



Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior

ISSN: 1414-4077

revistaavaliacao@uniso.br

Universidade de Sorocaba
Brasil

Orozco Silva, Luis Enrique

Los intereses etico-politicos en la investigacion. Elementos para una discusion

Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior, vol. 12, núm. 4, diciembre, 2007, pp. 547-582

Universidade de Sorocaba

Sorocaba, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=219114875002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS INTERESES ETICO-POLITICOS EN LA INVESTIGACION. ELEMENTOS PARA UNA DISCUSION

LUIS ENRIQUE OROZCO SILVA*

Recibido em: 2/10/2007

Avaliado em: 15/10/2007

*Profesor Titular Facultad de Administración Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Ph.D. en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Director de la Maestría en Gestión y Políticas Universitarias del Mercosur, Universidad Nacional de Lomas de Zamora (Argentina), Profesor Titular de Filosofía de la UBA, autor de diez libros sobre universidad, educación y políticas científicas, autor de seis libros de filosofía. *E-mail*: leorozco@uniandes.edu.co

Resumen: Para hacer ver las limitaciones que tiene el ateoricismo de los procesos de formación de jóvenes investigadores, el autor muestra el estado de la discusión sobre la presencia de los intereses ético-políticos del investigador en su práctica de investigación. Esto con el fin de brindar elementos de juicio para el análisis crítico de los programas de formación de los jóvenes investigadores. Con base en los textos clásicos, el autor analiza las dos grandes tradiciones en materia de concepción del método científico, con énfasis en las ciencias sociales, y sus implicaciones. De modo específico contrasta el punto de vista del racionalismo crítico de K. Popper y la teoría crítica en las obras de J. Habermas. El autor concluye mostrando la necesidad de asumir los intereses ético-políticos de la investigación en un diálogo abierto que haga visibles los procesos ideológicos y los intereses políticos que subyacen a la producción de conocimiento.

Palabras claves: investigación; epistemología; educación de postgrados.

Political Interests and Ethical Issues in Graduate Education

Abstract: Theoretical knowledge is essential to graduate education. Its absence in graduate school curricula hinders the development of creative minds and thus limits the education of future researchers in the field. Here, the author reviews the importance of ethical and political interests in research and graduate education, based on the fundamental principles underlying the theory of critical rationalism by K. Popper and the work of J. Habermas. This analysis supports the view that ethical and political interests in research should be incorporated into graduate education curricula.

Key words: Research; epistemology; graduate education.

1 Introducción

Esta intervención está motivada en dos tesis que sostiene Anthony Giddens a propósito de la metodología de las ciencias sociales. Una y otra de claro sabor ético-político.

Las ciencias sociales deben dejar de cobijarse en las naturales, no importa el manto filosófico con el que estas se cubran. Con ello no quiero decir que la lógica y el método de estudio de la conducta social humana difieren enteramente de los que valen en el estudio de la naturaleza, porque ciertamente no es esto lo que creo; tampoco intento apoyar la opinión de los que siguen la tradición de las *Geisteswissenschaften*, que oponen un veto lógico a cualquier ciencia social generalizadora. Pero una aproximación a las ciencias sociales que procure expresar su epistemología y sus ambiciones en similitud directa con las de las ciencias de la naturaleza está condenada al fracaso en sus términos, y sólo puede concluir en un entendimiento limitado de la sociedad humana. (GIDDENS, 2001, p. 30).

La segunda tesis es como sigue:

“La diferencia entre sociedad y naturaleza está en que la naturaleza no es un producto humano, no es creada por la acción humana.... La sociedad es creada y recreada de nuevo por los participantes, aunque no ex nihilo, en cada encuentro social.”(1998, p. 31)¹.

Una y otra tesis recoge una larga tradición que se remonta, en cuanto se refiere a la ciencia moderna, a los clásicos del S. XVIII y quizá más atrás hasta Descartes-Bacon, pero que bien podría recrearse desde los griegos ²

¹ En la base de su pensamiento más que una discusión con los clásicos podemos encontrar su teoría sobre la estructuración, tal y como podemos apreciarla en “La construcción de la sociedad” (1998).
² HABERMAS, Jürgen (1965). Conocimiento e interés. En: **CIENCIA y técnica como ideología**. México: REI, 1993. Para una visión de la discusión en los clásicos Véase: DESCARTES, René. **Regles utiles et claires pour la direction de l’esprit et la recherche de la verité**. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. BACON, F. **Novum Organum**. Buenos Aires: Losada, 1989. DILTHEY, W. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Madrid: Edit. Península. ADORNO, T. W. et al.. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. México: Grijalbo, 1973; BLACKBURN, Robin (Ed.) **Ideología y ciencias sociales**. México: Grijalbo, 1973. LAKATOS, I.; A. MUSGRAVE, A. **Crítica y conocimiento**. México: Edit. Grijalbo, 1973. GADAMER, G. **Verdad y método**, 1987. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. BERNAL, John. **Historia social de la ciencia**. Barcelona: Península, 1994.

La discusión en torno a los intereses en la ciencia tiene especial significación en los medios académicos por dos razones a- Una cierta esquizofrenia reinante en quienes aceptan en el debate ideológico la no neutralidad de la ciencia y de modo paralelo realizan prácticas positivistas de investigación y un cierto abandono de toda discusión teórica sobre los supuestos de la investigación que realizan bajo el prurito de considerar estas aproximaciones inútiles dado el afán de eficacia que los agobia b- La sobredeterminación de cosmovisiones o ideologías de corte positivista en boga en los programas académicos; visible en la negación de hecho de asumir la tematización de toda vinculación intrínseca entre los intereses y valores del investigador con las exigencias del método; y el escaso margen que los programas dejan para la formación teórica de los estudiantes, cayendo de hecho en un cientificismo que excluye de la formación toda recurrencia a la intuición en nombre de las exigencias de una racionalidad recortada (BACHELARD, 1972).

2 El problema

La esencia del problema que debemos dilucidar consiste en analizar el posible divorcio entre investigación empírica y reflexión filosófica. Divorcio que se hace visible en la exclusión de hecho, justificada o no, de la segunda del ámbito de la primera y que puede tomar diferentes expresiones:

a) Desconocimiento de la reflexión filosófica en el “trabajo” del investigador adquirido en forma temprana de formación. En tal caso, la actividad de “fundamentar” se considera excesiva para el pregrado y hasta innecesaria ante las urgencias de capacitación profesional. Cuando la persona que tiene vocación académica va iniciar sus estudios doctorales ya forma parte de su cuadro mental de comportamiento que “lo que no se puede medir, no existe”.

¿Qué se ignora desde un momento tan temprano de la formación del futuro investigador? Nada más y nada menos que la necesidad de una aproximación crítica al acto íntimo del conocimiento en el cual afloran, como lo ha enseñado Bachelard tantas confusiones y entorpecimientos, causas del estancamiento y de la inercia; que el trabajo científico es una tarea continua que exige precisar, diversificar, rectificar, oponerse a certidumbres primeras e inclusive a una “supuesta unidad de la naturaleza”; se desconoce también que la denominada observación básica es, muchas

veces, un derroche de imágenes, concretas ciertamente, pero fáciles e ingenuas tantas otras y que ello contamina el culto a la descripción primera. Es tan fácil ampararse en esos primeros rasgos que ofrecen los fenómenos sin obligarse a ordenarlos y a jerarquizarlos. “Quien prefiere las imágenes construye metáforas que divierten pero no instruyen” repetía Bachelard.

Pero junto a estos obstáculos para el conocimiento hijos del empirismo ingenuo se dan otros como, por ejemplo, la sobrevaloración de los enunciados generales que sobretodo en la ciencia empírica no vayan acompañados de una técnica de realización; o la idea de la existencia de una “unidad de la naturaleza” que anula las singularidades y que convierte las diferencias en simples manifestaciones distintas de una misma cosa: la naturaleza.

Ya Bacon había hecho referencia a estos obstáculos y otros más con una aproximación diferente. El hablaba de los “ídolos” que afectan nuestro conocimiento tales como a. *Los ídolos de la caverna* relacionados con nuestra propia individualidad, nuestro modo de pensar, la formación que hemos recibido, las lecturas que hacemos, las orientaciones primeras de nuestra formación b. *Los ídolos del foro*, relacionados con el lenguaje. Esta compleja realidad del lenguaje que al decir de Bacon oculta y perturba las ideas. Son ídolos que surgen de los dogmas filosóficos y de las malas reglas de demostración, de principios y axiomas de las ciencias considerados indiscutibles e indiscutidos c. *Los ídolos de la tribu* que tienen su fundamento en la naturaleza humana y d. *Los ídolos del teatro* (BACON, 1989, parág I, 2; 5-10) provenientes de los malos métodos de demostración.

Lo que queremos señalar no es tanto el espectro de problemas que tiene el ser humano para lograr el conocimiento, sino que sobre estos tópicos existe una amplia literatura de grandes autores a través de varios siglos y que el a-teoricismo, hijo del empirismo ingenuo, descalifica con facilidad ; y que explica la ausencia del interés por las teorías, la ausencia de fundamentación como responsabilidad en la formación primera del investigador y como consecuencia el desconocimiento de los grandes autores que con frecuencia encontramos en los contenidos de los planes de estudio. Esta situación impide el acceso oportuno a los grandes textos, a la literatura fundamental sobre el problema del método en las ciencias sociales y muy especialmente en el terreno de la administración. Pero, por sobre todo, engendra una gran ingenuidad en los jóvenes investigadores que se privan de despertar en ellos en tiempo oportuno un espíritu crítico en materia de investigación. En el caso de la disciplina de la administración la situación puede ser más aguda si los planes de estudio se centran fundamentalmente

en la docencia. Allí se cae con mayor intensidad en el facilismo de pensar que la tarea de formar administradores consiste en “capacitar” (ALEXANDER, 1987, p. 22-81). Esta actitud alimenta fácilmente un pensamiento perezoso.

b) Otra dimensión del problema tiene que ver con la posición intelectual de algunos filósofos que se ocupan de problemas de método en las ciencias y que por pretender buscar su fundamentación desde una ontología o metafísica de corte tradicional no llegan al análisis inmanente de las prácticas científicas (HABERMAS, 1965, p. 160). Esta situación se agudiza cuando al acercarse al problema del método en el campo de la administración, lo consideran tan cercano a las prácticas empresariales que para ellos el esfuerzo de fundamentación en este terreno es una simple legitimación de prácticas empresariales.

En este texto sugerimos la importancia de volver el tema de los intereses ético-políticos en la práctica de la investigación y para ello se asumimos la perspectiva de la tradición crítica como medio de hacer visible que tal relación no es un arbitrario sino que en su base reposa un intenso trabajo de los clásicos que todo joven investigador debe conocer y cuya consulta asidua se postula como fundamental para los jóvenes investigadores³.

3 Principios básicos de la perspectiva analítica

Al hablar de intereses en las ciencias es necesario hacer referencia a dos grandes tradiciones conocidas en la literatura sobre el tema como perspectiva analítica y perspectiva crítica. Una y otra engendran actitudes y formas de pensamiento diferentes⁴. En efecto, en la perspectiva analítica o también denominada tradicional, en términos de Horkheimer, piensa que el mundo existe y debe ser aceptado que nuestro mundo es un conjunto de

³ La perspectiva crítica conserva su vigencia y un punto de referencia obligado de su esfuerzo lo encontramos en el proyecto teórico, originado en torno a Horkheimer en Frankfurt y que se extendió posteriormente, con el apoyo del movimiento estudiantil que recorrió el mundo occidental hacia la década de 1960-70. Este proyecto facilitó la crítica al positivismo y de modo paulatino se fue conformando una teoría social de orientación filosófica y base empírica. Desde ésta es posible fundamentar la relación entre los intereses ético-políticos del investigador y la naturaleza íntima del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

⁴ Sobre la perspectiva de análisis de la tradición analítica nos hemos ocupado en otros textos. A ellos remitimos al lector. En este documento, destinado a la lectura en el contexto de un Congreso, sólo recogemos los aspectos considerados centrales. Véase: Problemas de Método en las Ciencias Sociales I y II. Universidad de los Andes. Facultad de Administración. 2006.

hechos (facticidades) que se ofrecen al investigador como objeto de conocimiento; que estos hechos no son preformados socialmente, ni se hallan mediados históricamente por el sujeto (esta es para el investigador la esencia íntima del conocimiento). En estos enunciados tenemos buena parte de sus tesis centrales y sobre ellas reposa su concepción del método.

Ahora bien, en estas afirmaciones se asienta su concepto de teoría, el cual, por ende, se construye de modo a-histórico. El investigador se mueve, al decir de K. Popper (data), en un tercer mundo que no es el de los hechos, ni el de los estados de conciencia. Se trata, más bien, de un tercer mundo, el de las teorías (mundo platónico). Por lo tanto, al hablar de método, más que la lógica de los hechos, lo que importa al investigador es la lógica de la validación de teorías, entendidas éstas como una estructura lógica racional cuyo valor y evolución es independiente de la dinámica del sujeto, de la historia, de la experiencia y de la praxis en general. La búsqueda sistemática que propicia el procedimiento científico es una estrategia racional que hace posible la objetividad y que garantiza la neutralidad. Sobre estas afirmaciones volveremos más adelante.

Lo anterior no significa que para el investigador los hechos no cuenten, ni tampoco que se niegue la existencia de relaciones entre teoría y vida social (praxis) sino que tales aspectos son “asunto privado” que no debe contaminar el trabajo científico. Nos encontramos aquí con la postulación de un dualismo en una doble dimensión: entre pensar y ser y entre entendimiento y percepción.

Si este planteamiento es aceptado habrá que aceptar otras tesis, a nuestro modo de ver, igualmente problemáticas: a- la función social de la ciencia no es un problema relevante y si lo fuere en un momento dado habría que formular su relación desde las exigencias de la razón como instrumento de dominio, desde la naturaleza íntima del conocimiento y basados en el cálculo b- toda disputa en términos de filosofía, por ejemplo, sobre el “sentido” o la dimensión ético-política del quehacer del investigador y de la ciencia en general carece de sentido y es inútil para el progreso de la ciencia, salvo que el filósofo se ocupe de los problemas lógicos de esta actividad.

Esta desvinculación entre teoría/práctica, termina en la separación entre quehacer científico y mundo de los valores. Y es este presupuesto no siempre discutido el que subyace a afirmaciones del tipo: el método de la ciencia, que es único (monismo metodológico) consiste en ensayar soluciones posibles a diferentes problemas que se presentan. La diferencia está en

los modelos de explicación que se utilicen. Las ciencias son, en último término, modos de pensamiento incommensurables. Toda solución a un problema (conjetura) es susceptible de criticarse; por lo tanto, tiene un carácter provisional. La ciencia es un juego de conjeturas y refutaciones basado en el mejor argumento. Toda solución, por lo tanto, es o debe ser accesible a una solución crítica objetiva, consistente en hacer intentos de refutación. Si es refutada, se procederá a buscar otra solución más consistente; pero si resiste la crítica debe ser aceptada, sin excluir el que se siga discutiendo sobre ella. La ciencia es una crítica continua, prolongación del método de ensayo y error. Esta, con la ayuda de la lógica, garantiza la objetividad. En su conjunto, la tarea del investigador es proponer teorías y someterlas al análisis.

Estas tesis conforman una figura del quehacer científico con implicaciones teórico-metodológicas relevantes y relacionadas con la desvalorización de la inducción en su sentido clásico (Hume/S. Mill); la aceptación o rechazo de las tesis centrales del empirismo lógico; con la manera de entender la explicación causal y la predicción en la ciencia; con el problema de la base empírica de las teorías y con la manera de entender la objetividad en la ciencia. Tesis, que por su solo enunciado apuntan a problemas mayúsculos de la epistemología. Luego, no es simplemente, como a veces se aprecia en las discusiones que ocurren en el medio académico, que depende del gusto, o peor aún, del estilo de trabajo aceptado por los investigadores, claro está, bajo presupuestos no discutidos sobre el “inmenso valor del eclecticismo” o sobre el aforismo ingenuamente aceptado de que “en la teoría todo vale”. Especie de indigencia intelectual.

Desde esta posición intelectual del racionalismo crítico, que de por sí no hay que confundir con el positivismo sin más, no obstante, no hay lugar para la reflexión. En su lugar y por ausencia se legitima el anti-intelectualismo visible en el rechazo visceral por lo intelectual y por todo esfuerzo de cultura general. Así las cosas nos encontramos en la sede del no-pensamiento y con ello desaparece la posibilidad de vincular conocimiento e interés.⁵

La perspectiva analítica se hace presente en muchas escuelas de administración a pesar del esfuerzo que se hace en sentido contrario. Con

⁵ No identificamos la posición de K. Popper como un positivista, o empirista sin más. Sus aportes han sido fundamentales, la dirección de nuestra argumentación es más bien, que su manejo de pensar el problema del método recae en las limitaciones que critica.

frecuencia se deja de lado en la práctica, aunque se reconozca en la teoría, que en la medida en que entendamos la administración como un territorio de problemas y de preguntas en torno a las organizaciones, su administración y gestión, su historia, estructura y cambio comparte la problemática epistemológica de las ciencias sociales y humanas; y, por lo tanto, al enfocar la producción del conocimiento en este campo desde la perspectiva naturalista, tendrá en ésta las mismas implicaciones de tipo teórico y metodológico, a saber: la renuncia a la reflexión, el desconocimiento del peso de las ideologías y su relación con la práctica generadora de conocimiento nuevo y la creencia en la neutralidad del trabajo del investigador. Todo ello sobredeterminado por una cosmovisión técnico-económica o técnico-financiera que opera como especie de filtro y referencia obligada en toda teoría relativa a la empresa, dejando de lado lo social, quizá por su irreductibilidad básica, que de ser aceptado conllevaría problematizar otros aspectos relacionados con el aporte que pueden tener instrumentos distintos al cálculo como el análisis del sentido(hermenéutica), la fenomenología o la etnometodología; en una palabra, los denominados por la tradición métodos cualitativos en la investigación.

La diferencia en los enfoques mencionados, el segundo de los cuales será analizado más adelante, se puede ilustrar, a nivel de los fundamentos en la oposición entre naturalismo y antinaturalismo (OROZCO, 2006). Según el primero, la sociología, por ejemplo, es una rama del saber empírico y en consecuencia puede explicar y predecir acontecimientos con la ayuda de leyes teóricas verificables por la experiencia. De esta manera podríamos decir que así como la astronomía predice eclipses y los explica, la sociología predice revoluciones sociales y las explica, aunque sus explicaciones y predicciones se basen en crónicas, hechos históricos, etc. De esta manera sería posible describir las leyes de la historia al igual que lo hace la física con respecto a la naturaleza. El antecesor primero de esta tendencia fue Maquiavelo, quien pensaba que había en el mundo de lo social y de lo político la misma regularidad (determinismo) que en los fenómenos naturales. Comte continuará esta tradición y en nuestros días el estructural funcionalismo, con variaciones que no es del caso analizar aquí, albergará la misma esperanza de *explicación* y buscará el mismo objetivo.

A su vez, el antinaturalismo postula que los métodos de la física no se pueden aplicar a las ciencias sociales o del hombre. Por lo tanto, marca una diferencia total entre unas y otras. Según él las leyes sociales son relativas al contexto histórico y por lo tanto, no hay predicciones ni

explicaciones causales del tipo a, entonces b, dado el indeterminismo subyacente en los fenómenos sociales. Las Ciencias del Hombre buscan *comprender* íntimamente los fenómenos sociales. Esta comprensión intuitiva explica los fenómenos considerándolos en la totalidad y como totalidad⁶. La hermenéutica como ciencia de la comprensión se opone metodológicamente a la explicación causal de tipo funcional o mecánica. "Sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal y como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación con el mundo." (GRONDIN, 1999, p. 41).

Pues bien, aún para K. Popper estas dos posiciones deben ser rechazadas. La razón de su rechazo está en que tanto la una como la otra son historicistas. Es decir, hacen de la predicción histórica su meta principal y enseñan que esta meta puede ser alcanzada si se descubren los ritmos, leyes o tendencias generales que subyacen a los desarrollos históricos. Para este autor la predicción histórica no es posible porque no hay leyes y porque ninguna ley histórica se puede corroborar.

Por el contrario, nos señala, que la forma de una ley social posee un carácter prohibitivo. Por ejemplo; para alcanzar tal meta, no hay que emplear tales medios. A una concepción de las teorías sociales del tipo propuesto por el naturalismo hay que anteponer una concepción más flexible de las leyes sociales según la cual éstas no son otra cosa que un instrumento al servicio de la construcción de una sociedad abierta, racional. Las ciencias sociales deben estar al servicio de la ingeniería social o sociotécnica. Favoreciendo el eliminar de las instituciones los elementos que impiden la construcción de un orden social, la teoría social se hace así crítica: nos libera de los dogmatismos, de los autoritarismos y de lo arbitrario. Pero para ello, al igual que en la ciencia natural, sus enunciados deben ser falsables aunque no sean verificables. Justamente por eso -a sus ojos- el Marxismo y el psicoanálisis no son científicos puesto que no son falsables. Luego, las *ciencias del hombre* o *sociales* deben seguir el modelo de las ciencias naturales. Hay un solo método científico (monismo metodológico) Las diferencias relativas a la complejidad del objeto, a la utilización de métodos cuantitativos, a la interacción sujeto-objeto, a la variación de las condiciones experimentales etc., son únicamente diferencias de grado en la aplicación del método crítico. También en este dominio toda adquisición

6 Véase a este respecto; Jean Grondin.(1999).

→

de conocimientos ha de ser el resultado de refutaciones y conjeturas sucesivas (POPPER, 1962).

En relación con la objetividad posible en las *ciencias del hombre*, precisa Popper, debe tenerse en cuenta que no existe en ellas objetividad. Su meta no es alcanzar la verdad sino el ejercicio del poder. La objetividad reside en la crítica. Bien sabemos que ningún sabio puede escapar al dominio de los valores y de los intereses. En tal sentido, ninguna ciencia es *pura observación*. Todas las ciencias teorizan de manera más o menos consciente y esto es válido también para las ciencias sociales⁷.

La prolongación de su pensamiento en materia de metodología se prolonga pues sobre la lógica de las ciencias humanas en sus trabajos sobre el Historicismo en “La Sociedad abierta y sus enemigos” y en “Miseria del Historicismo” (POPPER, 2002, 2003) de las que se deriva su planteamiento, tan atractivo a la mentalidad positivista, de que los científicos sociales no son más que ingenieros sociales, que sobre la base del cálculo buscan solucionar los problemas que surgen en la dinámica social, más allá de toda “utopía” perturbadora y tan dañina para una “sociedad abierta”. Dejemos una pregunta abierta: ¿Cuáles serían las implicaciones para el campo de la administración de aceptar estos presupuestos?

4 Principios básicos de la racionalidad crítica

Más allá del pensamiento del racionalismo crítico de K. Popper y de posiciones diferentes en el marco de una actitud positivista y desde la perspectiva de una hermenéutica entendida como teoría crítica, Jürgen Habermas se ha preocupado de manera específica por el problema de las ciencias sociales y en torno a dicha preocupación ha desarrollado buena parte de su pensamiento. En la literatura sobre el tema se le reconoce como el par contrario a las posiciones del Racionalismo Crítico. Su pensamiento puede darnos, por lo tanto, elementos de juicio para la comprensión del problema del método de las ciencias sociales.

⁷ Debemos precisar, no obstante, que al mencionar en este texto tesis bien reconocidas por K. Popper, no dejamos de lado el aporte de éste a la crítica del positivismo lógico y a sus dogmas, como por ejemplo, la reducción del significado a la verificabilidad; o el valor de la crítica a la inducción, o el establecimiento de criterios de demarcación entre la ciencia y la no ciencia y la religión; o también, el valor de la falsación dentro de la lógica deductiva. La gran aceptación de su pensamiento en la comunidad académica y científica pone de relieve el valor de sus aportes en el estudio del método científico. También debe reconocerse el valor de su pensamiento en la identificación del quehacer científico como actividad institucionalizada y no como actividad individual. Con ello aportó mucho a los análisis que le siguieron en la obra de Thomas Khun y de Lákatos sobre los mismos temas.

Podemos comenzar identificando las cinco tesis centrales de su pensamiento sobre la lógica de las ciencias sociales y a continuación desarrollar de modo sistemático el contenido de las mismas⁸.

Primera tesis:

La ciencia se aborda desde la tradición del pensamiento filosófico crítico y no sólo por una necesidad inmanente de carácter metodológico propio del pensar positivo y de posiciones filosóficas que olviden su vinculación con los intereses que las animan (objetivismo filosófico). Esta primera tesis nos permite entender que el planteamiento del autor sobre el tema no es a-histórico ni exclusivamente técnico. Bastaría con conocer sus fuentes primeras para percibir el valor que le otorga a la historia en todos sus planteamientos⁹.

Segunda tesis:

El punto de partida de la reflexión no es el método sino un diagnóstico crítico de la sociedad actual, diagnóstico en el cual la razón en cuanto facultad de dominio técnico (razón instrumental) predomina; en dicho predominio la ciencia tiene una gran responsabilidad. La racionalidad científica se ha vuelto criterio de validez para un hombre *unidimensional*. Esta idea es la consecuencia de la primera; no se trata de dilucidar el problema del método sin la historia material en la que los problemas reales han suscitado la reflexión metodológica. En tal sentido, la reflexión sobre la ciencia debe vincularse o inscribirse en el marco de una teoría de la sociedad y no desde el marco de una teoría del conocimiento general o gnoseología.

Tercera tesis:

La posición positivista frente a la ciencia consiste en negar toda vinculación entre ciencia y filosofía; o mejor, entre ciencia y reflexión sobre la ciencia (una expresión del positivismo actual -según Habermas- se presenta en la obra de Popper y se precisa en la noción misma de “conocimiento objetivo”. Una posición crítica acepta esta vinculación y rescata el valor de la reflexión sobre los intereses propios del saber científico en la discusión sobre el método¹⁰.

8 Este texto se ocupa de los trabajos de J. Habermas referentes a la lógica de las ciencias sociales. Por lo tanto, el lector notará la ausencia de referencias a los desarrollos posteriores de la Obra referidos a la teoría de la acción comunicativa.

9 Nos referimos a las posiciones derivadas del Materialismo Histórico y a la tradición crítica en filosofía y ciencias sociales.

10 Debe tenerse en cuenta que de hecho Habermas no se ha ocupado en su Obra de un análisis

→

Cuarta tesis:

La teoría crítica debe entenderse como una crítica de la sociedad que permita mirar la práctica de la ciencia, sin desvincular en ello la lógica de la construcción de teorías de las cuestiones de hecho (valores, ideologías, etc.).

Quinta tesis:

Para el análisis de la práctica científica se debe partir de los procesos fundamentales y constitutivos de la especie y del individuo: trabajo, lenguaje e interacción social. Con esta última tesis se precisa un punto de partida claro: todo el análisis tendrá como trasfondo una concepción del hombre de corte crítico; aspecto fundamental que marca una frontera en su análisis respecto de los enfoques tradicionales que tienen como partida la metafísica o la ontología¹¹.

A partir de estas consideraciones procederemos a explicitar su significado, tomando como punto de partida las posiciones del Autor en relación con su planteamiento antropológico. Para ello, es necesario identificar los procesos fundamentales y constitutivos de la especie humana (trabajo, lenguaje e interacción) y ello no es arbitrario porque todo conocimiento incluido el científico se inscribe en una economía de la existencia humana y a ella debe servir. Existencia, que como veremos más adelante, es material, es decir, relacionada con las condiciones materiales de producción y reproducción de su propia vida en condiciones concretas, movilizadas por intereses diferentes. Desde el punto de partida, y a nivel de la fundamentación se toma una posición afirmando la relación entre conocimiento e interés. En este contexto se afirmará, en su final, cómo aún la razón humana es interesada.

El trabajo es expresión de la relación del hombre con la naturaleza. Por naturaleza debemos entender el *lugar de habitación del hombre*. En tal sentido podemos decir que el hombre es un ser *natural*. El término designa en primer lugar la materia de trabajo; materia susceptible de ser trabajada y capaz de proporcionar al hombre los elementos primarios para la satisfacción de sus necesidades. En la naturaleza se cristaliza el trabajo humano. Naturaleza y mundo sensible se identifican. La naturaleza es el

inmanente de la metodología propia de las ciencias básicas, al modo como se encuentra en la Obra de K. Popper. Por lo tanto nos moveremos en el interior de una lógica de la ciencia social, tal y como podemos apreciarla en Durkheim, Weber o Parsons.

¹¹ Véase. Jürgen Habermas. (1993).

cuerpo inorgánico del hombre. El hombre vive de la naturaleza y mantiene con ella un proceso continuo de intercambio; el hombre es parte de la naturaleza. El hombre proyecta sobre la naturaleza su actividad consciente estableciendo con ella una interacción creadora (trabajo humano) (LUKACS, 1993). De esta manera, el trabajo es un acto de engendramiento del hombre por sí mismo; es una actividad por la cual el hombre llega a ser propiamente lo que es en cuanto hombre, según su esencia. En cuanto actividad consciente, el hombre en el trabajo entra en una doble relación que debemos retener: con el objeto de trabajo y con los demás hombres; a través de esta doble relación el hombre se *objetiva*; es decir, no sólo produce sino que puede distanciarse del producto y del proceso. Su producción tiene o toma así un carácter universal. Sólo en la producción de un mundo objetivo, *exterior, material* el hombre se afirma en su género (como ser humano), como sujeto que *elabora* la naturaleza inorgánica con su inteligencia. En y por el trabajo se afirma el ser del hombre, se gesta o se constituye¹².

No se trata por lo tanto del trabajo como proceso técnico de transformación, su mirada sobre el trabajo es antropológica y por tanto va más allá del ámbito de la práctica social en la cual los seres humanos producen y reproducen su existencia. La objetivación del hombre en la naturaleza muestra la capacidad humana de trascender toda determinación inmediata natural (ciega) y de comportarse frente a todas las cosas como sujeto y frente a sí mismo como posibilidad de afirmarse en aquéllas (ARENDT, 1978). Esta capacidad de situarse frente a su propio género y de abordar el mundo natural como mediación no es otra cosa que expresión de sí como ser libre.

Debemos señalar, igualmente, que el trabajo como objetivación del hombre en la naturaleza nos señala el carácter humano de la naturaleza. El hombre es natural y la naturaleza es humana.

Dentro de un ámbito de libertad (es decir, no sujeto al imperio de la necesidad física inmediata) el hombre transforma en el trabajo la naturaleza entera, apropiándose según su ser propio. El hombre, como lo indicamos más arriba, no es extraño a la naturaleza. Esta unión hombre-naturaleza que expresa el trabajo valoriza la naturaleza física y cultural del hombre en el horizonte de la praxis humana, es decir, en la historia.

¹² Es evidente, para los entendidos la relación entre este planteamiento de Habermas y las tesis de K. Marx en los Manuscritos económico-filosóficos del 43. son ideas desarrolladas posteriormente por el mismo Marx en Ideología Alemana de 1845

Es en la elaboración del mundo objetivo cuando el hombre demuestra que se halla a nivel de especie. Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella se revela la naturaleza como su obra y su realidad. De ahí que el objeto del trabajo sea la objetivación de la vida de la especie, ya que en ella el hombre se desarrolla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino en la realidad, al contemplarse en un mundo producido por él mismo. Más en esta objetivación el hombre suprime en los objetos su carácter de “cosas” para volverlos “medios” de su existencia, parte de su realidad.

Precisemos, finalmente, que en las consideraciones del autor sobre el trabajo no se trata del hombre individual, aisladamente considerado, sino de la especie humana. El trabajo es una actividad social. Las primeras relaciones que el hombre establece con los demás se expresan en la posesión, el deseo, la necesidad y el disfrute del mundo, y considerar este mundo objetivo en su totalidad, como medio social, es entenderlo como historia. A este propósito podemos recordar la idea de un pensador contemporáneo: sólo después de que la totalidad de la esencia humana se ha concretado como la unidad del hombre y de la naturaleza a través de la objetivación práctico-social e histórica, la determinación del hombre como ser genérico universal y libre, se hace plenamente comprensible.

Todo este proceso del trabajo humano está animado por un interés técnico de dominio sobre la naturaleza y a él contribuyen los instrumentos como mediación técnica de tal dominio; su interés final será proporcionar al hombre una emancipación de la naturaleza. Este interés último no es secundario; de lo contrario, el trabajo como objetivación se puede convertir en alienación, en pérdida de la propia identidad, en explotación del hombre por el hombre.

El lenguaje nos permite dirigir la mirada a otro de los procesos formativos del ser del hombre como especie y como individuo. Nos referimos en este caso a la capacidad simbólica mediante la cual el hombre crea expresiones a través de las cuales objetiva las cosas que le rodean, nombrándolas y tematizándolas. Es el espacio de la comunicación y permite que el hombre se diferencie de su entorno y cobre distancia de las cosas. Su instrumento es el signo lingüístico, al igual que lo eran los instrumentos de trabajo en el proceso anterior. Más que ningún otro proceso, el del lenguaje implica la apertura a los otros, apertura que posibilita el “diálogo”, la comunidad, el “nosotros”. Por ello a través de él el hombre

cobra identidad al interior de una tradición; en el diálogo se reconoce como perteneciente a una cultura, y por ello el interés que anima este proceso es fundamentalmente práctico. En él se reconocen las conciencias y se afirman en su diferencia. También aquí se expresa un interés emancipatorio que puede disimularse cuando el lenguaje se usa para ocultar la realidad o para manipular las conciencias (ideología).

La interacción constituye el tercer proceso. No existe el individuo aislado sino como particularidad; el individuo se constituye al interior de un *nosotros* y sobre bases reales que conforman las *formaciones sociales*. Los procesos de interacción social tienen una amplia incidencia en la formación de la conciencia y contribuyen a los procesos de emancipación del ser humano. Este proceso, como los del trabajo y el lenguaje, implica el reconocimiento del *otro*, reconocimiento en el que se genera la socialización. La socialización conlleva el reconocimiento de la contingencia de cada quien y la apertura necesaria hacia los otros. En este reconocimiento se funda la cooperación, la solidaridad. Aquí radica el principio de constitución de la comunidad.

En la interacción también se manifiesta un interés emancipatorio que se concretiza en la urgencia de crear un ámbito propio para el ejercicio de la libertad y sin el cual ésta permanece abstracta (no realizada) y formal. Surge así el espacio de la eticidad (familia, sociedad civil y Estado). Esta eticidad desgarrada que se expresa en una sociedad en la que la praxis social carece de legitimación racional propicia la conversión de la interacción en dominación.

Aunque hemos hablado de tres procesos (trabajo, lenguaje, interacción) como canales de relación del hombre con el mundo, debemos precisar que los tres constituyen un solo *todo*; los procesos de trabajo implican procesos de organización social y viceversa y se encuentran imbricados en el proceso de constitución de la cultura, entendida ésta como la manera propia del hombre de habitar y recrear el mundo.

Pues bien, en contra del pensamiento positivista, que desliga ciencia/filosofía, y de las posiciones filosóficas que dejan de lado los procesos materiales de constitución del sujeto, Habermas propone a partir de esta triple dialéctica (trabajo, lenguaje, interacción), una génesis de las ciencias que permite asumir su significación histórica y cultural.

Así podemos decir que el desarrollo de la ciencia está vinculado con el proceso emancipatorio de la especie humana. La ciencia surge como posibilidad de acrecentar este deseo del hombre de afinar y sistematizar

los instrumentos de trabajo (dominio técnico), la relación simbólica (dominio práctico) y la comprensión del *otro como otro* (dominio social); pero todos van encaminados al interés emancipatorio de la especie y del individuo, a la vez que a la búsqueda de la verdad sin restricciones. Por esta razón en la estructura de la ciencia debemos reconocer no sólo los problemas lógico-objetivos de la actividad científica, que hemos denominado teóricos en nuestra primera parte, sino aquellos que podemos denominar ético-políticos.

Desde esta última perspectiva, a partir del criterio del interés que anima a cada sector del saber podemos relacionar los procesos de constitución de la especie con los tipos de ciencia así: Ciencias empírico-analíticas: (física, química biología); hermenéuticas: (lingüística, historia) y crítico-sociales (psicoanálisis, sociología, economía, política).

A las primeras, les corresponde un interés técnico; a las segundas, un interés práctico y a las últimas un interés emancipatorio. El conjunto de estos intereses nos permite pensar la relación de la actividad científica con el poder, poder que se expresa en los intereses materiales que en la vida social condicionan la práctica científica y determinan su vigencia. Sólo con base en este reconocimiento la ciencia puede asumir la crítica de ideologías como factor que coadyuva al desarrollo de una *ciencia ilustrada* capaz de asumirse y de entender el papel que juega en la dinámica cultural de los pueblos. Es aquí, justamente, donde la ciencia se encuentra con la filosofía, en cuanto esta última sea entendida como reflexión crítica sobre la totalidad de la experiencia; en cuanto busque al igual que la ciencia ser un saber crítico sobre la realidad y aceptar la responsabilidad que le compete en la construcción de un orden social.

A su vez, la filosofía le permite al hombre de ciencia plantearse el problema de los fundamentos de su disciplina y abrirse a una crítica que, trascendiendo el marco de la teoría pura, se abre al horizonte de sentido que posee la actividad científica en un momento dado. De ello se ocupa la epistemología crítica.

El reconocimiento de esta relación entre conocimiento e interés sirve como fundamento a la teoría crítica de la ciencia y de ella se desprende como consecuencia lógica la no neutralidad del conocimiento científico.

Pero estos principios señalados tienen, a su vez, algunos supuestos que debemos hacer manifiestos, porque ellos suponen una concepción crítica de la historia y del orden social; por cuanto esta concepción sirve como base a la reflexión sobre el interés; posteriormente, relacionaremos estos

planteamientos con una concepción de la razón, sobre la cual descansa en último término la teoría crítica de la ciencia.¹³

4.1 Una concepción de la historia

Podemos iniciar nuestra reflexión diciendo que a través de la acción construimos la historia. Esta, a su vez, no es otra cosa que el nombre de la praxis. La praxis toma forma y figura a través de la historia y ésta se entreteje en el interior de la praxis.

Colocamos, por lo tanto, como base primera de una concepción de la historia esta relación básica, concreta y precisa, entre acción-praxis e historia y trataremos de desarrollar a partir de ella una respuesta a la pregunta: ¿qué es la historia?

La respuesta tendrá varios aspectos, que hemos separado únicamente para facilitar la exposición del tema, pero que se relacionan entre sí hasta fundirse, de modo tal que sólo considerándolos a todos tendremos una idea completa y una respuesta aproximada a la pregunta.

La historia es natural, es decir, no existe ningún dualismo entre naturaleza e historia. En tal sentido la historia tiene una base material. Al surgir el hombre de la naturaleza ésta se hace parte constitutiva de la historia humana y en tal sentido condiciona la acción del hombre sobre ella, a la vez que se hace susceptible de ser modificada y orientada por la acción del hombre como individuo y como especie (trabajo).

Esta posibilidad de producir sus medios de vida hace que el hombre produzca indirectamente su propia vida. Con frecuencia se toma esta producción como simple reproducción de su existencia física. Pero ello no es así: en realidad, al producir (se) el hombre configura un modo de vida que como es apenas lógico abarca mucho más que la reproducción de su existencia física, pues produce también ideas, valores, comportamientos, instituciones, etc., en una palabra, genera cultura. Sólo que todas estas “creaciones” dependen de condiciones materiales bien precisas que el análisis empírico nos ayuda a ver; a su vez, estas condiciones materiales tienen que ver con el desarrollo de las fuerzas productivas, con el grado de desarrollo de la división del trabajo alcanzado en cada formación social y con el intercambio entre los individuos.

Podemos así apreciar cómo la historia comienza a articularse en la relación primaria: hombre-naturaleza, entendida esta relación de manera dinámica, es decir, sin perder de vista la interacción y mejor aún, privile-

¹³ Véase: J. Habermas. (1968).

giando esta interacción sobre todo dualismo posible. Al hacer énfasis en que la historia tiene una base natural estamos viendo la relación mencionada desde el polo segundo, la naturaleza. A continuación, la veremos desde el primer polo, el del hombre.

Es posible que alguno se pregunte por qué desde un principio se insinúa una identificación entre hombre e historia. Tal pregunta tiene sentido y debemos responderla en este lugar. Porque la historia es o coincide con la vida concreta de los hombres; porque la historia tiene su lugar en el espacio o medio en el que los hombres producen y reproducen su existencia; no partimos para entenderla de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, para llegar, arrancando de allí, al hombre de carne y hueso; sino que arrancando de su proceso de vida real, exponemos también el desarrollo de las formas de su conciencia en sus relaciones mutuas, evitando todo reduccionismo fácil.

El principio de esta acción práctica se encuentra en la interacción hombre-naturaleza. Por esta razón hemos dicho que el primer hecho histórico es la producción de los medios universales para la satisfacción de las necesidades (producción de la vida material).

A este primer hecho histórico debemos agregar que la satisfacción de la primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición de instrumentos para ello, conduce a la creación de nuevas necesidades, dándose así un proceso ininterrumpido que dura todavía.

Así como los hombres renuevan su propia vida se reproducen en la institución familiar. Pues bien, estos hechos o momentos mencionados de la actividad humana del hombre concreto encierran a la vez una relación natural y una relación social. En efecto, la producción de la vida propia en el proceso del trabajo implica una relación determinada del hombre con los medios de producción y un determinado modo de relacionarse los hombres entre sí; de igual manera, la familia es expresión de una relación social condicionada históricamente y que evolucionó con el hombre.

Cuando hablamos entonces del hombre concreto no nos referimos a una sustancia abstracta o a un individuo que existiría igual a sí mismo por encima de todo condicionamiento material; a un *ser aislado* que podría afirmarse como *hombre* independientemente de toda relación social. Nos referimos al hombre de carne y hueso que sólo en el interior de relaciones determinadas puede afirmarse como hombre y como ser espiritual.

En la filosofía tradicional se ha sólido definir al hombre como un ser que tiene conciencia y más que esto, que es *autoconsciente*; es decir, que a

diferencia del animal conoce y conoce que conoce, razón por la cual puede volver sobre sus propios actos de conocimiento (reflexionar). Pues bien, no podemos decir que se trata de una definición inadecuada, por cuanto lo que afirma responde a una realidad: en efecto, ¿quién podría negar que el hombre se experimenta como un ser pensante que puede reflexionar, que tiene conciencia, es decir, que se da cuenta del espacio y del tiempo en que vive, de las cosas que lo rodean, de las personas que constituyen su mundo familiar, social, etc., como también se da cuenta de que a veces se equivoca, de que hace lo peor aunque quisiera hacer lo mejor? Pues bien, todo lo anterior se sintetiza en la expresión el *hombre es un ser racional*.

A esta característica del hombre debemos agregar el que ella no se da por fuera de la historia. Es importante no sólo reconocer formalmente que somos seres racionales sino mirar las condiciones históricas que en un momento dado impiden o posibilitan el vivir como seres racionales. La experiencia nos muestra que el hombre, dotado de conciencia, ser racional y sujeto de la cultura se configura en la acción. Esta última, orientada por las exigencias de la libertad, hace que la vida humana adquiera un sentido; que se torne ética. Este reconocimiento de la dimensión histórica de lo humano permite trascender toda visión racionalista del hombre, tan apreciada por pensadores de la modernidad. Tales filósofos no tuvieron en cuenta que la conciencia es *naturalmente* y en primera instancia conciencia del mundo natural, del medio físico que rodea al hombre, pero que es también y fundamentalmente una relación, es decir, un comportamiento frente al mundo y frente a los demás hombres. El hombre no puede permanecer indiferente ante las demás cosas; éstas le afectan, inciden en él y éste, a su vez, las hace suyas encuadrándolas en sus propios fines, sacándolas de la indiferencia y otorgándoles un sentido en el espacio de su experiencia personal y colectiva.

La conciencia es producto social. Esta afirmación en el marco de la teoría crítica de la historia significa que no existe un sujeto al que se le agrega como propiedad adjetiva el ser un ente social, sino que en el devenir de la acción social él cobra identidad como sujeto en la interacción con las demás conciencias y con el mundo exterior. Los sociólogos denominan a este proceso de aprendizaje del mundo que transcurre a lo largo de la existencia y en el interior del cual cobramos identidad, proceso de socialización. Es a través de este proceso como el mundo se va haciendo presente en nosotros, hasta que llega el momento en que comenzamos a emitir juicios sobre él, sobre su organización y estructura, sobre nuestro lugar en él y

sobre las razones para comportarnos de una u otra manera. En otras palabras, en este proceso comenzamos a formarnos una visión del mundo.

Cada quien podrá experimentar en sí mismo que esa visión del mundo no es la misma para todos. Ya oímos decir muchas veces que cada quien opina de la *feria de la vida* según como le vaya en ella. Y nos podemos preguntar por qué existe diferencia entre una visión y otra. Debemos decir que el medio social, la cultura, la educación etc. determinan en gran parte nuestra visión de las cosas, de la vida, de la praxis humana.

Ahora bien, si se da una diferencia de intereses que opone a los grupos humanos, y si estos intereses tienen una razón de ser que está por fuera de la conciencia, la razón de la diferencia entre las formas de la conciencia social radicarán no en la conciencia misma, sino en las condiciones materiales en el interior de las cuales se forma esta conciencia.

Con mucha frecuencia, la conciencia del mundo aparece tan alejada de los procesos reales de la práctica, que *pareciera* que tiene una independencia total de aquella. Pues no; si bien la conciencia no es un reflejo mecánico del mundo, tampoco es una *conciencia pura* que flote sobre la historia.

Lo anterior nos permite pensar que existe una acción dinámica entre praxis y formas de la conciencia. Entre una y otra se da una autonomía relativa, dentro de una interacción necesaria, activa, viva y determinable empíricamente.

Si miramos bien la interacción entre una y otra (praxis-conciencia) podemos entender fácilmente por qué decimos que la conciencia es un producto social y que en cuanto tal hace parte de la historia.

Debemos precisar que cuando hablamos de conciencia, aunque hayamos usado la expresión *visión del mundo* para referirnos a la explicación global que da cada quien de su propia praxis, no por eso consideramos agotado en ese estadio el sentido del término conciencia¹⁴.

4. 2 Una concepción de la sociedad

La visión de la historia que hemos esbozado integra tres momentos fundamentales: la dinámica de la naturaleza y su interacción con el hombre, la dinámica de lo social o expresión de la interacción de los hombres entre

¹⁴ La base de estos planteamientos podemos encontrarlos en los escritos de juventud de Marx, especialmente en los Manuscritos de 1.843 y en Ideología Alemana (1845). A su vez, habría que verlos en correspondencia con la Introducción a la crítica de la Economía Política de 1859

sí y la dinámica de la conciencia social, o sea la manera como la realidad exterior – o lo que es lo mismo, nuestras experiencias de vida colectiva – se refleja de manera no mecánica en nuestras conciencias singulares.

Para evitar una comprensión de estas dinámicas como si se tratase de niveles yuxtapuestos o de aspectos sin ninguna relación entre sí, o de procesos cuya dinámica podrían pensarse por separado, debemos anotar que ellos son una cierta concreción de los procesos formativos de la especie y del individuo (trabajo, lenguaje e interacción) y que se manifiestan de manera empírica en la historia de las formaciones sociales existentes (cada país); a su vez que, esta historia no es comprensible sino a partir de una percepción de dicha formación social como *totalidad*, como un conjunto de procesos que interactúan originando *formas* distintas en el tiempo.

De esta manera queremos señalar además que el tiempo de la historia no es algo homogéneo (un solo tiempo): tanto la dinámica de la producción –a través de la cual el hombre satisface su sistema histórico de necesidades– como el proceso de las instituciones jurídico-políticas y la constitución de las formas de la conciencia social (ideologías, ciencia, filosofía, arte etc.) tienen su tiempo propio. La relación entre estos tiempos constituiría *el tiempo* de una formación social determinada.

Dentro de la perspectiva crítica esta concepción de la sociedad y de la historia se mueve mediante una lucha por el mutuo reconocimiento entre los hombres. De esta manera no se oculta el posible conflicto que pueda surgir en el interior de la sociedad por la lucha de intereses diferentes. Así, por ejemplo, en una sociedad cuya lógica interna descansa sobre el principio de la propiedad privada de los medios de producción, los intereses antagónicos de los grupos sociales tendrán como origen dicha apropiación privada. En una sociedad cuyo principio no fuese la propiedad privada de dichos medios la lucha por el mutuo reconocimiento tomaría otras modalidades.

Cualquiera que sea la modalidad del conflicto, éste pasará por la conciencia de los hombres puesto que ellos son el sujeto de la historia. La iniciativa histórica de los pueblos va haciendo un recorte en el mundo de lo posible y con ello va configurando un mundo, su mundo, cuyo futuro depende de tal iniciativa. De esta manera la historia es acción responsable de un sujeto que obra en libertad dentro de condiciones determinadas que él con su iniciativa podría modificar. Y al decir que se obra en libertad dentro de condiciones determinadas queremos señalar que la libertad consiste en *saber lo que se quiere*, y en poner en marcha una acción necesaria

que posibilite no sólo el reconocimiento formal de la libertad, sino su realización práctica para el individuo dentro de la comunidad.¹⁵

4.3. El concepto de ideología

Dada la influencia del pensamiento de Marx en la obra de J. Habermas es necesario preciar la posición de aquel respecto a tema que nos ocupa.

Al hablar del planteamiento de Marx en torno a la ideología conviene precisar que el texto más explícito, aunque no el único, en el que Marx aborda el punto en cuestión es la *Ideología alemana* (1845). Sin embargo, este texto debe verse en relación con el *Prólogo de la introducción a la crítica de la economía política* (1859) y con algunos apartes de *El capital*, en especial el análisis del fetichismo en el primer volumen.

Debemos señalar, en primer lugar, que el planteamiento de Marx se inscribe dentro de una problemática más amplia referida a la concepción de la historia y dentro de la exigencia de pensarla desde su presupuesto primero: *la existencia de hombres concretos que producen y reproducen su existencia en condiciones determinadas*. Sólo cuando se ha recuperado esta base material comenzamos a entender la historia como la historia de las formaciones sociales existentes, en el interior de las cuales los hombres establecen relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones que constituyen la base de la *formación social* sobre la cual se construye la superestructura de las instituciones jurídico-políticas y todas las formas de la conciencia social. Desde estos presupuestos la conciencia (o presencia del mundo externo en nosotros) es pensada como el resultado de la interacción y de las formas que esta última asume en un momento determinado; de modo tal que es nuestro ser social el que determina los contenidos de la conciencia y de sus formas (religión, filosofía, arte, literatura, ciencia, etc). Tenemos aquí el primer sentido del término ideología como un conjunto de representaciones que son producto social. Tomemos un solo texto de Marx (1859) para ilustrar su tesis:

En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de

¹⁵ A este respecto es importante tener en cuenta la diferencia entre el planteamiento de F. Engels en el *Anti-During* y el propio de Marx en *Ideología Alemana*. No obstante Engels en la correspondencia muestra claramente el sentido de la causalidad estructural en el orden social versus el reduccionismo mecanicista del marxismo dogmático.

desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio (Uberbau) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción determina (bedingen) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino por el contrario, el ser social el que determina su conciencia.

Esta determinación del modo de producción en las formas de la conciencia social no debe entenderse como *causalidad mecánica*. Sobre ello hay suficiente claridad en los textos de Marx y en aclaraciones de Engels; en especial en sus cartas a Konrad Schmidt del 27 de octubre de 1880, a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1880 y a Heinz Stakenburg del 25 de enero de 1884. Tomemos sólo un texto: “*el desarrollo político, jurídico, filosófico, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también, los unos sobre los otros y sobre su base económica*”. Más allá de toda concepción mecanicista sobre el origen de las formas de la conciencia o de la ideología, Marx está señalando su base histórico-material, referente primero que una vez recuperado, le permitirá hacer la crítica a la *ideología alemana* en la persona de Feuerbach, y referida a todos los filósofos que no se han atrevido – y no se atreven todavía – a preguntarse por la relación existente entre el discurso filosófico y la dinámica social. Fenómeno que convierte al discurso de la filosofía en mistificación de una realidad que se oculta en un aparente *objetivismo filosófico*.

A partir de Marx, la ideología es un fenómeno interdependiente y no un reflejo mecánico; es, además, una realidad práctica, referida a la acción del hombre en la historia. En este sentido podemos decir que todos somos ideológicos en cuanto no hay una sociedad que pueda pasarse sin una representación colectiva de sí misma, compartida por los miembros de la formación social en cuestión. La ideología es, a su vez, un elemento estructural de todo *orden social*. Ella permea la estructura y la organización social, es secretada por las instituciones y reproducida a través de éstas mediante los diversos mecanismos de manejo y conformación de la conciencia social.

Ahora bien, en el análisis de Marx, en una sociedad dividida en clases las ideas que predominan son las ideas de la clase que domina. Y las ideas

de la clase dominante van dirigidas a mantener la estructura social con el fin de conservar sus privilegios de clase. De esta manera, las formas de la ideología dominante tienen la función de legitimar u ocultar aquellos mecanismos que dentro del *todo social* favorecen la estructura vigente. No hay pues una correspondencia entre la ideología y el ser social objetivo. Más aún, las ideas se tornan falsas objetivaciones; a ellas se les atribuye un poder y un nivel de realidad que es extraído del ser mismo que profesa tales ideas, hasta el punto de convertirlas, de productos suyos, en causas determinantes de la acción individual y colectiva. Al igual que sucede con el carácter enigmático de la forma mercancía.

¿De dónde viene pues el carácter enigmático del producto del trabajo en cuanto que toma forma de mercancía? Evidentemente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos cobra la forma objetiva de una igualdad de materialidad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración cobra la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, relaciones en el seno de las cuales se actúan aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

La falsa conciencia como expresión de la ideología en una sociedad estructuralmente desigual expresa, a su nivel, la cosificación que esa misma sociedad produce; expresa el estado de alienación o pérdida de identidad que posibilita y que contribuye a crear. Es dentro de este cuadro donde el sentido del término ideología recibe plena significación en Marx. Y no debe confundirse con la significación del mismo en sentido amplio, operación que propicia algunas críticas al uso del concepto de Marx hasta hacerlo inútil como categoría crítica. La ideología como *falsa conciencia* es la expresión en el plano de la conciencia de la apariencia objetiva que adopta la realidad en un momento dado y corresponde a una posición social determinada.

Con Marx nos aproximamos al problema que nos interesa presentar en torno a las relaciones entre la ideología y la ciencia. Pero antes hagamos una referencia mínima a otros autores que se han ocupado del problema después de Marx, con el fin de complementar el panorama histórico que enmarca nuestra reflexión.

En efecto, la Sociología del conocimiento ha hecho suyo este problema pero en un sentido contrario al de Marx. Al decir de Horkheimer, la sociología del conocimiento se ha contentado con *pintar la disposición*

espiritual y el mundo de las ideas de los miembros de un estrato social determinado y con verlos en coordinación con el lugar que ocupan en una formación determinada considerando que la dependencia es muy complicada y sin orientarse hacia una teoría histórico-filosófica fundamental. Más aún, el concepto de *ideología total* de Mannheim pretendió liberar a este concepto de su significación como *falsa conciencia* y con ello hacerlo equivalente a *visión gnoseológica* o *cosmovisión*, o más simplemente *producto espiritual* (Weber), susceptible de ser estudiado por un *experto intelectual* libre de toda ligadura (MANNHEIM, 1990). Quizá uno de los esfuerzos mayores por restarle significación crítica al término de ideología y con ello disminuir la importancia del problema se encuentra en el así llamado *fin de las ideologías* en autores tales como Raymond Aron, Edward Shils y Daniel Bell. Aquí la ideología no desaparece ante el reinado de la racionalidad científica, o en un estudio objetivo del quimismo de las ideas como lo deseó Destutt de Tracy, sino ante la eficacia de la técnica. Los ideales y problemas ideológicos se convierten en problemas técnicos y esperan soluciones técnicas. De no ser así —como lo expresa R. Aron— los doctores serían especialistas gobernados por diletantes. La política se convierte en *ingeniería social* y si ello se hace sin mediar la crítica de la sociedad global los problemas sociales son problemas técnicos y las exigencias de cambio social, problemas de orden cuantitativo que sólo requieren de expertos. La racionalidad instrumental condena las ideologías a la ineficacia. ¿No es ésta una nueva ideología cuyo origen no es tan nuevo, como lo piensan algunos, en la medida en que ella descansa sobre el mismo principio de una concepción de la razón instrumental desligada de todo juicio de valor? *neutralidad valorativa* que atraviesa toda la Modernidad de Bacon hasta nuestros días y que conduce a la absolutización de la racionalidad científica con desconocimiento de sus propios límites, convirtiendo los “discursos” sobre la ciencia en ideología.

A pesar del esfuerzo por hacer de nuestras representaciones de la realidad un objeto de estudio científico, la realidad de la ideología permanece. El único recurso parece ser aceptar la *crítica de ideologías* en el interior de las prácticas científicas. Al servicio de esta actitud conviene plantear con mayor precisión de lo que permite un recorrido histórico el problema del proceso ideológico. Para ello tomemos la ideología como una forma de discurso que remite a un sistema generativo del mismo, cuyo referente primero es el proceso social. En efecto, en el interior de los procesos sociales y por la mediación de las instituciones y de los aparatos

ideológicos del Estado nos vamos formando una representación de la experiencia individual y colectiva. Ahora bien, estas representaciones, con un grado mayor o menor de sistematización se expresan en ideas que poseen una función práctica y que guardan una relación estrecha con la dinámica social.

Más allá de toda comprensión mecanicista de esta relación debemos explicitar los mecanismos a través de los cuales la realidad exterior se hace presente en nosotros, pero no de manera transparente sino, más bien, a través del filtro de nuestra *experiencia originaria del mundo*. Todo objeto de conocimiento es primero objeto de experiencia para todos y cada uno de nosotros. En el interior de esta experiencia, la ideología retoma y reactualiza el acto fundativo y codifica bloques de nuestra experiencia colectiva.

La ideología, nos recuerda Paul Ricoeur, es a la praxis social lo que un motivo es a un proyecto individual. Es pues, una mediación en la motivación social. Es justificación y proyecto. Es simplificadora y más o menos sistemática; es un código en el que habitamos y pensamos. Cumple una función de disimulación y justificación. En ella se quiere expresar que el grupo que la profesa tiene razón en ser lo que es.

En sentido estricto, la ideología pone en cuestión realidades sociales que, aunque tienen que ver con cierta representación (y por tanto con un cierto conocimiento) de lo real, desbordan sin embargo, ampliamente la simple cuestión del conocimiento para poner en juego una realidad y una función propiamente sociales. La ideología se da pues en esa doble relación con la sociedad global y con el conocimiento de ésta. Quisiéramos explicitar la relación sociedad-ideología más que la relación cognoscitiva que involucra, la cual en nuestro sentir ha sido más desarrollada en el neo-marxismo francés. Al hablar de ideología y sociedad ponemos de presente que la ideología se da en la *totalidad orgánica* que constituye toda formación social la cual, a su vez, se configura como un campo de fuerzas cuyos ejes fundamentales están constituidos por la economía, la política y las formas de la conciencia social. Más allá de la subjetividad individual la ideología se enmarca en una realidad objetiva que se impone y contribuye a mantenerla¹⁶.

16 No hacemos aquí un desarrollo de esta discusión entre marxismo y estructuralismo porque ello desborda el interés del texto, pero para ello puede verse la Obra de Louis Althusser, especialmente, **Pour Marx** (1969) y **Pour lire le capital**. Paris: Maspéro, 1971. BORÓN, A. Atilio. **La teoría marxista hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006..

Cada uno de estos ejes posee mecanismos y efectos que están determinados a nivel económico por la estructura de las relaciones de producción; en lo político, por la estructura de las relaciones de clase (lucha de clases, derecho y Estado) y en lo ideológico por la participación activa o pasiva, conciente o inconciente, de los hombres en las prácticas religiosas, filosóficas etc. *Estas últimas se expresan en una adhesión voluntaria o involuntaria a representaciones y creencias religiosas, morales, jurídicas, políticas, estéticas, filosóficas, etc.* Tales representaciones se refieren a las condiciones reales que viven los hombres y se articulan en sistemas que reciben un mayor o menor grado de estructuración y que poseen principios de orden filosófico o científico, a la vez que *a priori* de orden psicológico inconciente y relacionados con la raza, la geografía, la religión, etc.

Si preguntamos por la verdad de tal sistema de representaciones, tendríamos que decir que ella es siempre parcial y provisoria, que su contenido lo adquirimos a través de los procesos de socialización, a través de los procesos básicos de constitución del hombre como especie y como individuo.

La ideología permea el orden social, impregna todas las actividades, está presente en todas las actitudes, gobierna la conducta hasta hacerse indiscernible del sentido mismo que cada quien otorga a su existencia. El mundo se ve por el prisma de la ideología, hasta el punto de no darnos cuenta de que lo que vemos no es la cosa misma sino una imagen de ésta. La ideología se practica, en ella habitamos el mundo, a través de ella cobramos conciencia de la manera como la realidad se hace presente en nosotros; en ella se expresa la lógica del sistema social, su centricidad, y por su medio resolvemos la alternativa entre orden-obediencia que nos exige constantemente el orden social. Podemos decir, finalmente, que a través de la ideología codificamos bloques de experiencia y reproducimos comportamientos rituales que permiten la permanencia de un orden social dado.

De esta manera la ideología puede cumplir una función de ajuste y de institucionalización del conflicto en la sociedad, asegurando la ligazón de los hombres entre sí dentro del conjunto de las formas de subsistencia. Se trata de una función objetiva y no de una mentira auspiciada por unos pocos. Siempre tendrá la ideología la posibilidad de presentar de lo real una ilusión que permita a los hombres reconocerse, así sea en el interior de un desconocimiento generalizado del verdadero ser de las cosas.

5 Ciencia y vida social

Ahora es necesario retomar de una manera más amplia las implicaciones del positivismo lógico y de la teoría crítica para una teoría general del conocimiento, haciendo ver en ellos dos posiciones irreconciliables que se han opuesto entre sí históricamente y en el desarrollo de nuestra reflexión sobre la actividad científica ¹⁷, razón por la cual se explica la posición de uno y otro frente a la posibilidad y sentido de tener en cuenta los intereses en la práctica productiva de nuevo conocimiento.

Estas implicaciones tienen que ver en primer lugar con la relación teoría-objeto, teoría-experiencia, teoría-historia y en último término con la relación ciencia-praxis social.

A continuación tomaremos cada una de estas relaciones en particular:

· **Relación entre teoría y objeto.** Desde la perspectiva de la racionalidad analítica, en la cual se inscribe el pensamiento de Popper, las teorías son esquemas de órdenes que construimos dentro de un marco sintáctico determinado, es decir, según ciertas reglas. De otra parte, los enunciados de base significativos son producto de un acuerdo o convención. El *organum* del procedimiento metodológico es la lógica, pero la coincidencia fáctica entre las regularidades empíricas y la teoría es exterior a la teoría; de lo contrario se caería en el sin sentido, según Popper, de admitir en la lógica de la ciencia cuestiones de hecho. A este modo de plantear la relación sujeto-objeto opone Habermas la tesis siguiente:

Toda teoría dialéctica se hace, sin embargo, culpable de esta falta de resignación. Duda de que la ciencia pueda proceder en lo tocante al mundo que los hombres han edificado con la misma indiferencia con que lo hace con el éxito sobradamente conocido en las ciencias exactas naturales. Las ciencias sociales han de asegurarse antes de la adecuación de sus categorías al objeto, ya que los esquemas ordenados, a los que magnitudes covariantes sólo se conforman causalmente, no hacen justicia a nuestro interés por la sociedad. tan pronto como el interés cognoscitivo va más allá del dominio de la naturaleza, lo que en este caso quiere decir: más allá de la manipulación de ámbitos

17 Véase: ADORNO, T.W. et al. La disputa del positivismo en la sociología alemana. México: Grijalbo, 1973 y LÓPEZ ARNAL, Salvador et al. **Popper-Kuhn**: ecos de un debate. España: Montesinos, 2003.

naturales, la indiferencia del sistema respecto de su campo de aplicación se transforma en una falsificación del objeto.

La aceptación de esta imbricación sujeto-objeto conlleva, en la perspectiva crítica, la aceptación de la hermenéutica como un momento ineludible del quehacer científico. Por ello, de entrada se acepta la preformación del objeto por el sujeto de conocimiento.

· **Relación entre teoría y experiencia.** Al variar la relación teoría-objeto varía igualmente la relación teoría-experiencia. Desde la perspectiva analítica el concepto de experiencia es definido desde el horizonte de la ciencia experimental. De este modo sólo la observación controlada de un determinado comportamiento físico, organizado en un campo aislado y en circunstancias reproducibles, puede permitir juicios de percepción válidos intersubjetivamente. Así se constituyen los *enunciados de base* sobre los cuales se edifica la teoría no sólo lógicamente correcta sino empíricamente cierta. Ahora bien, las ciencias naturales son las únicas que cumplen ese tipo de relación con la experiencia exigido por la lógica de su propia constitución como ciencias. Experiencia significaría aquí que los enunciados de base se refieren a un hecho observable en un punto del espacio-tiempo.

La perspectiva crítica, así como acepta la preformación del objeto en una experiencia originaria del mundo en la cual se constituyen los objetos de conocimiento, no considera posible que la conformación de la teoría se desligue de dicha experiencia originaria. Por el contrario, la asume: se construye como teoría y se somete luego al control de la experiencia, sin que se pretenda buscar siempre una traducción al lenguaje normal o una comprobación sin fisuras con el mundo empírico. En otras palabras, se acepta la presencia de la percepción primera del mundo en la construcción teórica, sin temor a pensar la imbricación de las cuestiones de hecho con la lógica del conocimiento científico. La totalidad social y los instrumentos analíticos se entrecruzan. De aquí el valor del análisis hermenéutico, que evita reducir o identificar la base empírica de una teoría con una observación controlada.

· **Relación entre teoría e historia.** La relación señalada en el numeral anterior revierte, a su vez, sobre la relación teoría-historia. En efecto, el punto nodal de la metodología analítica está en la contras-

tación de hipótesis con la ayuda de la lógica. De ello depende la posibilidad de explicaciones causales o de predicciones certeras. De otra parte, dada la unidad de método propuesta por Popper lo anterior vale para todas las ciencias, con la diferencia de que ciencias como la Historia y la Sociología no tienen como meta la derivación y contrastación de leyes universales, sino la explicación de acontecimientos singulares. Aunque la estructura lógica de la teoría es la misma, en las ciencias naturales la hipótesis expresa una ley universal acompañada de unas condiciones iniciales, en tanto que en las ciencias sociales la hipótesis no hace referencia a leyes sino a condiciones que interesa estudiar a la luz de reglas de experiencia cotidiana propuestas de manera pragmática. No hay ninguna legalidad especial en los hechos sociales; allí se buscan regularidades más que leyes inmanentes.

Para la tradición crítica, el concepto de ley de la ciencia natural es puesto en tela de juicio. De una parte es más restringido, en cuanto las regularidades que toma como objeto de estudio son relativas a una época o a un contexto específico; no tienen, por lo tanto, una validez especial. De otra parte, es, a la vez, más amplio, porque no se refiere a la legalidad de procesos aislados singulares, puntuales, sino que se fija en las relaciones fundamentales de dependencia, en las interrelaciones básicas que determinan un mundo social dado o la situación de una época dada. Es decir, toma en estudio lo particular como totalidad, pero esta totalidad. La ley es entendida como tendencia que se le ofrece al sujeto que conoce y expresa el sentido objetivo de los procesos históricos.

De esta manera la intelección del sentido no cumple sólo una función heurística sino que es algo constitutivo, lo cual evita todo objetivismo: *la sociedad sólo se hace patente en las tendencias de su evolución histórica, es decir, en las leyes de su movimiento histórico*¹⁸.

· **Relación entre ciencia y praxis social.** De esta manera hemos llegado a la relación entre ciencia y praxis social, o dicho de otra manera, entre método científico e intereses ético-políticos. En la perspectiva de la racionalidad analítica en la cual se inscriben tanto el

18 Véase: Habermas (1997) y Husserl (1962).

positivismo lógico como el racionalismo crítico, la separación entre ellas descansa en la separación entre hechos y decisiones. Se trata de una escisión que no existía en el concepto griego de teoría, sino que se instaura a partir de la Modernidad y que sirve como base a la tesis de la neutralidad valorativa, nervio de la filosofía positivista de la ciencia.

Ahora bien, la separación entre hechos y decisiones se basa en que existen dos tipos de leyes: aquellas que rigen los hechos de la naturaleza, regularidades empíricas no arbitrarias y aquellas que orientan la conducta humana, que son las normas sociales; estas últimas son impuestas y sujetas a sanción y su validez depende del reconocimiento de los sujetos que obran. Si los enunciados que expresan regularidades de la naturaleza son verdaderos o falsos, aquellos mediante los cuales aceptamos o rechazamos normas no pueden ser considerados ni verdaderos ni falsos. Descansan sobre una decisión. Luego las esferas del ser y del deber ser son inconmensurables entre sí. El lenguaje descriptivo de los hechos de la naturaleza es intraducible al lenguaje prescriptivo de las normas sociales. Los juicios de valor no pueden asumir jamás la forma de enunciados apodícticos ni conllevan una necesidad lógica.

Este dualismo entre hechos y decisiones tiene una implicación metodológica: limita el campo de las ciencias experimentales a las regularidades empíricas en los procesos naturales y sociales y deja de lado los problemas del sentido, que son indecibles y científicamente no corroborables. De esta manera se eliminan la praxis social y la ética del horizonte de la reflexión sobre la lógica de la ciencia.

La perspectiva crítica hace ver esta separación y sus implicaciones como un problema. La praxis social pasa luego a ser considerada bajo los presupuestos de la racionalidad científico-técnica, en la perspectiva de una *ingeniería social* a la cual no es posible hacerle la pregunta por la finalidad o el sentido que conllevan para la vida del hombre. Se postulará sin más la *neutralidad valorativa de la ciencia* y con ello se ocultará el verdadero problema: la vinculación de la actividad científica con el sistema de trabajo social. Todo lo anterior convierte a la ciencia y a la tecnología en una ideología más. Frente a ello la teoría crítica postulará la necesidad de recuperar la reflexión sobre la relación entre el conocimiento y el interés, como única mediación que permite descubrir los intereses sedimentados que impiden que también a tra-

vés de la ciencia el hombre pueda marchar hacia la emancipación necesaria.

6 A modo de conclusión

La discusión cuyos perfiles hemos querido delinear generan en nosotros una posición teórica y metodológica inspirada en la teoría crítica y especialmente en la obra de J. Habermas. Esta posición puede delinearse de manera siguiente:

La vinculación de la ciencia con una *razón interesada* no es cuestión de gustos ni un arbitrario cultural que al ser asumido desencadena la responsabilidad como esfera necesaria del quehacer científico. En efecto, la actitud del hombre de ciencia de llegar a través del quehacer científico a un dominio instrumental del mundo, a una comprensión práctica de sí mismo en la historia y a una emancipación con respecto a las fuerzas naturales primitivas fija de antemano los puntos de vista bajo los cuales la realidad puede ser captada. Aceptar este límite es comenzar a ganar autonomía por la mediación del conocimiento; es entender que todo conocimiento es mediado por un interés y que dicha mediación es susceptible de reconocimiento. En la reflexión, el espíritu puede interiorizar esta base de todo conocimiento: el interés.

Reconocido este primer presupuesto es más procedente aceptar que tal reconocimiento alcanza a la lógica de la investigación. Las acciones del sujeto cognoscente (trascendental) tienen una base material, y a partir de ella el hombre logra entender que el conocimiento, es un instrumento de autoconservación, pero también algo que trasciende la mera autoconservación y que por lo tanto es mediación de emancipación)

Los puntos de vista específicos a través de los cuales captamos la realidad determinan los tres modelos de saber posibles a los que hemos hecho referencia más arriba, saberes que (debemos recordarlo) nos permiten manipular la naturaleza, hacer interpretaciones que orientan las acciones según las tradiciones comunes y hacer análisis que liberan la conciencia de poderes que se han sedimentado ideológicamente. Pero estos saberes están vinculados con los procesos de constitución de la especie (trabajo, lenguaje e interacción) y así los intereses de cada modelo de conocimiento poseen una raíz antropológica y contribuyen o no a la afirmación del hombre.

Pero ¿en dónde se unen conocimiento e interés? En la *autorreflexión*. Es decir, en ese volver del espíritu sobre el contexto de intereses que deter-

minan con antelación a su intervención la relación sujeto-objeto. Con ello se logra recoger el interés aunque no podamos negarlo totalmente. Si ello es así, la práctica de la ciencia implica la reflexión del sujeto sobre los intereses que animan su práctica para asumirlos. De esta manera se supera la aparente objetividad total del conocimiento científico.

Todo ello implica, por último, que sea posible un diálogo racional entre sujetos que se reconocen y que luchan por el interés último de la razón: la emancipación y la afirmación del hombre como especie y como individuo más allá de toda dominación, ideologización o explotación del hombre por el hombre. El interés último de la razón coincide con el valor último del hombre como especie y como individuo: la libertad; y estos adquieren plena significación en la vigencia de la justicia como encarnación de la idea de *bien*, cuyo sentido último nos trasciende en una dimensión ética.

Referências

- ADORNO, T. W. et al. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. México: Grijalbo, 1973.
- AIKEN, H. et al. **Perspectivas de la revolución de los computadores**. Madrid: Alianza, 1975.
- ALEXANDER, Jeffrey C. La centralidad de los clásicos. En: GIDDENS, Anthony et al. **La teoría social hoy**. Madrid: Alianza, 1987. p. 22-81
- ARENDT, Hannah. **La condición humana**. Barcelona: Paidós, 1978.
- BACHELARD, G. **La formación del espíritu científico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.
- BACON, F. **Novum Organum**. México: Losada, 1989.
- BADIOU, A. ; ALTHUSSER, L. Materialismo histórico y materialismo dialéctico. **Cuadernos de pasado y presente**, Córdoba, n. 8, Oct. 1972.
- BASTIDE, R. et al. **Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre**. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- BORÓN, A. et al. **La teoría marxista hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006
- CERRONI, U. **Metodología y ciencia social**. Barcelona: Martínez Roca, 1975.
- DESCARTES, R. **Discurso del método**. Buenos Aires: Sopena, 1959.
- EASLEA, Brian. **La liberación social y los objetivos de la ciencia**. México: Seculo XXI, 1977.

- FARRINGTON, G. **Ciencia y política en el mundo antiguo**. Madrid: Ciencia Nueva, 1965.
- FOUCAULT Michel. Critique. **Les mondes antier'**, **Local**: n. 471-472, agosto-sept., 1986.
- GIDDENS, Anthony. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Buenos Aires: Amorrortu, 2001
- GODAMEV, Hans-Georg. **El problema de la conciencia histórica**. Madrid: Tecnos, 1993.
- GOLDMAN, L. **Las ciencias humanas y la filosofía**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- GRONDIN, Jean. **Introducción a la hermenéutica**. Prólogo de Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Herder, 1999.
- GOULDNER, Alvin. **La crisis de la sociología occidental**. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- HAVERMANN, Robert. **Respuestas aclaratorias a la administración central de verdades eternas**. Barcelona: Ariel, 1981.
- HABERMAS, J. Conocimiento e interés. **Ideas y Valores**, Bogotá, p. 42-45; 1973-75.
- HABERMAS, J. Conocimiento e interés. En: **CIENCIA y técnica como ideología**. México: Rei, 1993.
- HABERMAS, J. **Conocimiento e interés**. Buenos Aires: Nova, 1997.
- HABERMAS, J. La ciencia y la técnica como ideología. **ECO**, Bogotá, # 127, t. XXXII, 1970.
- HABERMAS, J. **Teoría y praxis**. Buenos Aires, 1966
- HABERMAS, J. Trabajo e interacción. **ECO**, Bogotá, T. XXXV, #1, Mayo de 1979.
- HABERMAS, J. Trabajo e interacción. En: **LA CIENCIA y tecnica como ideología**. México: Rei, 1968.
- HOLTON, Gerald. **Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein**. Madrid: Alianza Universidad, 1978.
- HORKHEIMER, Max. **Teoría crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- HULL, L. W. H. **Historia y filosofía de la ciencia**. Barcelona: Ariel, 1973.
- HUSSERL, E. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: **FILOSOFÍA como ciencia estricta**. Buenos Aires: Nova, 1962.
- KANT, M. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? En: **FILOSOFÍA de la historia**. Buenos Aires: Nova, 1964.
- KANT, M. **Crítica de la razón pura**. Buenos Aires: Losada, 1970.
- KOLAKOVSKI, L. **El racionalismo como ideología**. Barcelona: Ariel, 1970.

- KOSIK, Karen. **Dialéctica de lo concreto**. México: Grijalbo, 1967.
- KOYRÉ, Alexandre. **Estudios de historia del pensamiento científico**. México: Siglo XXI, 1978.
- KUHN, Thomas. **La tensión esencial**. México: F.C.E., 1977.
- KUHN, Thomas et al. **Estudios sobre sociología de la ciencia**. Madrid: Alianza Universidad, 1980.
- KUHN, T. **La estructura de las revoluciones científicas**. México: F.C.E., 1975.
- LAKATOS, I. **La metodología de los programas de investigación científica**. Madrid: Alianza Universidad, 1983.
- LAKATOS, I. **Matemáticas, ciencia y epistemología**. Madrid: Alianza Universidad, 1981.
- LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. **La crítica y el desarrollo del conocimiento**. México: Grijalbo, 1975.
- LENK, Kart. **El concepto de ideología**. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- LUKACS, Gyorgy. **Ontología del ser social**. El Trabajo. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- MANHEIM, K. **Ideología y utopía**. México: Grijalbo, 1990.
- NAGEL, E. **La estructura de la ciencia**. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- OROZCO, Luis Enrique. **Problemas de método en las ciencias sociales**. I/ II Galeras. Bogotá: Universidad de los Andes - Facultad de Administración, 2006.
- PONTY, Merleau. **La fenomenología y las ciencias del hombre**. Buenos Aires: Edit. Nova, 1969.
- PIAGET, Jean. **Naturaleza y métodos de la epistemología**. Buenos Aires: Proteo, 1970.
- PIAGET, Jean. Sobre la relación de las ciencias con la filosofía. En: **PSICOLOGÍA y epistemología**. Barcelona: Ariel, 1971.
- PIAGET, J. Goldman et al. **Epistemología de las ciencias humanas**. Buenos Aires: Proteo, 1972.
- POINCARÉ, H. **Ciencia y método**. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- PLATÓN. “**Teeteto**”, **Diálogos**. Barcelona: Aguilar, 1968.
- POPPER, K. **Conocimiento objetivo**. Epistemología sin sujeto cognoscente.
- POPPER K. **Lógica de la investigación científica**. Madrid: Taurus, 1962.
- POPPER.K. **La sociedad abierta y sus enemigos**. Madrid: Sígueme, 2002.
- POPPER, K. **Miseria del historicismo**. Madrid: Alianza-Taurus, 2003.
- POPPER, K. **La lógica de la investigación científica**. Madrid: Tecnos, 1962.

- RADNITZKY, G. y Otros, **Progreso y racionalidad en la ciencia**. Madrid: Alianza, 1982.
- RICOEUR, Paul. Ciencia e ideología. En: **Ideas y Valores**, Bogotá, n. 42-45, 1973-75.
- VEYNE, Paul. **Cómo se escribe la historia**. Foucault revoluciona la historia. Madrid: Alianza Universidad, 1984.
- WEBER, M. **El político y el científico**. México: Premia Editorial, 1981.
- WINCH, Peter. **Ciencia social y filosofía**. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.