

EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

THE PROBLEM OF METHOD IN CRITICAL SOCIAL THEORY

Rafael Hurtado. Universidad Simón Bolívar
rhmacademicas@yahoo.es

RESUMEN

El siguiente trabajo aspira [partiendo de aquella "verdad como un templo" que enunció Poincaré, a saber, que las Ciencias Sociales son aquellas que más métodos tienen y las que han logrado menos resultados] aproximarse a las nociones y propuestas metodológicas de la Teoría Social Crítica con el fin de resaltar los límites ambiguos, inciertos e indefinidos del método crítico en cuanto a su naturaleza, aspiraciones y alcances. De la misma manera, explicitar su limitación epistemológica a la hora de proponer dicho método como herramienta y aporte al campo de las Ciencias Sociales.

Palabras claves: Método. Crítica. Teoría Social Crítica. Epistemología. Hermenéutica. Historicismo. Emancipación

ABSTRACT

The following work aims [based on that "truth as a temple" Poincaré enunciated, namely, that the social sciences are those that have more methods and results have been less] approach concepts and methodological proposals of Social Theory critical in order to highlight the ambiguous boundaries, uncertain and indefinite critical method in terms of its nature, aims and scope. Similarly, explicit their epistemological limitation when proposing this method as a tool and contribution to the field of Social Sciences.

Keywords: Method. Criticism. Critical Social Theory. Epistemología. Hermeneutics. Historicism. emancipation

Con intenciones similares, el intento de Kant de establecer unos nuevos fundamentos críticos para la filosofía se deriva del escándalo que existe en la falta de claridad de método e indeterminación en cuanto resultado que no son propios de la ciencia de la razón.

Bubner. La Filosofía Alemana Contemporánea.

El presente artículo aspira [partiendo de aquella “verdad como un templo” que enunció Poincaré, a saber, que las Ciencias Sociales son aquellas que más métodos tienen y las que menos resultados han logrado] aproximarse a las nociones y propuestas metodológicas de la Teoría Social Crítica (TSC), con el fin de resaltar los límites ambiguos, inciertos e indefinidos del método crítico en cuanto a su naturaleza, aspiraciones y alcances epistemológicos. De la misma manera, aspira explicitar su fracaso y limitación epistemológica a la hora de proponer dicho método como herramienta y aporte al campo de las Ciencias Sociales.

Tal aspiración se concatena con la línea principal de pensamiento que sostiene y articula la tesis que actualmente desarrollo en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela la cual tiene por objetivo principal pensar el concepto de razón crítica dentro de la tradición filosófica que va desde la modernidad hasta nuestros días; particularmente, buscando consolidar una hermenéutica poscrítica que, sin renunciar a la capacidad heurística del pensamiento filosófico, pueda perfilar tanto el estatus actual de la racionalidad crítica, como sus límites e incapacidades técnicas a la hora de instrumentar una epistemología. Pero traigo, también, de la mano del filósofo Karl Popper, algunas consideraciones en cuanto al problema del método y el problema del interés emancipatorio de la TSC, así como el problema del historicismo y otras concepciones implícitas en la mirada epistemológica de la TSC que bien valen la pena destacar.

Por razones de especificidad y de centramiento de la discusión, cuando hablo de TSC me refiero principalmente a Habermas, más que a Adorno o a Horkheimer, en virtud de ser éste quien constituye, desarrolla, defiende, debate y modifica, en un continuo intercambio con la filosofía analítica y la hermenéutica, las tesis principales acerca del método de la TSC. Será menester, además, echarnos un poco atrás y dar unas pinceladas del concepto de crítica en Kant con el fin dar con la especificidad y la particularidad de las diferencias manejadas por la TSC.

¿Qué queremos decir cuando decimos “crítica” para referirnos a un método y estilo particular de ejercer una epistemología? ¿desde

cuándo la crítica nos asegura una meta o dos para caminar tranquilos por la vía del saber y sin temores de genios malignos que nos desvíen del verdadero conocimiento? ¿qué hace que mis enunciados sean legítimamente “críticos”?

Con estas preguntas, entiendo que Kant asumió la empresa de establecer en su momento unos nuevos fundamentos críticos para la filosofía, en virtud de la falta de claridad de método e indeterminación para lo que éste consideraba propio de una ciencia de la razón. No en vano, el programa de Kant es hallar una filosofía definitiva que en todo tiempo futuro “pueda considerarse como ciencia” y en este sentido, deje atrás el carácter histórico y cambiante de las concepciones metafísicas. (Bubner, 1984, p.14)

Así, la empresa crítica forjó un status, desde su nacimiento como empresa, método y narratología filosófica, cuyo soporte principal se constituyó en “el modelo de filosofar” dispuesto a superar la tradición de la metafísica europea. Con el concepto de crítica se hace patente el movimiento fundacional e interno de una segunda modernidad, cuya energía y pasión deconstructiva llevó a Kant, de la mano de una inquebrantable fe en la razón, a erigir el templo filosófico en el cual y mucho después, autores como Marx, Adorno, Horkheimer y Habermas entregaron sus ofrendas epistemológicas y políticas:

“La ilustración comienza destrozando la “forma” del conocimiento filosófico, el “sistema” metafísico heredado. No cree ya en la legitimidad ni en la fecundidad del “espíritu de sistema”; no ve en él la fuerza de la razón filosófica, sino su limitación e impedimento” (Cassirer, 1994, p.11)

Por este camino, la idea de razón iba a entrar en conflicto con la idea de historia, en virtud de que el triunfo de la razón comporta una ahistoricidad que le es inmanente. Incluso para Hegel, el padre de la Filosofía de la Historia, y también el forjador de una idea supratrascendental de la razón, la reflexión histórica es necesaria para conseguir el triunfo final de la razón. (Bubner, op. cit., p.16) Clarificar, pues, esta aparente contradicción entre la innegable idea de razón única y unitaria, con el carácter notoriamente condicionado de sus manifestaciones históricas era el problema filosófico fundamental.

Mas una vez entrados en crisis los magnos sistemas filosóficos, cuyas especulaciones pretendieron una validez omni-abarcante, el problema pareció definirse al separarse en dos direcciones principales. Por una parte, el progreso de las ciencias positivas arrinconó a la filosofía a

renunciar todo intento especulativo, y a sobrellevar sus preocupaciones bajo su paradigma: “En Alemania al menos se asoció esta actitud con el grito de “¡Vuelta a Kant!”. Se trataba de volver a una filosofía sólida, orientada científicamente y curada de las ilusiones del historicismo.” (Bubner, op. cit., p.17)

Por la otra, el prestigio ganado por la investigación científica creó un aura tal, que todo conocimiento para pasar por riguroso, progresista y serio, le convenía ajustarse o adosarse el adjetivo de científico.

Pero más allá del devenir histórico poskantiano y neokantiano, con el consecuente reconocimiento reivindicado de la filosofía como teoría de la ciencia, la filosofía, instalada en esta nueva actitud, tuvo en la razón crítica el talante necesario para erigir un modo específico de indagar y preguntar que, pese al transcurrir del tiempo, ha pasado incólume desde Kant hasta Marx, desde Marx hasta la Teoría Crítica, y desde ésta hasta ciertos intentos epistémicos y políticos posmodernos que aun aspiran contar “innegociablemente” con ella (piénsese en la propuesta epistemológica de Rigoberto Lanz y su intento de esbozar una “posmodernidad crítica radical”).

Ahora bien, de la mano del concepto de crítica, camina el concepto de crisis. Mucho antes que Husserl y su “Crisis del Pensamiento Europeo”, la articulación entre teoría y praxis, exacerbada en el siglo XIX, hizo del marxismo un heredero fundamental de la crítica kantiana, para reorientarlo a la incipiente Ciencia Social y devenir luego en el pensamiento más crítico del espectro filosófico, pues fue éste quien vislumbró la desintegración política entre el saber y la vida (crisis) a la que habían conducido las tradiciones filosóficas de la Ilustración. Es Marx quien sociologiza y politiza con mayor efectividad la noción de crítica como desenmascaramiento, haciendo de ésta, parte fundamental y estructural de su programa filosófico y práctico. En este sentido, la crítica pasa a ser una noción estructural conformadora de un pensamiento que se explaya por el mundo en calidad de programa científico, proyecto emancipatorio y hasta designio histórico.

Posteriormente, y más allá de los otros dos grandes maestros de la sospecha (Nietzsche y Freud), será la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt la encargada de una nueva presentación y redirección del concepto de crítica a principios del siglo XX. Será esta vez la razón instrumental, la ciencia y su correlato, la técnica, las encargadas de recibir los embates del espíritu crítico. Su influencia, que llega hasta nuestros

días y se extiende inclusive hasta el programa político y epistemológico de algunas propuestas posmodernas, no sólo afectó al viejo positivismo, sino que arremetió contra todos los paradigmas cientificistas dominantes, tanto como con el propio pensamiento de Marx. Aunque la crítica marxista de las ideologías y el psicoanálisis de Freud son los ejemplos clásicos de un tipo de investigación críticamente orientada, para Habermas, por ejemplo, no es posible adoptarlos y asumirlos sin restricción alguna como paradigmas. Son muchos los malos entendidos cientificistas a que dan lugar y, por ello, todavía estaría pendiente la construcción de un modelo adecuado de Teoría Social Crítica (a pesar de que Habermas lo había intentado ya en “Conocimiento e interés”). El desarrollo de un modo de investigación filosófica congruente con el interés emancipatorio, por su parte, es algo que también está por hacer, mucho más allá de la discusión por el interés práctico y el interés técnico llevado a cabo por la escuela de Frankfurt. Como bien lo establece McCarthy: “no basta con sondear los fundamentos de disciplinas establecidas, sino que hay que embarcarse en reflexiones epistemológicas a fuerza de propedéutica para formular una nueva concepción de la investigación social y de la investigación filosófica”. (McCarthy, 1998., p.99)

Si bien en Kant la inteligencia crítica significaba el progreso hacia la autonomía, heredado quizá de los esfuerzos sistemáticos de Aristóteles (los cuales, por cierto, no estaban menos inspirados por un interés emancipatorio), el proyecto cientificista-emancipatorio de un Habermas comprende otro tipo de gestión epistemológica más allá de la razón pura kantiana, pues sobre la base de la concepción kantiana de la razón “si bien podemos estar seguros de que la razón pura puede ser práctica, somos enteramente incapaces de entender cómo eso es posible” (McCarthy, op. cit., p.101). Habermas, en este sentido, sigue a Marx cuando concibe el proceso de autoformación del espíritu humano como algo condicionado. Este último depende tanto de las condiciones y contingencias materiales de la naturaleza, tanto como de las condiciones sociales. En este sentido, no hay tal cosa como un espíritu absoluto, una razón absoluta a priori. A juicio de Habermas, la obra de Marx contiene los principales elementos que se necesitan para la adecuada concepción de la razón y del interés de la razón por la emancipación. Pero esta promesa epistemológica, según el propio Habermas, nunca se convirtió en realidad, entre otras cosas, por problemas de método:

No obstante, el fundamento filosófico de este materialismo no es suficiente para establecer una incondicional

autorreflexión fenomenológica del conocimiento y, por tanto, para prevenir la atrofia positivista de la teoría del conocimiento surge así en la obra de Marx una singular desproporción entre la práctica de la investigación y la restringida autocomprensión filosófica de la misma (Habermas, 2005., p.58)

De allí también que el espíritu emancipatorio que debe acompañar a toda empresa crítica confronte no pocos problemas a la hora de encarar el método. Marx tampoco pudo perfilar ni el status ni el método de esa ciencia crítica que pretendió desarrollar en los Grundrisse (el método dialéctico no sólo no le pertenece sino que termina siendo una macroconcepción del mundo más que un camino a seguir). Su desarrollo está más bien desplegado en la crítica de las ideologías y en la tesis especulativa que otorga una prioridad ontológica a la base sobre la superestructura: las acciones políticas y las instituciones han de ser derivables de los conflictos de intereses que, en definitiva, han de aparecer necesariamente en el proceso de producción capitalista. A la luz de los cambios epocales contemporáneos, sin embargo, tal esquema no parece aplicable a la sociedad actual y torna limitado e insuficiente dicho concepto de crítica. Por otra parte, al supeditar la crítica a una pretendida exactitud científica, los fundamentos mismos en contra de la ideología se presentan problemáticos y su formulación excesivamente ortodoxa. Marx nunca rechazó explícitamente la versión naturalista de la doctrina de la ideología; tan pronto como entendió la crítica como una ciencia positiva y a la dialéctica como su correlato y ley objetiva del mundo, entonces cabía una distinción entre una ideología correcta y una falsa ideología. Todo ello, de acuerdo con un criterio que presupone una teoría realista del conocimiento. Un realismo idealista, casi platónico. Ni siquiera retrotrayendo la crítica a sus propias condiciones de posibilidad, como lo pretende Habermas, puede salvarse de una deconstrucción que evidencie su carácter subjetivo, intencionado y positivista.

Esta raíz positivista ha perdurado en la mayor parte de los desarrollos teóricos y prácticos del marxismo, a causa, sobre todo, de la adopción de una forma academicista. El marxismo se ha precipitado en una actitud teórica que aspira otorgarle el talante de una ciencia organizada. Ello hace que quepan hoy dos alternativas. O bien los enunciados de Marx han sido falseados por la realidad y habrá que deducir, entonces, la irrelevancia de su pensamiento para el presente. O bien el concepto de ciencia marxista también sirve como medio de legitimación ideológica.

Quienes aceptan esta segunda alternativa rechazarán todos, como irrelevantes, los contra-argumentos para con el marxismo.

La pretensión teórica marxista de la crítica como método en las Ciencias Sociales no sólo hicieron notar las costuras de los planteamientos de Marx, sino que hoy también sigue poniendo en serios aprietos a aquellos autores que, como Habermas, aspiran corregir y superar los entuertos de la teoría crítica marxista y proponer una nueva TSC mejorada y desarrollada con especificidad. El intercambio con la filosofía analítica, tanto como con la hermenéutica de Gadamer y Apel, obligó a Habermas a reformular entre algunos temas, el problema del método. Es Habermas quien con mejor disciplina muestra los logros y los fracasos en el reiterado intento de justificar un método para una ciencia social crítica, entendiendo que la misma no es más que una síntesis dialéctica de las disciplinas empirico-analíticas y las hermenéutico-históricas.

En principio, debemos destacar que los mismos problemas que tiene la teoría social crítica para abordar las cuestiones contemporáneas acerca de las disciplinas, de los presupuestos, de los fundamentos, así como de la naturaleza del conocimiento y de las ciencias en general, lo tiene para la cuestión del método. Y es que por principio, una empresa epistemológica que no sepa establecer sus confines, mal puede establecer un método adecuado para el abordaje de un problema en específico. Y es que las Ciencias, sin excepción, trabajan sobre problemas, más o menos amplios, más o menos ambiciosos, pero siempre acotados y siempre entendidos como problemas a resolver; a diferencia de otras empresas del conocimiento que se dedican, por ejemplo, a enigmas o misterios, para los cuales no hay una solución sino una revelación o una indeterminación que los caracteriza.

Entre los aspectos empíricos de la TSC, Habermas suele incluir la determinación de las condiciones objetivas de posibilidad de las transformaciones sociales, así como la especificidad de las estructuras objetivas de los sujetos sociales. En pocas palabras, el material histórico que informa a la teoría crítica tiene que ser elaborado empíricamente. Con el agravante de que en Habermas no queda claro el significado preciso del concepto “empírico”. No establece ninguna diferencia entre los datos de la investigación empirico-analítica y los datos de la investigación hermenéutica. Al menos en el primer Habermas. Por este camino, la naturaleza de la crítica se reduce no a una propuesta

metodológica sino a un desideratum, a un bosquejo preliminar o programa, más que una metodología. Así lo refiere MacCarthy:

La teoría crítica de la sociedad es empírica sin ser reducible a ciencia empirico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica, no en el sentido de poseer un potencial tecnológico, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación. (Mccarthy, op. cit., p.155)

Pero es esta pretensión omniabarcante, de querer a la vez ser metódica, ética, estética, teoría de la emancipación y además ciencia resulta, a mi juicio, demasiado deudora de las filosofías sistemáticas alemanas. Por este camino, la crítica se torna metafísica, una razón ulterior muy parecida a la idea de una totalidad dialéctica, una ficción que hace posible y legítima la idea de una autorreflexión social y científica totalmente transparente. Razón por la cual muchos discursos posmodernos en torno a la razón terminan bien parados, así como otros discursos críticos más científicistas y con pretensiones más específicas como el de Popper.

En efecto, para Popper la actitud metodológica que debe prelar para las cuestiones de ciencia es la de la delimitación. Sus investigaciones están orientadas hacia la búsqueda de un criterio que permita delimitar precisamente la ciencia de otras actividades intelectuales. En ese sentido, encuentra en la posibilidad de refutar una teoría la pieza clave del pensamiento científico. Si una teoría no es capaz de someterse a algún enunciado potencialmente falsador, entonces no es una teoría científica sino pseudocientífica o con pretensiones de científicidad, o simplemente corre al margen o fuera de la actividad científica; más allá de los diferentes ámbitos en que una teoría pueda desenvolverse.

Contraria a esta postura, está la actitud dogmática de otras disciplinas que buscan siempre confirmaciones de una teoría y que están protegidas permanentemente ante cualquier enunciado peligroso o que amenace su validez. De hecho suelen ser teorías que encuentran en cualquier crítica de la teoría una mejor confirmación de la misma. Por ejemplo, cuando la crítica a la teoría marxista sirve para ser tipificada como expresión de la falsa conciencia pequeño burguesa y por lo tanto también como una nueva confirmación de la teoría.

Por otra parte, la noción de historicismo de Popper no deja de poner en situación a la TSC. Desde su punto de vista, historicista es

toda aquella teoría que pretenda esbozar una mirada sobre las ciencias sociales presuponiendo la posibilidad de una predicción histórica la cual constituiría el fin principal de éstas. De la misma manera, el historicismo supone, además, que este fin no sólo es legítimo sino alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia.

Obviamente, para Popper esta relación directa entre presuposición de mundo o preconcepción (por no llamarlo prejuicio) es directamente proporcional a la consecución del método, en este caso para las ciencias sociales. Por ello, para Popper:

La búsqueda de una ley que determine el “orden invariable” de la evolución no puede de ninguna forma caer dentro del campo del método científico, ya sea en biología, ya sea en sociología. Mis razones para ello son muy simples. La evolución de la vida sobre la tierra, o la de sociedad humana, es un proceso histórico único. Este proceso, sin duda, tiene lugar de acuerdo a toda clase de leyes causales, por ejemplo, las leyes de la mecánica, de la química, de la herencia y segregación, de la selección natural, etc. Su descripción, sin, embargo, no es una ley, sino una proposición histórica singular. Pero no podemos experimentar una hipótesis universal ni encontrar una ley natural aceptable para la ciencia si siempre nos vemos reducidos a la observación de un proceso único (Popper, 1981., p.122)

Pero la equivocación más frecuente, para Popper, es la de creer que podemos conocer el curso futuro de un proceso evolutivo, ya sea biológico, social o histórico, a partir de las tendencias concretas de esos procesos evolutivos. Esta equivocación proviene de una confusión frecuente entre leyes y tendencias la cual “inspiró las doctrinas centrales del evolucionismo y del historicismo “las doctrinas de las leyes inexorables de la evolución biológica y de las irreversibles leyes del movimiento de la sociedad.” (Popper, op. cit., p.130)

Por ello, Popper considera que es posible una refutación del historicismo, cuestión que a mi entender arroja la TSC de Habermas. En efecto, si admitimos que el conocimiento desempeña un papel decisivo en los cambios históricos y que es imposible predecir de antemano esos conocimientos futuros “pues, de lo contrario, no serían futuros sino presentes- entonces es imposible predecir esos mismos cambios futuros o el curso de la historia humana en la medida en que dependen de estos conocimientos. Admitir la predicción histórica equivaldría entonces a

admitir que ya sabemos de antemano lo que solamente podemos conocer una vez que sucede. (Popper, op. cit., p.12) Por otro lado, si el historicismo es capaz de predecir o explicar todo lo que va a ocurrir en el futuro, entonces estamos en presencia de una teoría capaz de establecer bases racionales hasta para lo inconmensurable, por lo que termina siendo más bien la expresión de un anhelo de omnisciencia humana completamente ilusorio. Sin embargo, es difícil no sucumbir a la tentación de considerar algún punto de vista favorito de un autor como una suerte de clave hegeliana para descifrar el sentido de la historia o la única perspectiva válida para comprender los “hilos que mueven la historia”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bubner, R. (1984) *La Filosofía Alemana Contemporánea*. Madrid, Cátedra.

Cassirer, E.(1994) *Filosofía de la Ilustración*. México, F.C.E.

Mccarthy, T. (1998) *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos.

Habermas, J. (2005) *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

Popper, K. (1981) *La miseria del historicismo*. Alianza & Taurus, Madrid.