de sentido.

Recapitulando lo dicho anteriormente, si hacer ciencia es explicar, y explicar es subsumir un hecho particular bajo una ley general, ésta sólo será tal si es derivada de la observación. La experiencia será, por tanto, la fuente primera y la razón última del conocimiento científico; por ello la base empírica es inherente a toda teoría científica. El reduccionismo científicista antes mencionado no sólo consistiría entonces en homologar lo social a lo natural,

sino también y sobre todo en reducir lo científico a un procedimiento cuya *ultima ratio* se funda en el papel absolutamente determinante de la percepción empírica.

5) La “verdad” como adecuación de un enunciado a la realidad (lo observable). Éste es un corolario directo del principio anterior. Para esta visión tradicional de la ciencia en general y de las ciencias sociales en particular, una proposición será considerada verdadera cuando pueda verificarse una adecuación o coincidencia entre lo que ella afirma y lo que la experiencia nos muestra desde la observación. Esta idea de verdad como *adaequatio* al igual que todas y cada una de las características que venimos enunciando serán luego puestas en duda y entrarán en crisis, vale decir, comenzarán a ser discutidas por algunos pensadores y corrientes posnaturalistas o posemipiristas. Pero eso lo retomaremos más adelante.

6) Las teorías científicas como conjunto de enunciados testeables de modo autónomo. Una teoría científica es —siempre desde este punto de vista estándar o tradicional— un conjunto de enunciados hipotéticos de distinto nivel —observacionales (singulares), generalizaciones empíricas, y/o teóricos— que pueden ser puestos a prueba de modo independiente. Si una teoría científica parte de un grupo de enunciados de base o fundamentales, de alto nivel teórico, de ellos deben poder deducirse otros de más bajo nivel teórico y de menor generalidad hasta llegar a la formulación de enunciados que puedan corroborarse empíricamente. Ahora bien, cada enunciado puede ponerse a prueba autónomamente respecto de los otros. Y, por supuesto, la falsedad de cualquiera de éstos nos llevará a cuestionarnos la verdad de aquellos que hemos tomado como puntos de partida de la teoría. De cualquier modo, lo que aquí importa, a los fines de contrastarlo luego con la manera de ver las cosas de autores no empiristas —como Kuhn o Gadamer, por ejemplo— es que los enunciados tendrían, entonces, un significado autónomo, independiente de los demás.

7) Objetividad. Finalmente, suele afirmarse que el conocimiento científico es, o pretende ser, objetivo. Por objetividad debe entenderse la capacidad del sujeto de elevarse por sobre todo condicionamiento histórico y subjetivo y tomar la distancia suficiente respecto del objeto a conocer, como para adoptar el punto de vista de un observador neutral. Ser objetivo significará, pues, evitar —en el conocimiento mismo— toda influencia derivada del que conoce y por lo tanto implica la absoluta prescindibilidad del sujeto en el proceso cognoscitivo mismo. Desde ya, en torno de este concepto se erigen las discusiones más profundas en cuanto a su posibilidad y aun en cuanto a su sentido. Podría decirse que éste es el supuesto más básico, más

esencial, ya que está en la base de todos los otros: la tarea del científico social, la de construir enunciados testeables de modo autónomo mediante el recurso a lo observable o, en otros términos, el trabajo de producir explicaciones científicas que den cuenta de hechos particulares subsumiéndolos bajo leyes generales, no sólo se funda en un supuesto naturalista y empirista sino que debe dar por descontada la existencia de un sujeto objetivo.

El cumplimiento de estas prescripciones metodológicas, la capacidad explicativa, la testeabilidad empírica, la objetividad, determinará —siempre dentro de los parámetros de la concepción naturalista-empirista a la que nos estamos refiriendo— la científicidad de una investigación. Será por ello que las disciplinas sociales, al tener mayores dificultades que las naturales en acercarse a este ideal, recibirán la denominación alternativa de “ciencias blandas”, frente a la “dureza” metodológica de las otras.

2.2. La reacción comprensivista

La concepción naturalista-empirista de las ciencias sociales acrecentó su carácter dominante en el ámbito de la epistemología sobre todo a partir del progreso continuo y expansivo de las ciencias naturales. El prestigio que éstas alcanzaron, sobre la base de los resultados de su inserción en el campo productivo por medio de la aplicación tecnológica de sus productos, obró como fundamento de la visión unitaria y continuista de las ciencias: las nascentes disciplinas sociales no podían menos que ser pensadas desde estos parámetros triunfantes de las cada vez más exitosas ciencias de la naturaleza. Pero ya desde las postrimerías mismas del siglo XIX comienza a tejerse un debate que va a dar color y a estigmatizar toda la centuria siguiente: las discusiones sobre el estatus epistemológico de las ciencias sociales bajo la forma de una oposición entre “explicar” y “comprender”.

La continuidad de las ciencias —y el consiguiente abandono de todo reclamo de especificidad para las ciencias sociales—, basado en el supuesto naturalista de la reducción de lo social a lo natural en tanto objeto de ciencia, erige la explicación como la actividad excluyente de todo quehacer que se precie de científico. Hacer ciencias —desde esta concepción— explicar un fenómeno, esto es, dar razones de por qué esos fenómenos ocurren y éstas —al fin y al cabo— provienen de leyes científicas a partir de las cuales puede inferirse el enunciado que describe el fenómeno a explicar. El camino a recorrer por las ciencias sociales debía ser el mismo: dar cuenta de lo social, en tanto conjunto de hechos empíricos, mediante leyes.

Sin embargo, hacia fines del siglo XIX, y sobre todo dentro de la tradición de la filosofía alemana que arranca con el romanticismo y continúa con la Escuela Histórica, hace su aparición en el ámbito teórico de las ciencias sociales un elemento determinante: la subjetividad. Eso que durante tanto tiempo había sido sepultado bajo los pretensiosos supuestos de la normativa metodológica sale a la superficie y explota: ahora, se piensa, resulta imposible seguir ocultando y pasando por alto la influencia ineludible del sujeto de conocimiento en el proceso cognoscitivo mismo. Fundamentalmente desde la teoría de la obra de arte, comienza a comprenderse que es imposible forjar un lenguaje y desarrollar un conocimiento sobre lo social que omita referencias a conceptos como los de "voluntad", "propósito", "intención".⁶ Del mismo modo como no puede alcanzarse el sentido pleno de un producto artístico sin prestar alguna atención al autor que está detrás de la obra misma, tampoco cabe plantear la posibilidad de entender el mundo histórico-social sin descifrar los "sentidos" que en él van creando sus propios constructores, los actores sociales. Así, sólo puede accederse al conocimiento de lo social si primero "comprendemos" sus significados. En síntesis, a partir de autores como Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Max Weber y Robin Collingwood —quienes conformaron la tradición alemana de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu)— el objetivo de las ciencias sociales no es tanto "explicar" —en tanto subsunción de hechos particulares bajo leyes— sino más bien "comprender". Mientras las ciencias naturales *explican* lo natural, las ciencias sociales *comprenden* lo social. ¿Y qué significará "comprender"? Respuesta: desocultar el sentido de algo, dar cuenta de los significados emitidos por el otro. ¿Cómo —argumentarán los comprensivistas—, en la medida en que el objeto de estudio de las disciplinas que estudian la sociedad está constituido por los hombres mismos, puede concebirse su tarea sin atender los "sentidos" que éstos emiten? Un objeto natural, como un árbol, podrá ser "explicado", pero un hecho social, una creación humana, debe ser "comprendido". Eso es lo que hace un sociólogo cuando investiga las características de un grupo social o de cualquier proceso sociopolítico, o lo que hace un psicólogo cuando atiende a un paciente: comprender significados.

Nace así un debate de ribetes no sólo cognoscitivos sino también ontológicos. La disputa en torno al tipo de conocimiento propio de las ciencias sociales —explicación o comprensión— se funda en una discusión acerca de supuestos sobre el tipo de realidad que constituye lo social. ¿Ésta debe ser asimilada a lo natural o, más bien, convendría poner el énfasis en las diferencias entre sociedad y naturaleza? Obviamente, los comprensivistas

basan su concepción de las ciencias sociales, centrada en la comprensión, en una esencial especificidad de lo social: esta realidad, a diferencia de la naturaleza, es básicamente valorativa, simbólica, lingüística, histórica. El "error" de los naturalistas sería no tomar en cuenta la forma en que la realidad social se constituye y mantiene. La concepción estándar (naturalista-empirista) de la que hablábamos anteriormente homologa el mundo social al físico y entiende al primero como una estructura invariante en la que es posible encontrar regularidades empíricas, mientras que una versión más adecuada de la labor del científico social debería prestar atención al carácter simbólico de la vida humana y a los horizontes de sentido que la constituyen. O, dicho de otro modo —siempre según el comprensivismo—, las ciencias sociales no pueden dejar de lado el mundo de la vida cotidiana, ese entramado de significados compartidos en el que vivimos y que ponemos en juego al hacer ciencia.

Recapitulando y estableciendo un contraste con la concepción anterior, cabría resaltar las siguientes características de la reacción comprensivista:

1) Especificidad de lo social. Frente a la reducción de lo social a lo natural, propia del supuesto naturalista que está en la base de la concepción estándar de las ciencias sociales, el comprensivismo defiende una visión de la sociedad como un objeto específico e irreducible a los hechos naturales. Su esencia simbólica e histórica, constituida por valores y sentidos lingüísticos, impide un abordaje reduccionista.

2) Dualismo metodológico. La posición comprensivista afirma la existencia de un hiato epistemológico entre las ciencias naturales y las sociales, reivindicando para estas últimas una especificidad irreducible. Sería totalmente descabellado y erróneo —sostienen— concebir la labor del científico social desde los preceptos metodológicos atinentes al modo de acceso al mundo físico-matemático. Así, no habría, como creían los naturalistas, una continuidad, sino más bien una radical discontinuidad en las ciencias. En síntesis, es una visión dualista del conocimiento científico.

3) El conocimiento de las ciencias sociales como comprensión. De las dos características anteriores se sigue una tercera: "conocer" en ciencias sociales ya no será subsumir —desde la objetividad— fenómenos particulares mediante leyes (explicar), sino "comprender": esto es, desocultar significados, alcanzar —desde la propia subjetividad del intérprete— la subjetividad del actor social. El conocimiento de las ciencias sociales posee, entonces, un ineludible componente de empatía: se trata de desentrañar los propósitos o intenciones del otro; algo así como acceder al alma del otro. Sólo así sería posible entender un proceso social.

6. Para ampliar este tema, véase Zigmunt Bauman (2002, caps. 1 y 2).

Y es justamente aquí donde echa raíces la crítica del empirismo a la comprensión. El problema de la concepción naturalista-empirista radicaba en la desmedida pretensión metodológica de un punto de partida objetivo que permitiera la formulación de leyes generales explicativas. La particular dificultad en ciencias sociales de establecer leyes de ese tipo derivaba, por un lado, en la afirmación de una esencial inferioridad de éstas en comparación con las disciplinas físico-matemáticas (“ciencias blandas”, “ciencias duras”); y, por otro, en una descripción del quehacer del científico social que no hacía justicia a la especificidad de su labor: hacer ciencias sociales no es sólo una actividad “explicativa”, o al menos mediante esta actividad no se da cuenta totalmente de la tarea llevada a cabo en una investigación social. Ahora bien, si la concepción estándar peca de reduccionismo, la visión comprensivista lo hace de psicologismo y, por ende, de subjetivismo. ¿Qué significa esto? Que, en la medida en que la comprensión –modo de conocimiento propio de las ciencias sociales– es concebida como empatía, vale decir, como acceso al pensamiento o a la mente del autor, no es controlable científicamente. ¿Cómo sería posible establecer –con ciertos criterios de científicidad– lo que ocurre en la mente de otra persona? Si comprender es recrear en la subjetividad del investigador las intenciones, los sentimientos y propósitos del otro, en tanto objeto de estudio, es inevitable la objeción de psicologismo y de subjetividad ametodológica y, por tanto, acientífica.

Es por ello que la resolución o, para expresarnos mejor, la superación de este debate supondrá –como se verá en el siguiente punto– el desarrollo de lo que llamaremos “giro lingüístico”, esto es, la aparición de otro elemento determinante –además de la subjetividad– en la comprensión de las ciencias sociales: el lenguaje.⁷ Pero este tópico nos transporta ya a una de las características centrales del temple filosófico de base del actual *escenario posnaturalista*.

3. Las ciencias sociales a comienzos del siglo XXI: el escenario posnaturalista

A partir de la década del 60 entra en crisis la concepción estándar de la filosofía de la ciencia, esa que acabamos de describir en sus diferentes vertientes: la naturalista, la empirista lógica y la popperiana. Sin embargo,

7. También cabría mencionar un tercer elemento fundamental: la historia. Y quizá un cuarto: el rol económico-político. El análisis combinado de estos últimos dos elementos nos lleva a la concepción marxista de las ciencias sociales.

lo que aquí denominaremos *escenario posnaturalista* no debe ser homologado a una corriente filosófica determinada, sino que –como ya se advirtió en la introducción– conviene comprenderlo en términos de un escenario teórico plural conformado por autores provenientes de diversas tradiciones de pensamiento: desde Thomas S. Kuhn, pasando por Imre Lakatos o Paul Feyerabend, hasta Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas, por ejemplo.

En lo que queda de este trabajo el camino a recorrer será el siguiente: en primer lugar, se presentará en sus rasgos fundamentales –al modo de un ejemplo paradigmático de concepción posnaturalista-posempirista de las ciencias sociales– la hermenéutica filosófica de Gadamer; luego, se extraerán a partir del modelo hermenéutico las principales características del actual escenario posnaturalista, y, finalmente, formularemos las conclusiones, que intentarán responder a las preguntas planteadas en el comienzo.

3.1. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

La problemática hermenéutica tiene una historia de larga data, y está indisolublemente ligada al arte de la comprensión e interpretación de textos. Sus orígenes, más allá de algunos comentarios aristotélicos, pueden ser ubicados en las necesidades dogmáticas de la teología, el derecho y la filología. Así, de las urgencias reformistas por reinterpretar las Sagradas Escrituras nace una hermenéutica teológica; y del mismo modo, a partir de los esfuerzos renacentistas por recuperar el modelo de lo clásico, se va forjando una hermenéutica orientada al estudio de los grandes escritores de la antigüedad greco-romana. Y lo mismo puede decirse de la hermenéutica jurídica, abocada a la interpretación de los viejos códigos de justicia. De todo esto resulta, entonces, que el quehacer de esas disciplinas, en las que originariamente se pone de manifiesto el tema de la interpretación, se funda en una problemática común: la de restablecer el vínculo con una tradición cuya comprensión se encuentra oculta o ha sido distorsionada. Por lo tanto, cabe agregar, hay necesidad de hermenéutica allí donde no es posible un significado inmediato, donde el sentido se ha quebrado y se requiere el trabajo del interpretar, o –dicho de otro modo– allí donde el acuerdo previo no tiene lugar. Quizá éste sea un importante dato a tener en cuenta para comprender el porqué del evidente sino hermenéutico del pensamiento filosófico actual, signado sin lugar a dudas por el fenómeno de la tecnología, la cual justamente va borrando los horizontes de sentido y de valor compartidos bajo los que crecen y viven las comunidades.

Un segundo momento en la historia (o prehistoria)⁸ de la hermenéutica está constituido por la reacción romántica e historicista al modelo de la Ilustración. En otra parte del trabajo aludimos a esta etapa confrontando explicacionismo con comprensivismo. Contra el paradigma de una razón absoluta que, sustentada en el vertiginoso avance de las ciencias naturales, se muestra portadora de una *explicación* necesaria y objetiva del mundo, resurge la problemática de la *interpretación* como tema de reflexión filosófica. Con el romanticismo el tema hermenéutico gana universalidad a partir del carácter inexorable del malentendido (vale decir, deja de estar ligado exclusivamente al problema de las Sagradas Escrituras): el redescubrimiento de la importancia de la subjetividad hace aparecer ahora al autor detrás del texto, y por tanto la obra comienza a ser vista como reflejo del autor.⁹ Es precisamente en esa época, el siglo XIX, cuando se intenta fundamentar las ciencias sociales con un método propio, distinto del de las ciencias de la naturaleza: si estas últimas “explican”, puesto que en ellas es posible la objetividad, aquéllas “comprenden” o “interpretan”, dado que en ese campo es imposible la separación de sujeto-objeto.

Finalmente, el tercer paso en la conformación del sentido de una hermenéutica filosófica es fruto de nuestro tiempo. Se enmarca en el contexto de la consumación del proyecto moderno de razón o, dicho en otros términos, el perfil hermenéutico que caracteriza el pensamiento filosófico actual sólo puede ser comprendido como una filosofía de la época de la técnica. Esa tarea crítica que emprende Nietzsche contra las pretensiones modernas de un conocimiento objetivo y necesario deviene un reconocimiento de la ineludible condicionalidad de todo pensamiento, aun del científico: la interpretación ya no ha de estar limitada al ámbito de las humanidades o de las ciencias sociales sino que atañe al hombre mismo, a su propio ser. Es Gadamer quien recoge, resume y da nombre a esta declaración de las condiciones históricas y lingüísticas a las que está sometida toda comprensión bajo el régimen de la finitud: “hermenéutica filosófica”. Y será precisamente a partir de ese gesto de moderación, enclavado en la era de las desmesuras hipermodernas, cuando se recorta una nueva concepción de las ciencias sociales, centrada en un rescate de su primordial dimensión ética.

Si la primera etapa –la de la hermenéutica clásica– se centra en la búsqueda o recuperación del sentido “auténtico” de ciertos textos paradigmáticos (teológicos, clásicos o jurídicos) y la segunda en la emergencia

8. En términos de “prehistoria” de la hermenéutica se expresa Jean Grondin en su clásica obra *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1999), e incluso el mismo Gadamer (1991).

9. Para ampliar este tema véase Grondin (1999, caps. 1, 2 y 3) y Bauman (2002, Introducción y cap. 1).

del autor y en general de la subjetividad en torno al quehacer de las ciencias sociales, en este tercer momento –el de la hermenéutica filosófica gadameriana– la clave está en lo que se conoce como *giro lingüístico*. Ahora, la intencionalidad, el sujeto, da paso a la dimensión semántica, al lenguaje, y entonces la comprensión ya no girará en torno de un milagroso proceso de empatía entre autor e intérprete sino que toda comprensión será –siempre– lingüística: “Todo ser que puede ser comprendido es lenguaje”, dirá Gadamer (1991, parte II, cap. 9). Vale decir, se girará desde lo psicológico a lo semántico, ya que el lenguaje pasa a ser concebido, por un lado, como materia prima del mundo social y, por otro, como rasgo ontológico fundamental de la racionalidad humana. Así, la esencial subjetividad del comprensivismo, la cual radicaba en la incontrolabilidad de la empatía psicológica entre el intérprete y el autor, ahora es suprimida y superada por la centralidad del lenguaje, sobre el que sí puede haber algún tipo de control.

Pasemos, sin más demora, a la explicitación de los conceptos básicos de la hermenéutica.

En primer lugar, cabe aclarar y reiterar que la hermenéutica no pretende constituirse en una nueva preceptiva del comprender –no se trata de una metodología– sino que, por el contrario, su tarea será, según Gadamer, la de “iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende”. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de desocultar todos los condicionantes previos que determinan en parte el conocimiento, incluso el científico. Justamente por ello, se ha descrito la hermenéutica filosófica de Gadamer como el reconocimiento de la ineludible condicionalidad a la que está sometida la comprensión; éste es el gesto de finitud que la caracteriza: la racionalidad humana, lejos de ponerse en marcha desde una posición de “objetividad”, no puede sustraerse al flujo de ciertos “prejuicios” que son constitutivos de su propio ser. Por lo tanto, ni siquiera la ciencia, con todo su método experimental, constituirá un conocimiento absolutamente necesario y desprovisto de influencias “subjetivas” sino que, y esto es de suma importancia, todo acto cognoscitivo, todo intento por explicar el mundo, posee una dimensión de “interpretación”. La razón, como diría Nietzsche, interpreta: antes de cualquier toma de distancia respecto del objeto a conocer, siempre estamos ya ligados de algún modo a él, siempre estamos ya en un “mundo” con sentido, en una “comunidad de prejuicios” desde la cual comprendemos, y a la que se denomina “tradición”. Por lo tanto, afirmar el carácter interpretativo de todo conocimiento implica, en primer lugar, reconocer que a esa supuesta primera relación de sujeto-objeto en la que se asienta la “objetividad” la antecede otra más originaria: la ligazón del hombre con un mundo, con una tradición. Y esa relación previa a la objetivación, suelo ineludible de todo posible teorizar, es lo que en la herme-

néutica se denomina “pertenencia”. Entonces, no sólo las ciencias sociales estarán determinadas por ese círculo entre el intérprete y el objeto, sino que el conocimiento todo se mueve dentro de una cierta circularidad: al fin y al cabo siempre hablamos “desde” algún lugar.

“Pertenencia”, por lo tanto, señala esa imprescindible ligazón del que comprende con una “comunidad de prejuicios condicionantes”, con una suerte de “saber de fondo” sólo a partir del cual el hombre puede producir sentido; saber que proyectamos sobre el objeto a conocer antes de cualquier toma de distancia objetivadora. Estamos así en el polo opuesto de la concepción estándar hegemónica de las ciencias sociales, la cual, tributaria del proyecto ilustrado de la modernidad –desde las primeras reglas cartesianas del método–, nos decía que el precepto fundamental que debe guiar el conocimiento es el de eliminar el prejuicio. Aquí, por el contrario, se afirma que hay prejuicios legítimos que no pueden ser evitados ni tendría sentido hacerlo, ya que sólo comprendemos “desde” ellos. También se reivindica el concepto de tradición, defenestrado en el concepto mismo de lo “moderno”. “Pertenencia”, “tradición”, “comunidad de prejuicios fundamentales”, ¿a qué se alude concretamente con estos condicionantes del comprender? ¿Qué contienen realmente? El carácter finito y condicionado del conocimiento, esa relación previa que nos liga con una tradición, la pertenencia, señala la presencia ineludible de dos elementos que se anteponen siempre a toda distanciación objetivadora: la historia y el lenguaje.

Así, “tradición” y “pertenencia” indican, en primer lugar, la historicidad de la comprensión, la ligazón del pensamiento a un suelo histórico, y en segundo término el carácter lingüístico de todo comportamiento humano respecto de las cosas:

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan “mundo” [...] y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. (Gadamer, 1991: 531)

Llegados a este punto, cabría ya preguntar si todo conocer, si cualquier teoría, incluso las científicas, está condicionada por su vínculo con una tradición, por su pertenencia a la historia y al lenguaje; comprender ¿será sólo un mero “repetir”, un eco inmodificable de lo ya dicho en el pasado? El reconocimiento de la propia finitud, del carácter esencialmente condicionado del conocimiento, tarea central de toda hermenéutica, no implica la renuncia a la creación, al cambio. Pues esa tradición que opera siempre a nuestras espaldas no es algo fijo e inmodificable; ni siquiera

existe ni tiene sentido en sí misma, sino sólo en tanto la “interpretamos”, en tanto la “recreamos”. Ni repetición, ni creación total. Si a partir de Nietzsche quedó claro que el conocimiento no es una representación exacta y necesaria de la realidad sino que posee una cuota de ficción, de creatividad, ahora la hermenéutica agrega que esa creación está condicionada por los límites de la historia y del lenguaje. La innovación estaría puesta por la situación particular e irrepetible del intérprete y la limitación, por la tradición o comunidad de prejuicios a la que se pertenece. Y conocer, entonces, resulta ser en realidad un proceso de fusión de dos mundos, de dos horizontes: el de la tradición y el nuestro en tanto intérpretes. El conocimiento es la recreación o la mediación de una tradición a través de las interpretaciones que, desde nuestra situación histórica particular, hacemos de ella.¹⁰

También cabe aclarar que en la concepción hermenéutica tampoco queda suprimida la instancia crítica, la necesaria dimensión de una cierta objetividad a la cual el conocimiento científico no puede ni debe renunciar. Y esto es así ya que la proyección previa de sentido que operamos desde nuestra pertenencia a una tradición, y que podríamos denominar “saber de fondo”, debe ser luego confirmada, revisada y/o corregida por un posterior “saber crítico”. Dicho en otros términos, la precomprensión que proyectamos desde nuestro lugar definido históricamente, en tanto expectativa de sentido, será sometida –al avanzar la lectura– a una suerte de arsenal crítico que la avale o no como interpretación. Se abre así una dialéctica entre la parte y el todo, entre un saber de base que está en la estructura ontológica de nuestra racionalidad y una –siempre posterior– distanciación objetivadora que nos permite la corrección de dichas proyecciones. En ese ida y vuelta, justamente, consiste el conocimiento, la comprensión. Aquí podemos ubicar la instancia superadora del debate entre “explicar” y “comprender”: una visión sintética, que haga justicia a la dimensión explicativa como a la comprensiva de todo conocimiento, debería comenzar aceptando que la comprensión envuelve a la explicación. Pues el momento de la pertenencia del intérprete a un horizonte previo de significados siempre la precede, la acompaña y la clausura. Ya se ha dicho anteriormente que la experiencia de un vínculo inexorable entre el que conoce y un conjunto de significados vitales es ontológicamente más originaria que cualquier toma de distancia objetivante. Pero, en compensación, también debería decirse que la explicación desarrolla analíticamente a la comprensión. Y este desarrollo es necesario a la luz de los requisitos de fundamentación y

10. Para una ampliación de la temática hermenéutica, véase J. Lulo, “La vía hermenéutica”, en Schuster (2003).

de criticidad que incumben a la ciencia. Por esto, explicar y comprender –a fin de cuentas– aludirían respectivamente a los momentos metodológico y no metodológico de la búsqueda de conocimiento.¹¹

3.2. Características comunes del escenario posnaturalista

Ya se ha destacado el carácter plural de ese escenario posnaturalista y posempirista que se abre aproximadamente en la década del 60; y además se ejemplificó mediante una de sus corrientes principales, a saber, la hermenéutica filosófica. Resta ahora, a modo de síntesis y cierre de esta tercera parte y antes de ir a las conclusiones, explicitar los rasgos o características básicas que comparten no sólo las visiones hermenéuticas sino todas las que conforman este amplio escenario que polemiza con la concepción estándar de las ciencias sociales.

1) El “giro lingüístico” como punto de partida. Con esta denominación volvemos a referirnos al cambio fundamental que reviste la consideración del lenguaje, el cual ya no es comprendido al modo de un medio de comunicación, de un mero instrumento para intermediar la relación del hombre con las cosas, sino como “materia prima del mundo social”, esto es, como horizonte último de la inteligibilidad de los procesos históricos y sociales. La realidad social y, a la vez, el hombre mismo, su racionalidad, son lenguaje. Esto dará lugar, como ya se dijo, a una reeducación de la mirada del científico social, la cual se desplazará del fenómeno visible –del hecho social de los positivistas– a la preestructura horizontal del lenguaje. En resumidas cuentas, no solamente el reduccionismo naturalista –que homologaba linealmente lo social a lo natural– sino también las exigencias de especificidad reclamadas por el comprensivismo serán superados y reemplazados por un temple “posgirolingüístico” común: la declaración del carácter esencialmente lingüístico de las acciones humanas.

2) Una concepción más amplia de la razón y de la ciencia. Por un lado, aquí habría que apuntar que un rasgo común de este escenario posnaturalista está dado por la reivindicación de otras formas de racionalidad más allá de la implícita en el método experimental de las ciencias naturales. Vale decir, no cabría limitar –al modo del científicismo– la razón a ciencia y ésta a método o, lo que sería lo mismo, no es visto como lícito concebir “lo racional” sólo en términos de racionalidad instrumental. La crítica gadameriana

na a la identificación de la verdad con el método, como asimismo la denuncia habermasiana de la “colonización del mundo de la vida” por los órdenes sistémicos y –en general– por los procedimientos técnicos de las ciencias empírico-analíticas,¹² constituyen sendas formas de una misma actitud: la que sugiere la necesidad de ampliar la idea de razón que el proyecto filosófico de la modernidad y el éxito tecnológico de las ciencias naturales acotaron sólo a su expresión técnico-instrumental. La praxis humana, el ámbito de la comunicación intersubjetiva, contiene más racionalidad que la referida al cálculo de medios a fines; la ética, el arte, o incluso la política –por dar algunos ejemplos– no pueden ser sopesados solamente desde una lógica de la eficacia, ya que contienen más que eso.

Además, debe tenerse en cuenta que no se trata ni de monismo ni de dualismo metodológico: la comprensión –en tanto momento no metodológico del conocimiento– envuelve desde su mayor originariedad a la explicación, y ésta desarrolla analíticamente a aquélla, al operar el necesario distanciamiento crítico que permita la corrección de las proyecciones anticipadas de sentido. Pero esto nos lleva a la siguiente característica.

3) La comprensión-interpretación como modo de ser del hombre. La comprensión ya no es vista como un método propio de las ciencias sociales sino que se produce un giro hacia lo ontológico: “comprender”, en tanto recrear, interpretar un horizonte previo de sentido que nos viene de nuestra pertenencia a una tradición, constituye la tarea propia de la razón humana. Con esto se quiere decir que esa ineludible circularidad entre un saber de fondo y un saber crítico –del cual se hablaba antes– no es una “tara” propia de un tipo de ciencias, sino que “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1991: 344).

Hay que recordar que esta base ontológica de la comprensión, entendida ahora como lenguaje y como historia, permitirá la superación de la concepción psicologizante propia de la visión comprensivista, la cual identificaba la comprensión con la empatía o acceso a la intención del autor. Es decir, ya no se trata de intenciones sino de lenguaje.

4) Supuesto hermenéutico. Con este concepto nos referimos a la ruptura con el supuesto empirista que estaba en la base de la visión naturalista. A la ingenua confianza en la experiencia y en el conocimiento empírico como fundamento último del saber científico en tanto saber acreditado, este plural escenario posnaturalista y posempirista pone el acento en la inevitable

11. En esto seguimos la visión contemporizadora de Paul Ricœur (1984).

12. Para estas críticas, puede consultarse Habermas (1985) o Gadamer (1991).

carga teórica de los enunciados científicos. No cabe hablar de observación pura, de hechos puros o en general de “datos” en sentido estricto. ¿Por qué? Sencillamente porque toda matriz de datos reconoce tras de sí una historia olvidada, una génesis que queda oculta o “naturalizada”. Ello equivale a afirmar que un dato es en realidad una construcción que echa sus raíces en la praxis vital misma, una producción que alberga dentro de sí múltiples mediaciones teóricas. Y si hablamos específicamente de ciencias sociales, la cosa es todavía más compleja, ya que el mundo social, sobre el que ejerce su investigación el científico social, es ya un mundo interpretado; vale decir, la tarea de las ciencias sociales es interpretar una realidad que ya ha sido interpretada por otros, a saber, por los actores sociales. A esto suele hacerse referencia con el concepto de *doble hermenéutica*.¹³

5) Dimensión interpretativa e intersubjetiva de la verdad. En esta característica es —quizá— donde mejor puede percibirse la índole esencialmente plural de este escenario actual. Frente a la concepción tradicional de la verdad como *adaequatio*, esto es, como adecuación de un enunciado a la realidad (observable), comienza a abrirse un amplio abanico de intentos por construir una idea de verdad alternativa. Aquí podemos ubicar no sólo la concepción hermenéutico-interpretativa (“verdad” como recreación de una tradición a través de las interpretaciones que hacemos de ella) sino también aquellas que priorizan la dimensión histórica o la dimensión pragmática de la verdad (“verdad” como eficacia práctica), o las teorías consensuales, al modo de los “paradigmas” de Kuhn o la teoría de la acción comunicativa de Habermas (“verdad” como consenso racionalmente motivado). Todas ellas, si bien diferentes, comparten un rasgo común: su disconformidad para con la teoría tradicional de la verdad y la intención de proponer otras lecturas que —de un modo u otro— hagan justicia a la dimensión intersubjetiva, léase historicidad, lingüisticidad, efectos prácticos, acuerdos previos o consensos futuros.

6) Teoría científica como estructura enunciativa (contextualismo). En correlación con la característica anterior, ahora se sugiere que las teorías científicas no están compuestas en realidad por enunciados autónomos sino que —sobre todo desde Kuhn— en realidad el significado de un enunciado depende de la conexión con el resto de los enunciados. Esto constituiría una visión holística o contextualista de las teorías científicas, ya que el uso de los términos dependería entonces del contexto, cada término adquiriría su significado de las relaciones con los demás términos. Por ello,

13. Este concepto ha sido desarrollado sobre todo por el sociólogo Anthony Giddens.

las teorías —desde esta concepción— ya no son conjuntos sino estructuras enunciativas.¹⁴

7) Pertenencia del intérprete a una tradición. Más allá de las diferencias existentes entre el modo de referir esta idea por los distintos autores, es lícito de alguna manera afirmar que tanto Kuhn —cuando introduce el concepto de *paradigma*— o Gadamer —con el de *tradición*— o aun Wittgenstein —con el de *juego de lenguaje*—, por dar solamente unos pocos ejemplos, aluden a su modo a una experiencia previa a la objetividad. Habría, en todos ellos y en otros que en virtud de la brevedad obviarnos, una clara mención a un vínculo entre el intérprete y un horizonte de sentido que es mucho más originario que toda distanciaci3n objetivadora: siempre comprendemos *desde nuestra pertenencia* a un mundo en el cual estamos ya siendo y que posee siempre ya un sentido.

Por supuesto, como se aclaró en su momento, esta experiencia originaria —que expresa en última instancia el rasgo de esencial finitud de la racionalidad humana— no invalida la necesidad de una instancia de control objetivo de las anticipaciones de sentido que emergen a partir de ella. Por el contrario, todo saber que se precie de científico deberá ejercer cierto control de dichas proyecciones; pero lo realmente importante es ahora el rescate de esta preestructura del comprender que siempre se anticipa a toda objetividad, a toda distanciaci3n, ya que será siempre *desde* ella como se produzcan el conocimiento y la comprensi3n de la realidad.

4. A modo de conclusi3n: acerca de la funci3n de las ciencias sociales en el siglo xxi

“Ciencias sociales”, “ciencias del esp3ritu”, “ciencias morales”, volvemos al punto de partida del trabajo: ¿a qué tipo de saber y de actividad se alude mediante estas equívocas y polisémicas expresiones?, ¿qué relaci3n guardan con las aparentemente menos problemáticas ciencias naturales?, ¿en qué consiste su programa de contenidos y en qué su carácter de programa “científico”? Éste es el “desafío” de las ciencias sociales, el de la construcci3n permanente de su propia identidad y de su singular cientificidad. A modo de conclusi3n, y luego del largo rodeo que hemos llevado a cabo por las diversas concepciones en cuanto a su estatus epistemológico, podemos bosquejar un par de ideas a tener en cuenta por todo aquel que intente balbucear alguna respuesta a ese *desafío*.

14. Aquí seguimos nuevamente a Schuster (2003, cap. 1).

En primer lugar, unas palabras acerca del *doble origen* de las ciencias sociales. Quizá el principal error conceptual de quienes procuran concebir el quehacer de estas disciplinas sólo a la luz (o a la sombra, para ser más explícitos) de las ciencias naturales consista en el olvido de su origen más remoto, el que nos ha sido legado —de modo decisivo y fundacional— por la antigüedad clásica. ¿Por qué? Sencillamente porque de ese modo quedaría eclipsada —en favor de la centralidad normativa del concepto moderno de método— la relación esencial y fructífera que se da entre la investigación social y las viejas humanidades griegas. No se trata de abandonar o de menospreciar la modernidad científica —y su inexorable preceptiva metodológica— sino de hacer justicia también a la proximidad inocultable entre estas nuevas ciencias modernas y aquel tipo de saber que el viejo Aristóteles ya diferenciaba de otras *episteme* y que denominaba “filosofía práctica”. Tal vez sea justamente por este irrenunciable doble origen que las ciencias sociales deban estar constantemente dando cuenta de su científicidad; porque no pueden ser aprehendidas sólo desde su costado moderno, porque a pesar de todos los denodados y siempre renovados esfuerzos por cumplir cada una de las reglas metodológicas que —desde el paradigma científico moderno— demarcan el campo de la ciencia del de la pseudociencia, siempre, de manera casi ineludible, sale a la superficie este otro origen, el griego. Ese estigma que acerca a veces a la investigación social más a la ética que a la ciencia, más a “un discurso tosco sobre lo que acontece en la mayoría de los casos”¹⁵ que a la exactitud y precisión del lenguaje que reputamos como científico.

Por lo tanto, teniendo presente a las ciencias sociales como ciencias modernas, pero también como herederas de las viejas humanidades griegas, se nos hace más claro el constante y constitutivo tironeo de que son objeto por parte de la empiria y de la teoría. Si priorizamos la primera, las transformamos en un híbrido que —desde su afán imitativo de las ciencias naturales— reduce la investigación social a mera estadística, a una vacua encuesta plena de datos pobres e improductivos. Pero si damos rienda suelta a la segunda, las convertimos en filosofía, y huimos por tanto del ámbito de la ciencia propiamente dicha. Es precisamente en ese “entre” donde se juega el desafío de las ciencias sociales.

Asimismo, el recuerdo del doble origen nos lleva también al punto final de nuestro trabajo, la cuestión de la “función” de las ciencias sociales, a comienzos del siglo XXI. Si a partir de la hermenéutica está ya claro que “lo científico” no está dado por la capacidad que tendrían algunas disciplinas para alcanzar un punto de vista “objetivo”, la misión propia de las ciencias sociales no será entonces la de adaptarse al “método” de las naturales. Vale

15. Parafraseamos en esto a Aristóteles.

decir, no se debería seguir concibiéndolas desde el modelo iluminista de la objetividad a partir del cual nacieron en la modernidad; sobre todo porque lo que más las caracteriza es justamente esa relación previa con el objeto, la pertenencia, pero ya no como un escollo a ser superado sino como un condicionamiento que es parte de la verdad misma. Dice Gadamer (1999):

El ideal de una ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico. (48)

Esto nos lleva a que la función propia de las ciencias sociales en nuestra época, signada por los excesos cientificistas y tecnológicos, es fundamentalmente ética y compensatoria. En primer término, resaltar una y otra vez, más allá de la innegable pero también cuestionable eficiencia de la tecnociencia, la finitud y condicionalidad histórica de todo conocimiento; esto es, señalar que la actitud científica es un camino válido, pero sólo uno, puesto que la “verdad” seguramente es algo mucho más amplio que una ecuación matemática, y la razón algo más que el mero cálculo. Y, en segundo lugar, reivindicar, frente a la vorágine irrefrenable de innovaciones tecnológicas, no la pretensión romántica de volver a un pasado mítico, pero sí la moderación. Así, vincular y arraigar el vertiginoso desarrollo tecnológico en el suelo común de una tradición es una de las funciones básicas de las ciencias sociales: ante el desmembramiento social y el resquebrajamiento de las relaciones humanas que trae aparejados la modernidad tecnocrática, el recuerdo de lo comunitario, de lo vinculante.

Tener siempre presente la historicidad y la finitud —borradas una y otra vez por el quehacer técnico de las ciencias naturales—; establecer vínculos constantes entre los resultados de la tendencia tecnológica a la innovación y aquello que nos une como pertenecientes a una tradición (o *ethos-logos* común); pero también y sobre todo salvaguardar un espacio de “pluralismo”, debe ser tarea y función esencial de las ciencias sociales. Sostener ese “diálogo que somos”, en tanto hombres, como un diálogo siempre abierto y plural, frente a los discursos rápidamente universalizables y renovadamente fundamentalistas (no sólo en el ámbito religioso o político sino también económico)

En síntesis, la importancia actual de las ciencias sociales, “posgirolingüístico”, reside en la función eminentemente ética que las caracteriza: un gesto de finitud que ha de operar al modo de una suerte de efecto compensatorio que suture las heridas de una modernidad que se nos presenta aún como destino inexorable.