La crisis de la epistemología

FERNANDO CASTAÑEDA

OBJETIVO

Van a hacer casi tres décadas desde que el mundo entró en una profunda crisis. A lo largo de estos años no parece haber ninguna institución social que no haya sido cuestionada. Desde los movimientos estudiantiles hasta la crisis económica actual hemos visto surgir una pluralidad de nuevos actores sociales en el marco de una sociedad de dimensiones verdaderamente universales.

Las ciencias sociales no han sido una excepción en esta crisis. A lo largo de estos años han tenido que enfrentar el cuestionamiento de una buena parte de los fundamentos sobre los que asentaban su práctica; y esto a pesar de los esfuerzos de muchos sociólogos por fundar su disciplina en un método objetivo que les permitiera transitar por encima de las tribulaciones sociales.

Pero el problema no es de método; es un problema de práctica. Es la forma en que las ciencias sociales se han comprometido con los proyectos sociales y es la crisis de estos proyectos.

Desde su fundación, las ciencias sociales han abrigado, como Fausto, dos almas en su seno. Fieles a la racionalidad moderna, han tenido que aceptar la separación entre intencionalidad y hecho. Su fundamento racional lo han tratado de encontrar en el hecho, en la realidad del mundo fáctico. Pero como productos sociales, como productos culturales, las ciencias sociales inevitablemente (conscientes o no) tienen un fundamento en sus compromisos sociales.

Esta dualidad de almas de la sociología ha estado presente desde sus orígenes. De esta dualidad derivan las grandes problemáticas, como la relación entre ideología y ciencia, sujeto y estructura, historia y estructura, etcétera.

La forma en que se ha dado respuesta a estos problemas expresa en buena medida la forma en que la sociología se ha articulado con su entorno social, la forma en que se ha comprometido con los proyectos sociales y la forma en que ha contribuido a la gestación de estos proyectos sociales.

En la crisis contemporánea se está gestando un nuevo compromiso, una articulación entre el conocimiento racional y los sujetos sociales.

El objetivo de esta investigación es analizar la forma en que las ciencias sociales han enfrentado la reestructuración de su práctica a la luz de las transformaciones y de la crisis de la sociedad contemporánea. Particularmente, la forma en que las ciencias sociales se han visto obligadas a redefinir sus relaciones con los proyectos sociales a partir de la reestructuración de la relación entre sujeto y conocimiento en las ciencias sociales.

Con tal objetivo, analizaremos los debates más significativos en las ciencias sociales en el período que va de la década de los años sesenta hasta la actualidad.

EXPLORACIÓN DEL PROBLEMA

En septiembre de 1982, en una mesa redonda sobre la sociología latinoamericana, en el marco del X Congreso Mundial de Sociología, Fernando Henrique Cardoso llamaba la atención sobre la crisis de la sociología latinoamericana. Según el sociólogo brasileño, "la tarea de la sociología latinoamericana durante las pasadas décadas había sido el interpretar la forma en que los países latinoamericanos se incorporaron dentro del proceso de desarrollo del capitalismo moderno. En este sentido, lo que los sociólogos latinoamericanos hicieron fue revisar los marcos clásicos de la teoría sociológica a la luz de la realidad de la región.

"Ahora, la situación es distinta; se trata de entender las modificaciones de la sociedad moderna a la luz del desarrollo de las nuevas fuerzas productivas y de la nueva división del trabajo que se está gestando."

De esta manera, Cardoso equiparaba la crisis de la sociología latinoamericana con la crisis de las ciencias sociales en su totalidad: el problema es el mismo.

En una línea un poco diferente, el filósofo francés Louis Althusser celebraba la crisis del marxismo. Para él, esta crisis se había mantenido oculta bajo una ortodoxia teórica y una hipocresía política que no aceptaban reconocer las contradicciones en las obras de los clásicos del marxismo y las lagunas de la teoría: los problemas que la teoría no acierta a explicar, como la relación sindicato, partido, Estado, la relación entre economía y política, etcétera.

Indudablemente que la sociología latinoamericana enfrenta desafíos muy similares a los que enfrenta el resto de las ciencias sociales en el mundo. De hecho, sería muy difícil hablar hoy en día de una teoría social latinoamericana, aun en los términos de una teoría social clásica readaptada. En este sentido, la dinámica de los mismos países latinoamericanos y el desarrollo de las ciencias sociales en la región han transformado su panorama intelectual de manera que en América Latina se reproduce toda la gama de orientaciones y discusiones teóricas que conforman el

mundo de las ciencias sociales. Por otra parte, el marxismo en las últimas décadas ha observado un extraordinario desarrollo, pero también los más serios desafíos, tanto en el plano del Estado y la política, como en la economía y la teoría del valor.

Sin embargo, ninguno de los dos autores aciertan a explicar verdaderamente las causas de la crisis del marxismo y de la sociología. Que un conjunto de problemas no pueda ser explicado por las teorías sociológicas contemporáneas no es de ninguna manera causa de la crisis de una disciplina; incluso, si nos atenemos a la epistemología moderna, el identificar lo que la teoría no puede explicar no es causa de su declinación, sino de su fortalecimiento. Esta es la razón del entusiasmo de Althusser; reconocer la crisis del marxismo es asistir a su renacimiento. Sin embargo, las causas de la crisis del marxismo no se explican por esto. Si los problemas a los que no responde la teoría marxista son explicables por ella, entonces no hay crisis. Por el contrario, si los problemas que enfrenta la teoría marxista son capaces de ponerla en crisis, entonces no hay razón para el entusiasmo.

En realidad, tanto Cardoso como Althusser reducen el problema de la crisis a las posibilidades de explicación de la teoría social, confundiendo con ello las causas de la crisis con sus consecuencias e impidiendo su reflexión.

La crisis de las ciencias sociales no es consecuencia de un problema de aplicación de la teoría en algún campo específico o conjunto problemático, sino de lo que Agnes Heller ha llamado las funciones de la teoría. Los problemas a los que hace alusión Althusser no se reducen simplemente a lo que la teoría pueda explicar, sino a la forma en que la teoría misma interviene en la realidad. Lo que está en crisis no son algunos supuestos de la teoría, sino el supuesto de una teoría de tal naturaleza; por ello no hay razón para el optimismo.

El problema que subyace a la dificultad de enfrentar los nuevos desafíos que se presentan al conocimiento es el de la práctica de la teoría. La forma particular en que se fundamenta el conocimiento y su intervención en la realidad. El problema de la fundamentación del conocimiento está íntimamente relacionado con el problema del sujeto y, en consecuencia, la crisis de la teoría social contemporánea es una más de las caras de la crisis actual. Como señala Tom Bottomore: "así como las respuestas públicas —culturales y políticas— hacia los nuevos problemas son variadas e inciertas, así también las representaciones de estos problemas en el pensamiento sociológico son diversas y confusas. La cuestión de si esta situación puede ser el punto de partida para un nuevo paradigma sociológico, o más aún, para una nueva teoría social [...] está por verse. Si un cambio de esta naturaleza va a tomar lugar, éste será el resultado del desarrollo de dos procesos separados: uno, una clara articulación de los nuevos problemas en la vida práctico-política, que se expresara en el incremento de nuevos movimientos sociales (de los que hay ya cierta evidencia); el

otro, dentro de la sociología, una elaboración de nuevos conceptos y de nuevas formulaciones teóricas que respondieran e interpretaran los nuevos movimientos en la vida política.”

En las páginas que siguen intentaré hacer un análisis de los movimientos teóricos y de los debates que han ocurrido en el terreno de las ciencias sociales de las dos últimas décadas. El trabajo está dividido en dos partes. La primera analiza los debates durante la primera parte de la crisis, particularmente la intensificación del debate epistemológico. La segunda parte analiza la crisis de la epistemología misma a la luz de la crisis del Estado benefactor.

A. LA CRISIS DEL CONSENSO ORTODOXO Y LA LUCHA EPISTEMOLÓGICA

Uno de los signos de la crisis de las ciencias sociales en las últimas décadas ha sido sin duda la intensificación del debate epistemológico. Las disputas interpretativas pasaron de la teoría social a la epistemología; éste fue el primer signo de la crisis. El terreno disciplinario resultó demasiado estrecho e inseguro y esto era un indicador inequívoco de la crisis del “consenso ortodoxo”.

Anthony Giddens utiliza el término “consenso ortodoxo” para designar el paradigma que dominó la práctica de las ciencias sociales hasta el principio de la década de los años sesenta (Giddens, 1976). Este consenso se caracterizaba por: 1) La convicción de que la teoría en las ciencias sociales, aún cuando no se podía comparar con las teorías actuales de las ciencias naturales, se fundaba en los mismos presupuestos metodológicos y debía aspirar al mismo rigor teórico (lo que se conoce como la teoría natural de la Sociedad, *Ibid.*). 2) El ideal de una teoría científica y empíricamente fundada en el sentido opuesto a la ideología (la llamada neutralidad valorativa) (Véase: Merton, 1980; Bernstein, 1982). 3) El principio teórico de la modernización (Giddens, 1976).

Estos tres puntos estaban ya contenidos en el programa intelectual de Durkheim y antes en Henri de Saint Simon,¹ por lo que normalmente las discusiones de la época tienden a rotular sin más como positivista todo este cuerpo del pensamiento social. Sin embargo, las posiciones epistemológicas de las obras que conformaron el “consenso ortodoxo” no son necesariamente las mismas del pensamiento positivista en sentido estricto.²

¹ Véase el interesante análisis de la obra de Durkheim de Edward A. Tiryakian “Emile Durkheim”, en T. Bottomore y R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, Heinemann, Londres, 1978.

² Siempre ha sido controvertido el término positivismo, en sentido estricto sólo Comte y el círculo de Viena usaron el término. Sin embargo, éste es usado para calificar a muchos otros que no se autodenominaron como positivistas o que incluso, como Popper, polemizaron con ellos. En ocasiones, el término ha sido empleado para ubicar a todos aquellos que creen en la unidad del método y que sostienen una diferencia radical entre valor y hecho. Hay quienes han sugerido el término positi-

Las causas de la crisis de este consenso fueron tanto internas como externas a la propia teoría. Como señala Gouldner, el desarrollo del Estado benefactor requería de una ciencia social menos preocupada por el equilibrio social y más crítica (Gouldner, 1979). El “vuelco al Estado benefactor” representó un desplazamiento del funcionalismo de su núcleo teórico central y una diversificación de posiciones que provocaron una tensión en el interior de la teoría (*Ibid.*). Incluso algunos teóricos del funcionalismo, como Moore, vieron con simpatía un acercamiento al marxismo.³

Ésta no fue la única causa de tensión en el interior de la teoría. En general, la aspiración a una teoría “natural” de la sociedad mantenía una tensión no resuelta con la filosofía de la ciencia; que se hizo más evidente cuando, en el plano de la misma filosofía de la ciencia,⁴ la imagen del Círculo de Viena, que había sido tan influyente (Véase Bernstein, 1982) (particularmente Carnap) en las esferas de la ciencia social académica, perdió terreno en favor de Popper.

Los esfuerzos de Carnap por establecer reglas formales que permitieran convalidar teorías y demarcar las teorías científicas de las conjeturas ideológicas habían resultado infructuosos. Los cambios ocurridos en el plano de la filosofía de la ciencia hacían que ésta se alejara de los supuestos metodológicos y las preocupaciones verificacionistas de las ciencias sociales convencionales.

Fuera de las tensiones internas del consenso ortodoxo, los cambios en las actitudes y valores de los jóvenes de clase media, que eran los principales usuarios de este discurso, llevaron, como señala Gouldner (1979), a la búsqueda de nuevas explicaciones. No fue sólo el cambio de actitudes en los estudiantes universitarios lo que llevó al desarrollo de nuevas posiciones teóricas. En general, la década de los años sesenta vio una revitalización de movimientos sociales de muy diversa índole: movimientos campesinos, obreros, juveniles, de liberación nacional, etcétera. En este contexto, el marxismo recibió una revitalización, así como otras posiciones radicales, lo que llevó al final a una proliferación de posiciones teóricas y

vístico para estos últimos; véase a Giddens, “Positivism and its critics”, en Bottomore, y A. Nisbet, 1978.

Cabe señalar que los argumentos de Robert K. Merton y Smelser Parsons, para sólo mencionar algunos, tenían una gran influencia del círculo de Viena, pero también había puntos divergentes; véase la interesante comparación entre Popper y Merton que hace Bernstein, *op. cit.*

³ Gouldner, 1979. Véase también W. E. Moore, “Functionalism”, en T. Bottomore y R. Nisbet, *op. cit.*; en este artículo Moore caracteriza las diferentes tendencias en el interior del funcionalismo y se autocalifica de sostener una posición evolucionista, tomando incluso cosas de Marx.

⁴ Utilizo aquí el término de filosofía de la ciencia en el sentido en que ha sido apropiado por el positivismo lógico y por Popper y sus discípulos, esto es, como una teoría sistemática y en lo posible formal en la ciencia, en oposición a otras corrientes epistemológicas que pretenden fundar el conocimiento en explicaciones psicológicas o sociológicas.

explicaciones que minaron “el terreno firme” sobre el que habían avanzado las ciencias sociales.

El lugar de la confrontación ya no podía ser el campo de las ciencias sociales; un terreno adecuado parecía ser el terreno epistemológico. El ideal de la ciencia era un buen parámetro para medirse.

En todos los contextos teóricos, tres elementos caracterizaron el debate epistemológico: 1) una oposición y crítica a las ciencias sociales académicas de base empirista; 2) una referencia permanente a problemas práctico-políticos y cuyas consecuencias posteriores serían de gran importancia, y 3) un intento por resolver las cuestiones históricas (sujeto) en el plano epistemológico.

1) *La disputa del positivismo*

Dentro de las figuras más relevantes en las discusiones epistemológicas de la década de los sesenta, la imagen de Karl Popper fue casi paradigmática. En el terreno de la filosofía de la ciencia, fue el principal protagonista de los debates.

En 1961, en polémica con Adorno, a Popper le tocó defender el punto de vista de la ciencia natural de la sociedad (Adorno *et al.*, 1973). Popper era un defensor de la unidad del método y en la disputa defendió la posibilidad de una sociología científica al modo de las ciencias naturales.

Frente al positivismo, la filosofía de Popper había guardado una relación ambivalente. En 1934, criticó los supuestos de una teoría lógico formal de la inducción basada en la probabilidad y había demostrado que la probabilidad de cualquier teoría científica es cero (Lakatos, 1975).

Pero al mismo tiempo, Popper mantuvo la idea de un criterio de demarcación que delimitara entre lo racional y lo no-racional y la idea de que la realidad empírica desempeña un papel en la demarcación. Pero, a diferencia del positivismo lógico, en la idea de Popper la realidad empírica no puede desempeñar una función positiva de verificación, sino simplemente negativa, para refutar la teoría. En la disputa del positivismo Popper señalaba: “aunque no podamos justificar racionalmente nuestras teorías ni evidenciarlas siquiera como probables, sí podemos al menos criticarlas racionalmente. Y podemos distinguir lo que es mejor de lo que es peor” (Popper, 1973).

Las consecuencias de la epistemología de Popper para la sociología empírica son de una importancia significativa. En primer término, la probabilidad y la estadística tienen un papel secundario en el esquema de la racionalidad de Popper.

A diferencia de Carnap, que trató de construir una fundamentación lógica de la inducción a partir de la probabilidad, Popper rechaza toda posibilidad de inducción. En segundo lugar, en la medida en que para Popper no hay un punto de partida (empírico) para la teoría, la relación

entre ideología y ciencia se relativiza. Finalmente, no hay un progreso acumulativo de la ciencia en el sentido del positivismo (teoría de la modernización).

Por su parte Adorno, como claro representante de la teoría crítica, afirma la prioridad de la filosofía sobre el mundo fáctico. Para Adorno, las categorías de la sociología empírica se encuentran desprovistas de contenidos esenciales, no importa su nivel de abstracción. Así, categorías generales, como división del trabajo, o de menor generalidad, como urbanismo, son igualmente carentes de contenido (Adorno, 1973).

Adorno, a diferencia de Popper, no pretende una epistemología de la ciencia independiente de consideraciones políticas y sociales. Por el contrario, su punto de partida es lo que Rusconi llama una teoría social del conocimiento.⁵ En un libro escrito con Horkheimer, Adorno entiende la lógica deductiva como expresión de la jerarquía y la dominación (Adorno y Horkheimer, 1979).

En la polémica con Popper, la crítica de Adorno a la sociología empírica se mueve también en el plano de la democracia de masas: "Por muy positivistas que parezcan estos procedimientos, les subyace implícitamente la idea, surgida algo así como obedeciendo al modelo de las reglas del juego de la elección democrática y generalizada, no sin notable irreflexión, de que la suma de los contenidos de la conciencia e inconciencia de los hombres que componen un universo estadístico, tiene, sin más, un carácter auténticamente clave para el proceso social" (Cit. por Heller, 1984).

En la disputa del positivismo, tanto Adorno como Popper repitieron sus mismas posiciones. En general, los participantes lamentaron que no hubiera una verdadera polémica. Pero en realidad, se manifestó la ignorancia de la parte contraria. Aun en su introducción, Adorno manifiesta su ignorancia de la epistemología de Popper. En respuesta a la acusación de Dahrendorf (Adorno *et al.*, 1973) de que en la polémica no se manifestaron las diferencias, Adorno intenta una caracterización de su posición frente al positivismo, pero las referencias a Popper son prácticamente nulas.

Lo más relevante de la polémica fue, sin embargo, no el debate epistemológico sino sus consecuencias práctico-políticas, que originalmente surgieron marginalmente a la polémica.

En respuesta a un reproche de haber caído por detrás de Marx, Adorno afirmaba: 1) que la transformación de la realidad obligaba a regresar a la izquierda hegeliana; 2) que el marxismo se había convertido en una teoría dogmática, y 3) que "la idea de que en virtud de la teoría y mediante la expresión de la misma cabe llegar a los hombres e invitarlos a la acción resulta hoy doblemente imposible, dado que los hombres en su constitución actual, ya no se dejan predisponer en modo alguno por la teoría, y dado que la realidad, en la fisonomía de la misma a que estamos

⁵ Rusconi. *La Teoría Crítica de la Sociedad*, Ed. Martínez Roca.

asistiendo, excluye acciones del tipo de las que a Marx le parecían inminentes de un día para otro" (Adorno *et al.*, 1973).

Popper calificó a Adorno de pesimista, debido a su decepción ante el fracaso de unas esperanzas utópicas o revolucionarias hartamente hipertrofiadas (Popper, 1973). Por el contrario, Popper se autocalificaba de optimista debido a sus menores aspiraciones.

Así, paradójicamente, la actitud de Popper resultaba más positiva y progresista que la de Adorno, lo que habría de traer consecuencias muy significativas en la nueva generación de frankfurtianos, particularmente en Habermas, como analizaré más adelante.

2. *La construcción de una epistemología marxista*

Como señala Bottomore (1982), en las últimas dos décadas el marxismo ha manifestado una revitalización que quizá no ha tenido antecedentes. Dentro de esta revitalización, el problema del método desempeñó un papel fundamental.

Una de las tareas de los nuevos marxistas fue la de desarrollar una epistemología que diera fundamento a la teoría marxista. Dentro de los filósofos que más destacaron en esta tarea se encuentran Louis Althusser y Lucio Colletti.

La elaboración de una epistemología marxista fue concebida en dos frentes ideológicos: 1) en el interior del marxismo, se trataba de la cuestión de la función de la teoría en la práctica política; 2) en relación con otras teorías, se trataba de reclamar la superioridad teórica del marxismo.

En el interior del marxismo, la cuestión del método se debatía entre un "materialismo dialéctico" convertido en el método general de las ciencias naturales y sociales y una filosofía de la praxis, de inspiración lukacsiana, conocida como "marxismo occidental" (Lukacs, 1969).

Para Lukacs, la ortodoxia en el marxismo se refiere al método, y no importa que la investigación demuestre que todas las categorías de Marx están equivocadas (*Ibid.*). Esta afirmación, como señala Agnes Heller, es la afirmación de que el marxismo es ante todo filosofía y no teoría científica (Heller, 1984).

Lukacs, al igual que Marx, piensa que la realidad capitalista creaba las condiciones para la emancipación. Pero para Lukacs estas condiciones objetivas no son más que la posibilidad del movimiento de la conciencia de su situación de alienación a su autoreflexión (Lukacs, 1969), el movimiento del ser al deber ser, de la clase como objeto a sujeto de la historia. Este movimiento sólo era posible entendiendo la realidad no como objetividad, ni como objetivación, sino como objetificación de la conciencia. En *Historia y conciencia de clase* por lo tanto la ciencia no puede ver más que la expresión de la conciencia cosificada (*Ibid.*).

Colletti y Althusser reaccionan tanto contra la codificación staliniana del materialismo dialéctico como contra la filosofía del así llamado "marxismo occidental".

En su libro *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico* (1977), Colletti equipara las afirmaciones de Hegel acerca de la dialéctica de la materia con las del materialismo dialéctico y argumenta que es la misma filosofía idealista.

Para Colletti, el verdadero materialismo no es una teoría metafísica de la materia que afirme apriorísticamente que todo está en movimiento y que todo tiene contradicciones, sino la aserción del mundo finito y concreto como realidad material (Colletti, 1977). El problema no es el de la ontología sino el de la gnoseología crítica.

Hegel rechaza la consistencia lógica del entendimiento precisamente porque afirma la materialidad y niega que lo finito vaya subsumido en lo infinito (*Ibid.*).

Colletti critica así no sólo la dialéctica de la naturaleza sino la filosofía de Lukacs. Aunque considera que la primera obra filosófica marxista de este siglo es *Historia y conciencia de clase*, Colletti critica a Lukacs por no reconocer la realidad objetiva (*Ibid.*).

Al igual que Colletti, Althusser trata de construir su epistemología en oposición a los excesos filosóficos anteriores. Pero la epistemología de Althusser se diferencia bastante de la de Colletti, particularmente en su oposición al empirismo. El concepto de empirismo es clave en la filosofía de Althusser para entender su crítica al historicismo, al humanismo y a las demás ciencias sociales.

Según Althusser la verdadera ciencia no es aquella que parte de un objeto empírico sino la que construye su objeto a través de determinaciones teóricas (Althusser, 1968). En consecuencia, no es posible una epistemología ni una ontología que determinen qué es conocimiento y qué no lo es, porque la metodología es función del propio discurso teórico. Lo que diferencia a la ideología de la teoría científica es su orientación práctico-social. En este sentido, las ideologías se encuentran orientadas al mundo empírico y no son científicas porque no cuentan con un objeto constituido teóricamente (*Ibid.*).

Toda epistemología u ontología que trate de prescribir protocolos al conocimiento cae de alguna manera dentro de una concepción empirista, en la medida en que supone un sujeto y un objeto del conocimiento y la relación que existe entre ambos. En consecuencia, supone que tiene la posibilidad de conocer los objetos externos al propio discurso científico (*Ibid.*).

De esta manera, Althusser descalifica toda filosofía o epistemología anterior en el marxismo.

Para Althusser, no hay sujetos constituyentes, esto es, no hay actores que construyan la vida social; por el contrario, los actores son constituidos por la totalidad de las relaciones sociales, pero particularmente a través

de la ideología (Althusser, 1980). La ideología no es falsa conciencia; es, antes que nada, la forma en que los sujetos se constituyen (*Ibid.*).

La ideología sería falsa si partiera de un sujeto preconstituido. Sin embargo, la ideología no es capaz de permitirle una conciencia de la totalidad social al sujeto. La ideología es un elemento de la totalidad social, y como tal desempeña un papel en esa totalidad, que es la de su reproducción (*Ibid.*). Aquí es donde Althusser le asigna al marxismo un papel que antes se había asignado al sujeto histórico. Como para Althusser el sujeto constituyente es un mito humanista, el marxismo es revolucionario por su carácter científico (Althusser, 1968). Sólo a través de la ciencia es posible comprender la totalidad social. Así, su epistemología se convierte en teoría de la revolución y, en cierta medida, en una oculta teoría de la historia.

También Althusser juzga a las demás ciencias, como la economía política, la sociología, etcétera, como teorías ideológicas, que no acceden al nivel de ciencias porque estos discursos tratan de partir de hechos dados en la realidad o dados en la historia y no de objetos teóricamente construidos (Hirst, 1979).

Al igual que Althusser, Colletti también considera que el marxismo es la única teoría verdaderamente científica. Pero su argumentación es más parecida a la de Adorno (en la disputa). Para Colletti, Marx en *El capital* no trata de construir una teoría de la sociedad, sino del capitalismo (Colletti, 1975). Marx no cae en generalidades, como la sociología y las demás ciencias sociales. Lo que distingue la teoría de Marx es el carácter históricamente determinado de sus abstracciones (*Ibid.*), lo que también puede ser leído como el carácter material de la teoría, en oposición al carácter ideal y especulativo de categorías como sociedad, sistema social, etcétera (*Ibid.*).

También Colletti le asigna un papel principal a la ciencia en la historia y también hace de su construcción epistemológica una oculta teoría de la historia, aunque no niega como Althusser al sujeto.

En su artículo "Marxismo: ciencia o revolución" (1977), Colletti plantea que al mismo tiempo que Marx demuestra las leyes que gobiernan la producción capitalista, anuncia el derrumbe del capitalismo.

Colletti critica a Hitferding y a Bernstein por separar el punto de vista ético-político del análisis científico. "Es necesario que el marxismo sea también ciencia: si no, no existiría socialismo científico, sino esperas mesiánicas, es decir, esperanzas religiosas [...] si Marx es un científico debe comparar sus ideas y las de los otros con los hechos, comprobar experimentalmente las hipótesis con la realidad" (Colletti, 1977).

En consecuencia, el problema del derrumbe del capitalismo no puede ser planteado más que dentro de los marcos mismos de la ciencia y, según Colletti, esto es posible porque la realidad está distorsionada. Es decir, hay dos realidades: la del análisis de Marx y la de los autores que él critica (*Ibid.*).

Para ello, Colletti toma el análisis de Marx acerca de la subordinación del trabajo al capital. En esta parte, Marx afirma que el trabajo (el capital variable) aparece ahora como producto del capital, siendo que el capital es producto del trabajo. La parte se convierte en el todo y el todo en la parte. La realidad está invertida.

En consecuencia, para Colletti, con base en el análisis de la realidad. Marx logra demostrar el derrumbe del capitalismo y concluye que la clase obrera no puede constituirse en clase más que apropiándose del análisis científico del capital (*Ibid.*).

B. CRISIS DE LA EPISTEMOLOGÍA Y LA BÚSQUEDA DEL SUJETO

Como señala Gouldner, la expansión del Estado benefactor, por una parte, y las tareas de consolidación en los países llamados socialistas, por la otra, provocó modificaciones significativas en el interior de las teorías tanto marxista como funcionalista, y una aparente confluencia de ambas (Gouldner, 1979).

En realidad, ambas teorías tendieron a minimizar sus visiones globalizantes e integradoras en favor de cuestiones más prácticas.

El caso de la economía es quizá el más evidente. En el período de posguerra, la economía abandonó prácticamente sus pretensiones de teoría social para convertirse en criterios técnicos para la política económica. Sin embargo, la tendencia general de las ciencias sociales fue el abandono de las grandes teorizaciones en favor de las cuestiones técnico-prácticas.

Esto significa que la teoría social perdió parcialmente el marco moral que fundaba su práctica y que éste fue desplazado a otras esferas. Una de estas esferas, como ya lo hemos analizado de manera apretada, es la epistemología; al extremo de que en casos como Althusser, la epistemología prácticamente sustituye a la teoría social.

Sin embargo, la epistemología, aunque nunca se redujo a las cuestiones metodológicas, no podía proporcionar en sí todo el sentido a la práctica de las ciencias sociales. La otra esfera donde se desplazó el fundamento de la práctica de las ciencias fue el Estado social (o benefactor), como articulación de los diferentes sujetos sociales.

El Estado social se convirtió en paradigma de la reflexión social, al transformar la política en técnica (Habermas, 1971). No sólo en el campo de la sociología académica y del marxismo oficial como lo señala Gouldner (1979), sino incluso en el marco de las teorías radicales.

La competencia técnica del Estado (entendida como objetivación de la racionalidad de la sociedad capitalista moderna) para resolver los problemas de la sociedad y las consecuencias negativas de la acción estatal, fueron los parámetros en los que se movió la crítica del marxismo. Esto explica en parte por qué Colletti y Althusser asignan al marxismo el pa-

pel de ser la única y verdadera ciencia de la sociedad, en oposición a la incompetencia de la "racionalidad burguesa".

Hasta aquí, la crisis de la teoría social se mantiene dentro de marcos relativamente estables, y lo que he argumentado no es razón para pensar que hay una crisis de los fundamentos en los que ha descansado la teoría social, por lo menos a partir de Marx y Comte.

Pero la crisis más aguda ha ocurrido en la última década, como consecuencia de la crisis del Estado benefactor, por una parte, y la crisis de la epistemología por la otra. Con lo que se completa el proceso de la crisis.

Los cambios dramáticos que han ocurrido a luz de la crisis del Estado benefactor han invertido radicalmente las cosas, al extremo de que ahora el pensamiento de izquierda defiende la racionalidad del Estado benefactor y la derecha declara su incompetencia, pero ya no a nombre de la ciencia y la racionalidad, sino de los valores de democracia y equidad. En su expresión más negativa, se ha asistido a una resurrección de discusiones ético-moralistas y especulativas que confrontan y dividen al mundo entre el totalitarismo y la libertad; la intervención estatal o la democracia; la democracia o la igualdad, etcétera. Pero en su expresión positiva, se perfila un movimiento que pretende una restructuración de la teoría.

Una característica de la crisis es el surgimiento de movimientos sociales que, como señala Habermas, se caracterizan por no corresponder con los signos políticos tradicionales; se manifiestan tanto en contra de políticas liberales y socialdemócratas (como la política educativa), cuanto en contra de políticas conservadoras, como la nuclearización y el armamentismo (Habermas, 1979). Estos movimientos sociales han sido, en parte, el objetivo de la nueva teoría social.

Hay dos elementos que caracterizan la restructuración de la teoría social: 1) un reencuentro con el sujeto, y 2) una crítica de la epistemología y de su competencia para dirimir las diferencias teóricas.

Esto no significa necesariamente una posición irracionalista, simplemente significa que la teoría debe ser menos pretenciosa y que dede encontrar el fundamento de su acción en los sujetos sociales.

En el libro *Adiós al proletariado* (1982), Gorz, refiriéndose a la frase de Marx según la cual la clase tiene una misión histórica más allá de lo que es consciente, se pregunta y ¿quién es Marx para saber lo que toda una clase no sabe?

Esta pregunta es la que la teoría social moderna se hace desafiando las pretensiones de la teoría tanto si se presenta como ciencia, cuanto si se presenta como filosofía.

Lo que estas teorías critican es la idea de una teoría que pretende saber lo que los sujetos no saben y prescribir a nombre de la filosofía o de la ciencia lo que deben ser.

Las pretensiones de una teoría de esta naturaleza son complicadas y peligrosas, pero las intenciones no pueden ser calificadas de irracionalistas, sino de buscar simplemente una nueva relación entre teoría y sujeto.

Lo que intentaré a continuación es describir, por una parte, la crisis de la epistemología a partir del caso de la filosofía de Popper y de Althusser.

Declarar incompetente a la epistemología para dirimir las disputas teóricas en el plano del conocimiento, significa poner fin (o por lo menos en suspenso) un ideal de racionalidad que desde Kant se había mantenido, a saber: la posibilidad de condiciones lógico-epistemológicas que nos permitan distinguir entre dos proposiciones cuál es verdadera (o por lo menos cuál es menos falsa).

Posteriormente intentaré una descripción de los terrenos en que tratan de moverse los desarrollos de la teoría social contemporánea.

1. Kuhn y la crisis de la epistemología

En 1965, dentro de un coloquio de filosofía celebrado en Londres, se llevó a cabo un debate, entre Thomas S. Kuhn y Karl R. Popper, que habría de tener consecuencias definitivas para el ulterior desarrollo de la epistemología.

El centro del debate era precisamente la pertinencia de una "teoría pura de la ciencia" o como Kuhn la llamó, una lógica del descubrimiento en oposición a una psicología-sociología de la ciencia (Kuhn, 1975).

Popper era sin duda la figura más destacada en el campo de la filosofía de la ciencia y sus ideas eran influyentes no sólo en el campo de la filosofía, sino de la investigación científica misma.

La crítica de Kuhn se dirige al corazón de la teoría de Popper, a su criterio de demarcación. Sin el criterio de demarcación, una teoría de la ciencia, independiente de la sociología o de la psicología del conocimiento, no tiene sentido.

Kuhn empieza por distinguir entre ciencia normal y ciencia extraordinaria. La ciencia normal es aquella que realizan cotidianamente los investigadores, probando y aplicando teorías en sus problemas particulares de investigación. La ciencia extraordinaria, por el contrario, corresponde a aquellos momentos especiales en que toda una teoría se derrumba y surge una nueva; por ejemplo: el paso de la física de Newton a la teoría de la relatividad (*Ibid.*).

Para Kuhn, las teorías científicas no son teorías que se estén falseando todo el tiempo; por el contrario, lo que un investigador normal hace cuando una teoría no corresponde con un experimento es tratar de ajustar a través de explicaciones complementarias los resultados del experimento (*Ibid.*).

Kuhn le reclama a Popper usar a la lógica como un instrumento de falsación; los criterios sintácticos sólo sirven para establecer relaciones entre enunciados. Éste podría ser el caso entre una proposición teórica y un enunciado de observación. Pero la exigencia falsacionista de Popper exige

no una relación entre enunciados, sino entre el enunciado y la observación misma. Por lo tanto, el problema no es sintáctico sino semántico o pragmático.

Asimismo, la idea de error de Popper no tiene sentido. Puede haber error al aplicar una regla o entre una acción y la intención, pero a menos de que partamos de un supuesto inductivo, no podemos aceptar que una proposición teórica es errónea por no corresponder con la realidad (*Ibid.*).

Kuhn acusa a Popper de falsacionista ingenuo que sigue creyendo en la empiria como el criterio de racionalidad de la ciencia (*Ibid.*).

Finalmente, Kuhn señala que “no comprenderemos el éxito de la ciencia sin comprender toda la fuerza de los imperativos causados retóricamente y compartidos profesionalmente. Tales máximas y valores, institucionalizados y posteriormente articulados, pueden explicar el resultado de elecciones que no podrían haber sido dictados únicamente por la lógica y el experimento (*Ibid.*).

En consecuencia, las condiciones en que la ciencia se desarrolla y la forma en que se aceptan y rechazan las teorías no pueden ser explicadas por consideraciones estrictamente lógico-metodológicas.

En un ensayo posterior a la polémica, que apareció publicado junto con los trabajos del coloquio, Lakatos trató de dar respuesta a la crítica de Kuhn, a través de una reformulación de la teoría de Popper.

Lakatos acusa de irracionalista a Kuhn y de reivindicar (inintencionadamente, sin duda) el credo político básico de los maniacos religiosos contemporáneos (los estudiantes revolucionarios) (Lakatos, 1975).

Lakatos intenta reconstruir una teoría de la ciencia que, sin abandonar el punto de vista de la “lógica”, dé respuesta a Kuhn.

Lakatos sostiene que las teorías no son proposiciones aisladas que se prueban o se refutan, sino programas de investigación (*Ibid.*). “La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones. [...] La ciencia newtoniana no es un conjunto de cuatro conjeturas. [...] Las cuatro leyes de la física newtoniana constituyen un núcleo firme del programa. [...] Este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran cinturón protector de hipótesis auxiliares. [...] El programa de investigación cuenta también con una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas (la física de Newton) asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia” (*Ibid.*).

Para Lakatos, el núcleo de la teoría es irrefutable e indemostrable; lo que se prueba y se refuta son las hipótesis auxiliares que conforman el cinturón de protección de la teoría (*Ibid.*).

De esta manera, Lakatos acepta con Kuhn que los investigadores no rechazan una teoría cuando realizan un experimento que aparentemente no responde con la teoría, sino que buscan explicaciones que a la larga fortalecen la teoría. Sin embargo, insiste en los criterios lógicos y matemáticos que orientan la tarea de los investigadores aún en esos casos (*Ibid.*).

El criterio de demarcación acaba soterrado, y con él, las fronteras entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento.⁶

Aunque Lakatos menciona la capacidad predictiva de una teoría para diferenciar entre diferentes programas de investigación, éste ya no es un criterio epistemológico de contrastación de teorías, sino un indicador del estado de la teoría.

Con Lakatos, la epistemología se declara incompetente para dirimir las posiciones teóricas divergentes.

2. *Retorno al sujeto*

Los lamentables acontecimientos que llevaron a Althusser a un hospital de enfermos mentales evitan que se pueda evaluar la posición de Althusser a partir de las críticas de algunos de sus más destacados discípulos.

La revaluación del althusserianismo, en la década de los setenta y principios de los ochenta, se realizará a partir de los trabajos de sus dos más representativos discípulos en Inglaterra: Barry Hindess y Paul Hirst.

Hay tres asuntos que la teoría de Althusser trató de resolver con su epistemología: 1) el problema de la ciencia; 2) el problema de la ideología; 3) el problema de la práctica política.

Cada uno de los puntos se encuentran íntimamente relacionados e inciden directamente en la epistemología althusseriana. Pero ¿cuáles son las bases de Althusser para concederle al marxismo ese primado epistemológico?, y ¿cuáles son las bases de Althusser para atribuirle a la ciencia ese poder revolucionario? (Hirst, 1979).

Con respecto a la primera pregunta, como habíamos señalado anteriormente, Althusser argumenta que las demás ciencias sociales parten de objetos "dados" por la realidad o por la historia y no determinados teóricamente. Pero si analizamos con claridad la obra de Marx, podemos ver que él también habla de objetos empíricos.

Al repasar el análisis althusseriano de Marx, Barry Hindess descubre que la diferencia entre el discurso marxista y los discursos de las ciencias sociales depende simplemente de la forma en que se interpretan las referencias a la realidad. Hindess concluye no sólo que el marxismo es igual que cualquier otra teoría, sino que siendo consecuentes con la teoría del discurso de Althusser, no hay ningún criterio epistemológico para distinguir lo que es ciencia de lo que no lo es.

Esto tiene consecuencias inmediatas para la teoría de la ideología. Para Althusser, la ideología no es conciencia ni falsa ni verdadera; es, antes que nada, la forma o el medio en que los sujetos se constituyen. Esta tesis de Althusser va dirigida a la tesis del reflejo, según la cual la ideología es

⁶ En su vida cotidiana los hombres no usan un sofisticado instrumental matemático, pero la lógica de las decisiones que describe Lakatos es básicamente la misma en cualquier ámbito.

la expresión de las relaciones de producción. Pero si las relaciones de producción no guardan una relación genética con la superestructura ideológica, ¿cuáles son las leyes que gobiernan la relación entre ideología y relaciones de producción?; asimismo, si no hay una diferencia entre la ideología y la ciencia, entonces ¿cuál es la relación de la ideología con la totalidad? (Hirst, 1979).

Paul Hirst argumenta que la teoría marxista no es competente para resolver los problemas que agrupa genéricamente bajo el término de ideología (*Ibid.*). Al igual que Foucault (1972), considera que el concepto de totalidad subsume otros discursos que tienen su propia autonomía a un principio metodológico y a un discurso particular. Sólo a costa de deformarlos, el psicoanálisis y los discursos de los movimientos feministas y raciales pueden ser subsumidos en el discurso marxista (Hirst, 1979).

En consecuencia, desde el punto de vista de la práctica política, el marxismo no es una ciencia ni tampoco una no ciencia; es un discurso al igual que muchos otros que proporciona criterios de cálculo para la acción (*Ibid.*). Así, el marxismo no representa ninguna posición privilegiada en relación con otros discursos. Y sus posibilidades están en relación con la formación de subjetividad.

3. *Teoría social, sujeto social y hermenéutica*

Dentro de los intentos más recientes para enfrentar el problema del sujeto, destaca la resurrección de viejos temas filosóficos y de escuelas que parecían olvidadas y que en los últimos años han visto un renacimiento. La filosofía del segundo Wittgenstein, la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey han sido puestas nuevamente a discusión a la luz de los problemas del problema entre teoría y sujeto. Lo que tienen en común es que las tres tratan de explicar y dar cuenta de la relación intersubjetiva a través del lenguaje.

Dos figuras han destacado en los últimos años en el intento de recuperar estos aportes hermenéuticos en el marco de una nueva teoría social: Anthony Giddens y Jürgen Habermas.

Anthony Giddens señala que la teoría social convencional ha fracasado en comprender el problema del sujeto.

Por una parte, porque las ciencias sociales han mantenido la pretensión de saber lo que los sujetos normales ignoran. Por otra parte, porque tienden a ver al sujeto simplemente como un reflejo de la estructura social y en consecuencia fallan en comprender el verdadero principio de la reproducción social (Giddens, 1976).

Giddens señala que en realidad hay que entender a los hombres comunes como sujetos con un alto grado de calificación para poder actuar socialmente (*Ibid.*).

“La producción de la sociedad es una representación de gran habilidad, sostenida y ejecutada por seres humanos. Es hecha posible sólo porque cada miembro (competente) de la sociedad es un teórico social práctico” (*Ibid.*).

La teoría social no está en condiciones de corregir los recursos (conocimiento mutuo) que los actores usan en su actuación social, en la medida en que la construcción de la misma teoría social depende de esos recursos (*Ibid.*).

Giddens critica a Weber por reducir el recurso hermenéutico de la comprensión a un instrumento técnico para el análisis social.

“El entendimiento no es simplemente un método para dar sentido a lo que otros hacen, no requiere de una aprensión de la conciencia en misteriosa y oscura forma. La comprensión es la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad” (*Ibid.*).

En consecuencia, la teoría social no es una cosa especial y externa a los sujetos; como todo acto comunicativo adquiere su fundamento en el mismo proceso de la comprensión y es convalidada por éste.

Jürgen Habermas, considerado como el representante más destacado de la nueva generación de los frankfurtianos, fue uno de los participantes en la disputa con el positivismo al lado de Adorno.

Sin embargo, Habermas se ha distanciado significativamente de las posiciones originales de la teoría crítica.

A diferencia de Adorno y Marcuse, Habermas considera que la técnica es una dimensión fundamental de la acción humana (Habermas, 1971). Con esto, Habermas se diferencia en dos sentidos: 1) considera que la filosofía negativa de sus predecesores no es comprometida y en consecuencia coincide con Popper en una actitud más positiva; 2) considera que la teoría debe estar fundamentada empíricamente y no como en Lukacs sólo por la práctica o como en la teoría crítica por la negatividad (Habermas, 1973).

Pero para Habermas la acción instrumentada no es la única ni suficiente para una acción racional. Habermas considera que la racionalidad no puede ser monológica, sino dialógica. Esto es, la racionalidad no puede ser planteada en términos de un sujeto abstracto y su acción estratégica, sino en términos comunicativos, como resultado del diálogo (*Ibid.*).

Habermas, al igual que Giddens, parte del supuesto de que antes de cualquier cosa, un sujeto lo que trata es de comprender (Habermas, 1978)

La dominación ha introducido una distorsión en el acto de la comunicación y esto ha provocado el fenómeno de la ideología.

Habermas concibe su tarea intelectual en el sentido de elaborar una teoría con intencionalidad práctica, esto es, una teoría orientada a un sujeto. Pero la teoría no debe descuidar en nombre del activismo político su fundamentación (Habermas, 1973). La teoría tampoco debe decir la forma en que se debe organizar el sujeto o prescribir destinos. Como el psicoanálisis, la teoría debe restaurar la comunicación que ha sido distorsionada (Habermas, 1978).

Habermas intenta desarrollar una pragmática universal que establezca situaciones de habla ideal que puedan permitir comparar con la situación de la comunicación distorsionada.

La teoría de Habermas como la de Giddens tiene varios problemas. El primero y quizá más importante es el fenómeno de la dominación misma.

Aunque ambos reconocen el papel de la dominación, el problema de su trascendencia es bastante oscura.

Como señala Agnes Heller, existe una contradicción entre la situación ideal de comunicación como restauración de una racionalidad humana y los diferentes intereses y situaciones de los diferentes grupos humanos (Heller, 1984).

Cabe mencionar, a modo de conclusión, que si bien los caminos que se abren a la teoría social son confusos y diversos, hay que estar de acuerdo con Habermas en que el compromiso no nos permite conformarnos con la mera negatividad; es una responsabilidad del sociólogo, el filósofo o científico social enfrentar el desafío.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y otros: (1973), *La disputa del positivismo en la Sociología Alemana*, Ed. Grijalbo, Colección "Teoría y Realidad".
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer: (1979), *Dialectic of Enlightenment*, Londres, Verso Editions.
- Althusser, Louis: (1968), *La Revolución Teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Althusser, Louis: (1980), "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", en *Dialéctica*, año V, núm. 8, Escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, Junio.
- Althusser, Louis: (1980), *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, México, Siglo XXI.
- Bernstein, R. J.: (1978), *La restructuración de la teoría social y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bottomore T. y Nisbet R.: (1978), *A History of Sociological Analysis*, Londres, Ed. Heinemann.
- Bottomore T.: (1982), *Sociology, State of the Art*, Asociación Internacional de Sociología.
- Colletti, Lucio: (1975), *Ideología y Sociedad*, Barcelona, Ed. Fontanella.
- Colletti, Lucio: (1977), *La Dialéctica de la Materia en Hegel y el Materialismo Dialéctico*, México, Ed. Grijalbo.

- Colletti, Lucio: (1977), *El Marxismo y Hegel*, México, Ed. Grijalbo.
- Colletti, Lucio: (1977), "Marxismo, Ciencia o Revolución", en R. Blackburn, *Ideología y Ciencias Sociales*, Barcelona, Ed. Grijalbo.
- Foucault, Michel: (1972), *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock publications.
- Giddens, A.: (1976), *The New Rules of Sociological Method*, Londres, Ed. Hutchinson.
- Gorz, A.: (1982), *Adiós al Proletariado*, Barcelona, Ed. Viejo Topo.
- Gouldner, A.: (1979), *La crisis de la Sociología Occidental*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- Habermas, J.: (1971), *Toward a Rational Society*, Londres, Ed. Heineman.
- Habermas, J.: (1973), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- Habermas, J.: (1978), "What is Universal Pragmatics?", en *Communication and the Evolution of Society*, Londres, Ed. Heineman.
- Habermas, J.: (1979), "Conservatism and Capitalist Crisis", *New Left Review* 115, mayo-junio, pp. 73-87.
- Habermas, J.: *Theory and Praxis*, Londres, Ed. Heineman.
- Heller, Agnes: (1984), *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Ed. Península.
- Hirst, P.: (1979), *On Law and Ideology*, Londres, Ed. MacMillan Press.
- Kuhn, Thomas: (1975), "Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación", en I. Lakatos y R. A. Musgrave, 1975.
- Lakatos, Imre: (1975), "La falsación y la metodología de los programas de investigación", en I. Lakatos y R. A. Musgrave, *Crítica y conocimiento*, Barcelona, Ed. Grijalbo.
- Lukacs, G.: (1969), *Historia y conciencia de clase*, México, Ed. Grijalbo.
- Merton, Robert K.: (1980), *Teoría y estructura social*, México, F.C.E.
- Popper, Karl: (1973), "La lógica de las ciencias", en Adorno *et al.*, 1973.
- Tiryakian, Edward A.: (1978), "Emile Durkheim", en T. Bottomore y A. Nisbet, 1978.