

**ÁGNES HELLER.**

**“DE LA HERMENÉUTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES A LA HERMENÉUTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES”.**

En: Ágnes Heller y Ferenc Fehér (1988): *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989, pp. 52-100.

## **1. SOBRE LA COMPRENSIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

El proyecto de este artículo es la expansión del tema «hermenéutica en las ciencias sociales» a una «hermenéutica de las ciencias sociales»; o más bien, cambiar el énfasis del primero hacia el segundo. La «hermenéutica» en las ciencias sociales entiende la búsqueda de un significado como la interpretación en el seno de las esferas de la sociología, las ciencias políticas, la etnología, la antropología, la historiografía; en otras palabras, de todas esas ramas de investigación que se denominan a sí mismas ciencias y que tienen como objetivo comprender la sociedad. La «hermenéutica de las ciencias sociales» tiene como objetivo comprender las ciencias sociales al plantear preguntas como «¿qué significa realmente “ciencia social”?», «¿qué pretenden los científicos sociales con la práctica de tales ciencias?», «¿qué representa la palabra “ciencia” en el término compuesto “ciencia social”?», y otros temas afines. Dado que las ciencias sociales son géneros teóricos modernos, una hermenéutica de las ciencias sociales no es más que una aproximación a la hermenéutica de la modernidad, la cual intenta comprender la autocomprensión, o mejor dicho, la comprensión de la autoconsciencia de nuestra época.

Quiero empezar con una narrativa fragmentada que a la vez sirve como hipótesis. Dado que estoy tratando con la hermenéutica, esta metanarrativa tiene que ser en sí misma interpretativa. No voy a entrar en detalles sobre las causas de la aparición de las ciencias sociales, sino que voy a tratar de situar las ciencias sociales en el seno de la consciencia y autoconsciencia de la Era Moderna.

Un nuevo tipo de conciencia histórica, tanto refleja como universal, apareció durante la Ilustración y se ha convertido en dominante desde la Revolución Francesa. Los hombres y mujeres de Occidente se embarcaron en una comprensión de su época en términos de su calidad de producto de la progresión histórica del mundo, en la que cada etapa contenía sus propias posibilidades y limitaciones, así como su invalidación por parte de una etapa nueva. Hegel construyó un importante edificio filosófico sobre esta nueva base de la autocomprensión. «Nadie ha trascendido nunca, ni nunca trascenderá», afirmaba, «en acción, pensamiento, proyecto, fantasía o utopía, *su propio* Tiempo; nosotros tampoco podremos». Sin embargo, añadió Hegel, «el pasado que podemos recoger de la cima de nuestro presente es la *Totalidad*, es decir, la Historia total y la *Verdad total*». La cápsula temporal hegeliana contiene una paradoja dual que sólo el sistema hegeliano fue capaz momentáneamente de eliminar. El universalismo reflejo dio origen al Hombre faustiano, que derriba todos los tabúes y trasciende sus límites, que está ansioso por conocerlo todo, que realiza todos sus proyectos y deseos. No obstante, esta misma universalidad reflejo declaró públicamente que estamos cautivos en la prisión de la contemporaneidad. El universalismo reflejo ha convertido la verdad en «verdad histórica», robando así el mundo de lo eterno, lo infinito, sin ser nunca capaz de apagar la sed de certitud tanto en el mundo interno como en el externo. La conciencia histórica moderna abarca esta paradoja dual, así como abarca también

todos los intentos de darle una solución y todos los intentos de vivir con ella y soportarla con orgullo.

La búsqueda de la comprensión y la autocomprensión incluye la búsqueda del conocimiento de la historia presente, el presente histórico, nuestra propia sociedad y nosotros mismos. Uno se ve enfrentado a la tarea de obtener *conocimiento verdadero* acerca de un *mundo* y ser conscientes que ese conocimiento se halla en ese mundo. ¿Cómo puede uno saber que el propio conocimiento es verdadero? ¿Cómo puede uno saber que sabe? A fin de vencer la paradoja, hay que encontrar un *punto arquimédico fuera de la contemporaneidad*. Sin embargo, eso es exactamente lo que no puede hacerse: la prisión del presente sólo permite huidas ilusorias.

A pesar de todo, ha quedado abierta una ruta de escape. Supongamos que nuestra historia y nuestra conciencia histórica, y sólo ello, crean ciertos juegos de lenguaje o métodos que proporcionan a los hombres y mujeres contemporáneos unos puntos arquimédicos fuera de las limitaciones de la contemporaneidad. Bajo estas condiciones, la paradoja resultará ser irreal, una mera apariencia. Tanto las ciencias sociales nomotéticas como las hermenéuticas ofrecen un punto arquimédico, aunque de diverso tipo. Tomemos primero las ciencias sociales nomotéticas (o explicativas). Supongamos que podemos establecer ciertas leyes histórico-sociales generales o unas regularidades, las cuales, una vez descubiertas, pueden ser aplicadas a *todas* las historias y a *todas* las sociedades, incluida la nuestra. Entonces nuestra propia historia, nuestras instituciones, nuestra sociedad, podrán ser explicadas y, por tanto, *total y verdaderamente* comprendidas. Vencemos los límites de nuestra conciencia histórica utilizando los potenciales de esa misma conciencia histórica. Las ciencias hermenéuticas alcanzarán un resultado similar. Supongamos que podemos conversar con personajes de épocas pasadas o con miembros de culturas extranjeras; supongamos también que podemos leer las notas de esas personas (o sus textos) y llegar a saber qué querían (o quieren) decir. Finalmente, vamos a asumir que debido a todo esto podemos volver la mirada hacia nosotros mismos con esos mismos ojos extranjeros, desde el contexto cultural de ese «otro». Si podemos conseguir que esos «otros» formulen *sus* preguntas y valoren y juzguen nuestra historia e instituciones desde su perspectiva, en otras palabras, su conciencia histórica, habremos establecido un punto arquimédico *fuera* de nuestra cultura. Aquí, de nuevo, superamos los límites de nuestra propia conciencia histórica por medio de la movilización de sus potenciales. Así, pues, las ciencias sociales nomotéticas y las hermenéuticas son ambas productos de nuestra conciencia histórica. Ambas han expresado la conciencia de nuestra historicidad: ambas han originado intentos formidables de proporcionar un *autoconocimiento verdadero* a una época que se entiende a sí misma como histórica. La creciente conciencia de la complejidad y falibilidad de la empresa llamada «ciencia social» no trastornó la creencia en el éxito final de esta misma empresa. Es sólo ahora, en el período denominado «postmoderno», que la escena ha vuelto a montarse. Es por ello que el término compuesto «ciencias sociales» ha sido sometido a un detallado examen hermenéutico.

El término compuesto «ciencias sociales» indica la pretensión y la ambición de los juegos de palabras cuyo objetivo es proporcionar un verdadero autoconocimiento de la sociedad moderna. Las ciencias naturales y las ciencias sociales han sido consideradas durante mucho tiempo dos ramas del género de la *ciencia*. Con independencia de cómo las ciencias sociales se adaptaran a las ciencias naturales, se creía que ambas eran *exactas y acumulativas*. Y entonces resultaron ser

excesivamente *inexactas*. Semejante fracaso se explicó en términos *temporales*; por ejemplo que las ciencias sociales eran aún «nuevas y jóvenes», que estaban aún «inmaduras», que aún no habían decidido sus métodos adecuados y conclusivos. Todavía hoy hay quien dice que debido a que la sociología es una «ciencia extremadamente joven», sus fracasos deben atribuirse a lo tierno de su edad, un argumento muy débil dado que la física nuclear es una ciencia «mucho más joven». El matrimonio entre las ciencias naturales y sociales fue un fracaso, con las primeras mantenidas bajo tutelaje y con la exigencia de que siempre se disculpase de su supuesta inferioridad. Y, sin embargo, este matrimonio no fue una boda a la fuerza, sino una unión en la que se habían depositado las más grandes expectativas.

Tampoco es que estas expectativas se vieran totalmente frustradas. Durante el proceso de una división progresiva de las esferas culturales en el modernismo, las ciencias sociales se establecieron en la esfera *dominante*, la de la ciencia. Weber, cuya visión de la división de las esferas culturales es un lúcido veredicto de la condición moderna, discute la *ciencia* como vocación aunque sólo tienen en mente las ciencias sociales. Con ciertas salvedades, uno podría aún estar de acuerdo con el diagnóstico de Weber, así como también con sus interdicciones. La ciencia, afirmaba Weber, es una esfera cultural junto a las esferas política, legal, estética, económica, religiosa y erótica. La independencia relativa entre las esferas es el resultado de, y la precondition para, la reproducción de la modernidad. Cada esfera posee reglas y normas intrínsecas a ella misma y distintas de las normas y reglas de otras esferas. Si, por ejemplo, las normas y reglas intrínsecas de la esfera política o la economía, o incluso de la estética, tuvieran que aplicarse y observarse en la esfera de la ciencia, las normas correctas de esta última se verían cercenadas y la ciencia resultaría distorsionada. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la división entre las esferas depende también de nuestra percepción. Aunque las ciencias sociales nunca se han *comportado* como las ciencias naturales, hace sólo unos cincuenta años que somos conscientes de ello. Esta nueva percepción designa a las ciencias sociales como una esfera *independiente*, con sus propias reglas y normas intrínsecas, que difieren de las de la ciencia natural en muchos aspectos cruciales. Un aparente matrimonio de conveniencia entre las ciencias sociales y naturales, que gradualmente dejó de funcionar, ha terminado en un silencioso divorcio. Y esto ha ocurrido no sólo debido al fracaso de todos los intentos de establecer unas leyes histórico-sociales universales. Las ciencias sociales «ideográficas» tampoco han cumplido las expectativas que en ellas se tenía. Al poco tiempo, las ciencias naturales, a pesar de los cambios de paradigma, resultaron ser *esencialmente cumulativas*, mientras que las ciencias sociales, pese a la tendencia de construir ciertos tipos de conocimiento, resultaron ser *esencialmente no cumulativas*, aunque afirmasen ser globalmente cumulativas.

El conocimiento puede ser cumulativo en tanto que el juego intrínseco de lenguaje sea predominantemente un lenguaje que *resuelve problemas*. X ha solucionado un problema, puedo fiarme de esta solución, seguir adelante y resolver el próximo problema, y así sucesivamente. En las ciencias sociales esto significaría, por ejemplo, que Marx resuelve un problema, Tönnies se fía de esta solución y avanza un paso más, Weber, confiando en vanas tentativas, va mucho más lejos, Parsons hereda todas esas soluciones y añade la suya a la lista; mientras que en el presente, Luhmann se construye sobre las soluciones de todos los sociólogos que le han precedido en su investigación, y así sucesivamente. Esto suena como, y en realidad es, una parodia. La razón del carácter paródico de esta asunción es

simplemente que las ciencias sociales no están predominantemente interesadas en la resolución de problemas. Crean significado y contribuyen a nuestro autoconocimiento. Consignan problemas, los dilucidan, los sitúan en uno u otro contexto, y en tanto que resuelven problemas, lo que ciertamente hacen, los resuelven en el seno de este amplio contexto. En las ciencias sociales no existe tal cosa como *la* solución final de un problema, ni siquiera cuando se trabaja en el marco de *uno y el mismo paradigma*. A este respecto, las ciencias sociales son semejantes a la filosofía y no a las ciencias naturales. A partir de Dilthey, la hermenéutica ha sido muy consciente de ello.

Las ciencias sociales pueden crear su propia esfera independiente (después de su divorcio de las ciencias naturales), y pueden renunciar a la pretensión de conocimiento cumulativo y exactitud. Sin embargo, hay una pretensión a la que no pueden renunciar: la pretensión de que pueden proporcionar un *conocimiento verdadero* acerca de la sociedad, en especial acerca de nuestra propia sociedad moderna. Si abandonasen esta pretensión, indudablemente dejarían de existir. En las ciencias sociales, el significado está relacionado con, o más bien es «exprimido» del verdadero conocimiento. La Historia, insiste Ranke, *debe* narrar acontecimientos tal como ocurrieron *en realidad*, y la sociología, en términos del imperativo de Max Weber, *debe* construir emblemas ideales que nos permitan comprender cómo funcionan *realmente* las instituciones. Llegado este punto, si los historiadores, sociólogos o científicos sociales de cualquier otro tipo podrían cumplir esta norma completamente es algo irrelevante. Además, las normas, a diferencia de las reglas, pueden ser observadas de distintos modos. El quid de la cuestión es que la *norma de verosimilitud* debe ser observada o de otro modo la ciencia social ya no existiría. Sin embargo, si en las ciencias sociales no se resuelven problemas (o la resolución de los problemas sólo juega un papel secundario), si no hay conocimiento cumulativo en las ciencias sociales que no sea el que se da en el área de las publicaciones, ¿cómo puede cumplirse la pretensión de verosimilitud?

En primer lugar, esto puede lograrse evitando malentendidos.

Nietzsche dijo una vez que la ciencia había sido inventada a fin de mantener a raya a la *Verdad*. En la interpretación de Heidegger, el discernimiento original griego en el carácter de la Verdad como *aletheia* (descubrimiento) ha tenido, en la filosofía y ciencias modernas, como sustituto la correspondiente teoría de la *Verdad*. El verdadero conocimiento, alias «reflejo», alias lo correcto, ocupó el sitio de la Verdad. Ciertas ramas de la filosofía, en particular las que tienen inclinaciones positivistas, son en realidad las culpables de este craso error, y los científicos sociales también han seguido el mismo juego. Sin embargo, la búsqueda del conocimiento verdadero no puede por sí misma mantener a raya a la Verdad, ni tampoco «descubrirla». *La verdad y el conocimiento verdadero son distintos*. El conocimiento verdadero puede convertirse en Verdad (cuando se cumplan otras condiciones, aún sin elaborar), pero no puede convertirse en Verdad presentándose a sí mismo como conocimiento verdadero. Los grandes científicos sociales son los que siempre han confundido menos el conocimiento verdadero con la Verdad. Weber, que denunció esta falacia como un peligroso engaño, es un ejemplo obvio. Weber advirtió claramente a sus alumnos que en su seguimiento de las ciencias sociales no buscasen discernimiento en el significado de la vida; la búsqueda del conocimiento verdadero debe ser elegida como una vocación y no como un camino que lleva a la Verdad. Ofrecer discernimiento en el seno de la verdad mediante la búsqueda del conocimiento verdadero es hacer una falsa promesa, una promesa que las ciencias sociales no tienen autoridad para mantener.

Si se evita ese malentendido, el más serio de todos, aún nos quedan otras serias cuestiones a las que enfrentarnos. Es sabido que la búsqueda de conocimiento verdadero, verosimilitud, es la norma fundamental de las ciencias. Si se busca significado en la esfera de las ciencias sociales, uno debe observar esta norma y no perderla nunca de vista, tanto si es debido a presiones políticas o económicas o a partir de consideraciones estéticas. Pero, ¿cómo puede uno cumplir la norma de verosimilitud? ¿Cómo puede saber uno si lo ha hecho así? La cuestión puede resumirse en la pregunta siguiente: ¿cuáles son los *criterios* del conocimiento verdadero, los *criterios* de verosimilitud, en las ciencias sociales? Si logramos encontrar esos criterios, podemos darnos por satisfechos, porque habremos comprendido suficientemente, aunque no completamente, las ciencias sociales.

El establecimiento de estos criterios no concierne sólo a la razón teórica. Aquí tenemos una cuestión fundamentalmente práctica, en la que el término «práctica» significa lo político y lo moral. Porque situar criterios es una cuestión política y moral, y es por medio de estos criterios por lo que deben rechazarse y descartarse falsificaciones tan grandes como la *Historia del partido bolchevique. Un breve recorrido* de Stalin o la «visión revisionista» del Holocausto por parte de Faurisson. Planteándolo a la inversa, dado que todos sabemos, y dado que no necesitamos ninguna prueba adicional para saber que existen grandes falsificaciones ideológicamente motivadas de hechos sociales o acontecimientos históricos, esperamos que la esfera de la ciencia social nos proporcione los criterios que nos permitan distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, lo correcto de lo incorrecto.

Hasta aquí sólo he mencionado la cuestión de la flagrante falsificación. Los teóricos críticos nos aportarán ejemplos menos extremos. Por un lado, los intereses de grupo o de clase; y por otro, unas fuertes motivaciones personales pueden influir inconscientemente en la percepción de un teórico y distorsionar su comprensión y narrativa, impidiendo así una verdadera interpretación de un tema o una situación. El teórico crítico puede descifrar la ideología y la ilusión. Pero la autoridad para descifrar la ideología y la ilusión, los medios de diferenciar lo correcto de lo incorrecto, de distinguir la comprensión del malentendido, no reside en el teórico crítico, sino en los *criterios* de verosimilitud que el teórico crítico debe fielmente aplicar. Es obvio que deben existir tales criterios para que esto ocurra. Me ocuparé ahora de ese asunto.

## **2. SOBRE LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO VERDADERO EN LAS CIENCIAS SOCIALES**

Aunque se supone que las ciencias sociales están bajo el influjo cartesiano, cualquiera que eche un desapasionado vistazo a la historia de las ciencias sociales verá que estas últimas nunca han estado totalmente de acuerdo con los criterios racionalistas de *Verdad*, tal como fueron desarrollados por Descartes, Spinoza, e incluso Hobbes durante el siglo XVII. El consejo que daban los grandes racionalistas de que teníamos que prescindir de todos los libros porque éstos sólo nos llenaban la mente de falsedades y prejuicios no pudo ser aplicado a la ciencia social. Tampoco pudieron las ciencias sociales cumplir el otro imperativo metodológico, el de deducir todas sus afirmaciones a partir de unos cuantos axiomas. «Conocer algo» en la esfera de las ciencias sociales, *comportaba* al menos el conocimiento de algunos textos. Hasta los intentos más aplicados de matematizar ciertas ramas de la ciencia social quedaron lejos de ser completamente racionalista-deductivos. Y tal como señaló Anthony Giddens, a los métodos meramente empíricos no les fue mucho mejor. Para mencionar sólo un obstáculo, el llamado

material factual en la ciencia social nunca está completamente basado en la observación. Hoy en día, «conocer algo en la esfera de las ciencias sociales» está más relacionado con «tener gran cantidad de información», ser «muy leído», ser «inteligente», etc. Uno no necesita sentirse complacido con este desarrollo para admitir que ser «inteligente» constituye al menos un aspecto de «tener conocimiento» en las ciencias sociales, un factor que Descartes hubiera considerado sin duda como señal de *completa ignorancia*. El elemento de la gran tradición racionalista que ha permanecido efectivo es el «momento cartesiano» manifiesto en toda investigación científica. Por «momento cartesiano» entiendo lo que Kant denominó *Selbstdenken*, algo que es equivalente a la actitud de no aceptar ningún texto, afirmación o presentación como representaciones de una autoridad *indiscutible*. Porque el conocimiento sólo puede ser verdadero si está condonado por la propia razón del investigador. No es sólo la teoría crítica (en el trío de Habermas de las ciencias nomotéticas, hermenéuticas y críticas) la que practica la lectura crítica; todas las formas de ciencia social lo hacen. Hasta el más terco antisubjetivista satisface el criterio de *Selbstdenken*, siempre que esta persona opere en el medio de la ciencia social. Hasta los anticartesianos tienen su «momento cartesiano».

Hay además otro legado cartesiano que no puede ser completamente abandonado en las ciencias sociales. Aunque posiblemente algunos científicos sociales no puedan estar de acuerdo con el dogma cartesiano de que la claridad y la nitidez de una idea presente en nuestra mente han de ser tomadas como prueba de su veracidad, deben seguir manteniendo sus ideas tan claras y nítidas como sus medios respectivos se lo permitan. En las ciencias sociales uno puede utilizar sólo raramente «definiciones reales» de una forma razonable, ya que cuanto más crucial y central es un concepto social, menos puede ser definido ese concepto. Si uno intenta definir nociones como «sociedad», «trabajo», «cultura» y otros por el estilo, se dará inmediatamente cuenta de que esas definiciones serán totalmente vacías y, por lo tanto, o bien insignificantes para la búsqueda del conocimiento verdadero, o bien incapaces de ser consistentemente aplicadas en esa búsqueda. Por supuesto, siempre puede darse una definición nominal, y tales definiciones pueden cumplir una adecuada función orientativa, pero no tienen valor cognoscitivo y no contribuirán a nuestro conocimiento, tanto si ese conocimiento es verdadero como si es falso. Es por eso que Weber recomendó *Bestimmung* (determinación) en vez de definición en la sociología. *Bestimmung* aclara los conceptos el máximo posible sólo en tanto que la noción así determinada proporcione la identidad de la noción predominante en todos los usos e interpretaciones, pero también indica algo más que, o menos que, o diferente a lo que nosotros habíamos elegido indicar. El aspecto de no identidad se ve además realzado por la circunstancia de que la utilización consistente de la noción puede ser y será contemplada como no enteramente consistente por los que vean este tema desde una perspectiva diferente. En resumen, las ciencias sociales no sólo se abren ellas mismas a la *falsificación*, cosa que hacen todas las ciencias, sino que se abren también a la *interpretación-reinterpretación*. Al hacerlo, fracasan en encontrar sus criterios de *claro y nítido*; es más, se mantienen fieles a dichos criterios.

Lo que aquí ha empezado de la manera apologética usual («las ciencias sociales no pueden ser completamente deductivas o totalmente inductivas», «no pueden ofrecer una definición clara y nítida de sus propias nociones básicas») ha terminado con una nota positiva: al tratar con las ciencias sociales lo hacemos con unas ramas del conocimiento que están abiertas a la interpretación y la reinterpretación.

*Las obras importantes de las ciencias sociales son valiosos hallazgos a los que siempre recurrimos en nuestra búsqueda de significado y de conocimiento verdadero.*

Permítanme reiterar que la búsqueda de conocimiento verdadero en las ciencias sociales es contérmino de reconstruir, pintar, narrar, modelar, comprender, interpretar «cómo ocurrió realmente», «cómo funciona realmente», «qué significaba realmente», «cómo fue realmente entendido», etc. Independientemente de que se expliquen o interpreten acontecimientos, instituciones u otras cosas, tanto la interpretación como la explicación han de ser *plausibles*. Se ha señalado con frecuencia que en las ciencias sociales la probabilidad o la plausibilidad significan verosimilitud. La acción de probar, dice Collingwood, es la traducción de la palabra latina *probare*, que puede ser también presentada como «hacer plausible». Y aquí llegamos a una importante bifurcación en el camino: si bien acepto que la verosimilitud puede ser presentada en términos de plausibilidad, no acepto que plausibilidad en un sentido general sea un criterio suficiente de conocimiento verdadero en las ciencias sociales.

Igualmente, de todos es conocido que la plausibilidad es también una categoría central de la *retórica*. A esto añadiré que plausibilidad y la probabilidad hacen verdadera una teoría también en el pensamiento cotidiano. Si las teorías en las ciencias sociales son verdaderas en tanto que son plausibles, entonces los criterios de verosimilitud resultarán ser idénticos en la retórica, en las ciencias sociales y en la vida cotidiana. Dado que esto es un punto de partida menos que prometedor, podemos extender nuestra búsqueda a un criterio para la ciencia social que sea *más fuerte* que el de la plausibilidad. Sin embargo, este criterio podría ser sólo el de la certitud, un criterio que hemos rechazado en esta etapa preliminar. En este *impasse* aparente, la respuesta parece ser que no debemos ir más allá de la plausibilidad, sino que debemos buscar un *tipo o criterio específico de plausibilidad*. En resumen, lo que *hace* plausible una teoría en la retórica y en la vida cotidiana es un conjunto de procedimientos que no son idénticos de los que hacen plausible una teoría en las ciencias sociales. Además, el *atractivo* de lo plausible en las ciencias sociales es distinto del atractivo de lo plausible en la retórica, y como consecuencia entre los géneros existe una línea divisoria demasiado sutil. Sin embargo, de ahora en adelante no voy a tratar sobre las prácticas de ciertos teóricos sociales, sino con las *normas* de las ciencias sociales *inherentes* en la esfera de esas ciencias tal como yo las veo.

La verosimilitud es el *resultado* de un estudio social, y este estudio debe guiarse por ciertas normas. Una de estas normas puede formularse como sigue: *la ciencia social no debe utilizar al destinatario como medio* para alcanzar ciertos objetivos del científico social. Se usa al destinatario como medio si se formula una teoría tal que el destinatario actúa de la forma en que el teórico social quiere o desea, mediante la movilización de ciertas respuestas emotivas o actuando sobre ciertos intereses del destinatario. Este interdicto es tanto práctico (moral), como teórico. Es práctico (moral) porque si el destinatario es utilizado tal como se ha esbozado más arriba, se convierte en objeto de manipulación (que es exactamente de lo que trata la retórica errónea). El interdicto es igualmente válido en el plano teórico, porque con respecto a la retórica fuerte la teoría será completamente plausible para el destinatario pero no lo será para nadie más. Además, incluso para el destinatario, sólo seguirá siendo plausible siempre que las emociones e intereses sobre los que actúa el teórico sigan alimentados. Es por eso que las teorías fuertemente retóricas pueden ser en extremo influyentes en su contexto original, pero pronto declinan al nivel de ser meros documentos históricos y no muestran

evidencia del atractivo paradigmático que muestran las teorías que hemos catalogado de «valiosos hallazgos» de las ciencias sociales.

Sin embargo, el interdicto sobre retórica fuerte en las ciencias sociales no conlleva el interdicto sobre la evaluación. No hay necesidad de teorías sociales no retóricas, o moderadamente retóricas, para ser «libre de valores». Repetidamente he expresado mi acuerdo con Weber en que las ciencias sociales deben observar las normas de su propia esfera, y que las normas de otras esferas culturales no deben inmiscuirse en las normas de la ciencia social. Con esto no he pretendido sostener que los valores inherentes a las otras esferas no puedan *informar* a los estudios de la esfera de las ciencias sociales, o que no puedan proporcionar un punto de vista crítico a partir del cual puede llevarse a cabo un estudio. Pueden coexistir muchas teorías distintas, pese a ser todas igualmente plausibles e igualmente científicas, con una teoría siendo informada por un valor de una esfera, y otra teoría anclada en un valor diferente de otra esfera distinta. No obstante, mantenerse leal a las normas internas de las ciencias sociales es un Deber para todas y cada una de las teorías, ya que la constitución de una teoría es una cosa y la manipulación del destinatario otra distinta. Cuando, por ejemplo, Weber insiste en que los científicos sociales deben hacer siempre un inventario de los llamados «hechos desagradables» (los que cuestionan o socavan sus teorías), estableció un buen argumento contra la retórica fuerte, pero *no contra la evaluación* como creyó haber hecho. Esto se debe simplemente a que los hechos no son inherentemente agradables o desagradables, pero se *vuelven* agradables o desagradables desde el punto de vista de una teoría concreta, desde el punto de vista del valor que guía una teoría concreta. El mismo hecho puede resultar extremadamente molesto para un científico social y ser providencial para otro.

Por lo tanto, si la plausibilidad y la verosimilitud no están igualadas, y uno busca los criterios de plausibilidad específica a las ciencias sociales, hay que sacar la conclusión de que existe más de una teoría social plausible, y en ese sentido científica, referente al mismo tema, institución, acontecimiento, etc. Esta circunstancia en sí misma sería razón suficiente para *no igualar* la verosimilitud (un tipo particular de plausibilidad) con «correspondencia». Una de las experiencias más elementales de la vida cotidiana es que un acontecimiento puede relatarse de mil maneras distintas y seguir siendo el mismo acontecimiento. De todos es sabido que no hay ni una sola narrativa o acontecimiento que puedan ser completos y exclusivos. La narrativa en la teoría social difiere de su versión cotidiana en muchos aspectos, pero no en este concreto: *de te fabula narratur*; en ambos casos es el tema humano, el tema de usted, del que trata la teoría. Los acontecimientos e instituciones humanos no están simplemente «ahí» para ser contemplados como una «verdadera imagen en la retina», como sugiere la metáfora. Los miembros de una institución concreta perciben esta institución de mil maneras distintas y lo mismo se aplica a los participantes de un acontecimiento concreto. Y lo que no es completamente idéntico en la percepción del participante no puede ser completamente idéntico del punto de vista del observador, y esto es especialmente así si se considera que tampoco hay observadores «puros», Cualquiera que sea el observador, quienquiera que adopte la posición de mera razón teórica es, al mismo tiempo, un miembro participante de ciertas instituciones y esferas *distintas* de la institución o la esfera de la ciencia social (como mínimo esta persona participa en la esfera de la vida cotidiana).

De todo esto se deduce que *a)* la verosimilitud no puede ser equivalente a la correspondencia, porque no hay «ahí» ni una sola cosa con la que pueda



corresponderse el conocimiento verdadero, y b) que un *cierto aspecto* de correspondencia tiene que estar presente en que la misma existencia y «modalidad» de los hechos interpretados deben ser corroboradas por todo tipo de interpretación y teoría relacionado con él. Y para decirlo un poco ruda y brevemente, la verosimilitud en las ciencias sociales puede ser entendida como *la identidad de la identidad y no identidad*. Se puede decir, pues, de una obra que sea producto de las ciencias sociales que contiene un *núcleo* y un *anillo*, no como dos partes separadas de la teoría sino como sus *dos* aspectos. Para evitar malentendidos, quiero señalar que el «aspecto núcleo» no es idéntico a la suma total de hechos interpretados, y que el «aspecto anillo» no es idéntico al marco teórico general utilizado por los científicos sociales. Por ejemplo, al escribir sobre la Segunda Guerra Mundial, uno puede discutir las intenciones del presidente Roosevelt sin creer que esos hechos interpretados pertenecen al «conocimiento nuclear» de ese acontecimiento concreto. El *conocimiento nuclear* es aquel del que uno tiene buenas razones para creer que cualquier persona llegará a él, si esa persona estudia todas las fuentes a su disposición, observa por completo los fenómenos relevantes y entra en discusión con los miembros de la comunidad científica familiarizada con el tema a estudiar, y lleva a cabo todas estas cosas desde *cualquier perspectiva*. El *conocimiento anular* es conocimiento (discernimiento, teoría, interpretación, comprensión) al cual uno llega desde un punto de vista concreto, la perspectiva o el interés cultural no son compartidos con los demás, ante el telón de fondo de ciertas experiencias vitales, individuales o colectivas. Es por ello que nadie puede nunca conjeturar que otro haya llegado a idéntico discernimiento, teoría, interpretación, comprensión, en una palabra: conocimiento. Mucho menos puede uno conjeturar que *todo el mundo* haya llegado a tal punto. El «conocimiento anular» tiene una habilidad especial de dar significado porque aporta los elementos de originalidad, innovación, novedad, sorpresa, en otras palabras, elementos inesperados, de *imaginación*, al núcleo. Si en relación con el núcleo el anillo es demasiado fino, el conocimiento que proporciona una obra concreta de la ciencia social será aburrido aunque verdadero, nimio aunque informativo. Si en relación con el núcleo el anillo es demasiado amplio, demasiado grueso, la obra en cuestión será más un ejemplo de ficción o de ideología que no la obra propia de una ciencia social. Debo subrayar aquí que el conocimiento nuclear también está abierto a la falsificación.

Mantener el «núcleo» y el «anillo», los «elementos de identidad» y «los elementos de no identidad en el seno de la identidad» en el equilibrio justo, es una de las tareas más formidables de la ciencia social moderna, si no *la* más formidable. Las ciencias sociales modernas están sometidas a una doble presión. Primero, están bajo presión debido a la inmensa acumulación de información que se ha dado recientemente en estas ciencias, un tipo de acumulación que poco o nada tiene que ver con un progreso cumulativo en la resolución de problemas tan atípico de las verdaderas ciencias sociales. El científico social se siente presionado a incluir cada pieza de información relacionada con el tema que estudia; al margen de que la referencia sea aprobadora o desaprobadora, tanto si la información será más tarde dejada de lado e ignorada, deben hacerse tales referencias. El considerar la aprobación o desaprobación es desde luego una cuestión de juicio y, como tal, está relacionada con la perspectiva del investigador («el anillo»). Sin embargo, es prácticamente imposible evaluar, estimar o reflexionar sobre cada retazo de información desde una u otra perspectiva. Lo que queda es una masa sin digerir de información que tiene como resultado la hinchazón del *núcleo*.

El núcleo se ve, pues, hinchado por un tipo de conocimiento, que no es el conocimiento verdadero que requiere el género de la ciencia social, sino más bien el tipo de conocimiento que requieren las *instituciones* de dichas ciencias. Entiendo la ciencia social como una subesfera cultural (en la trinidad de «vida, sociedad, cultura»), una subesfera que aspira a entender la sociedad. O, en una interpretación más hegeliana, la considero un aspecto del espíritu absoluto cuyo objetivo es descifrar el espíritu objetivo, contribuyendo así al autoconocimiento (comprensión) de la modernidad. Todo el que esté de acuerdo conmigo, lo estará también con mi valoración de que la hinchazón excesiva del «conocimiento nuclear» no se debe al esfuerzo del *autor* en su calidad de depositario de una subesfera cultural, sino que es el resultado de que esa persona sea la representación de una institución (en su calidad de miembro participante de una esfera socio-institucional). Más específicamente, el científico social debe tener noticia de todo aquel que haya dicho algo de valor en la rama del saber sometido a estudio. No es necesario tener una opinión acerca de todas las proposiciones que se hayan hecho; basta sólo con demostrar que uno sabe que esas proposiciones se han hecho. Los libros sobre las ciencias sociales están llenos de frases como «X dice que Y ha dicho que Z dijo...», en las que el énfasis no se pone en el «qué» de la referida frase, sino sólo sobre la cuestión de que el conocimiento de uno sobre X diciendo lo que ha dicho Y que dijo Z, etc., ha de ser correcto. Hacer meramente referencias es «jugar sobre seguro». Ni siquiera requiere el sumario recapitulación de las ideas o afirmaciones de otros, un procedimiento que, adrede o no, requeriría cierto tipo de trabajo interpretativo. En resumen, las ciencias sociales están en peligro agudo de convertirse en una preparación continua para la edición de nuevas enciclopedias. Sin embargo —y éste es el segundo aspecto de la doble presión mencionada antes—, existe otra tendencia o presión que contrarresta. Ya que no se puede esperar de todos que sean innovadores y originales, se espera de los científicos sociales que, como mínimo, sigan una tendencia, que expresen su lealtad hacia una de las últimas modas, lo que se conoce como *le dernier cri*. Así todo el mundo empieza a agrandar tanto el núcleo como el anillo. Y esto puede hacerse, si es que puede hacerse de algún modo, estrechando sustancialmente el alcance de la investigación.

¿Cuál es el equilibrio adecuado entre los «elementos de identidad» y los «elementos de no identidad» en el seno de la identidad, entre el «núcleo» y el «anillo»? No existe una respuesta general a esta pregunta; tal evaluación depende de la *frónesis* del científico social. Como señaló Aristóteles, la medida adecuada, la «medida media», está situada entre el «demasiado poco» y el «demasiado». Las normas de la esfera concreta denominada «ciencia social» se comportan del mismo modo que las demás normas: deben ser aplicadas y aplicadas de un modo distinto según la tarea que tengamos delante. En realidad, los científicos sociales movilizan sus *frónesis* y los mejores de ellos dan en el blanco. La proporción adecuada depende de muchos factores, siendo uno de ellos, para utilizar la expresión de Croce, «el campo visual» que abarca la obra. Y lo último en orden pero no en importancia: hay muchas ramas de la ciencia social y todas ellas tienen *también* sus propias normas intrínsecas, fuertes o débiles. Además, las «normas de género» pueden ser disueltas y aparecer nuevas normas (y/o estilos). Uno puede incluso concebir una *Gesamtwissenschaft* en las ciencias sociales después de la analogía de *Gesamtkunst*. No obstante, mientras un género siga siendo una ciencia social, hasta el punto en que lo haga, ésta no puede pretender el establecimiento o descubrimiento de la Verdad.

He acentuado ya dos veces la distinción entre la búsqueda del conocimiento verdadero y la búsqueda de la Verdad, porque sostengo que éste es un asunto de la máxima importancia. Es precisamente la falsa identificación del conocimiento verdadero y la verdad lo que ha llevado al conocimiento verdadero al desprestigio en las recientes discusiones filosóficas. Para demostrar por completo mi tesis, debo formular la cuestión de la verdad, una tentativa que queda fuera de la estructura de este artículo. Debo, por lo tanto, limitarme a unos cuantos comentarios clarificadores. Los usuarios cotidianos del lenguaje califican de «verdad» cualquier tipo de conocimiento, metáfora, símbolo, experiencia y discernimiento, si el conocimiento, la metáfora, el símbolo, la experiencia, etc., *tienen un impacto sobre toda su existencia*. La verdad es «el todo», *no* porque se refiera a *la totalidad*, sino porque lo hace a nuestra *existencia como un todo*. En este sentido, la Verdad es siempre *subjetiva*. En la vida cotidiana esto puede significar «verdad-para-mí». Si me someto a los rayos X para saber si tengo cáncer, el médico se dirigirá al radiólogo y le preguntará «¿qué hay en la radiografía?», en otras preguntas preguntará «¿cuál es su estado?». Pero si yo me temo lo peor, me dirigiré al doctor y le pediré «Dígame la verdad». La religión —en particular las religiones judía, cristiana, budista, musulmana y taoísta— y la filosofía (junto con otras ramas de sabiduría secular) buscan un tipo de conocimiento, un mito, un símbolo, etc., que *tengan impacto sobre la existencia de todos*, que otorgue un significado a las *vidas de todos nosotros* y que en este sentido puede ser llamado «holístico». La Verdad no es meramente teórica. Es también práctica (moral). Sin embargo, nunca es pragmática. La Verdad puede ser considerada *como absoluta, como perenne*, y también como *histórica*, pero es siempre subjetiva en el sentido que tiene impacto sobre toda nuestra existencia. Tal como hemos visto, la búsqueda de conocimiento verdadero tiene una ambición distinta. Mantenerse fiel a su ambición, a su proyecto propio, es el único requisito cuyo cumplimiento puede esperarse de las ciencias sociales, nada más. Pero esto sigue siendo aún una gran ambición, un gran proyecto.

### 3. ¿QUÉ SIGNIFICA «COMPRENDER» EN LAS CIENCIAS SOCIALES?

Como se ha mencionado antes, cuanto más decisiva, central, «existencial», sea una categoría, menos se presta a la definición. Lo que signifique «comprensión» depende de la teoría en cuyo contexto se utiliza la categoría. Dado que esta noción será *bestimmt* (determinada, no decidida) en el proceso de discusión en este capítulo, lo único que puedo decir, llegado este punto, es que mi comprensión de la comprensión se adecuará, al menos en este contexto, con el objetivo de este artículo. No voy a utilizar el concepto en su sentido filosófico más amplio, alias uno existencial, del *Dasein* o uno constituyente de la «condición humana», a menos que lo afirme explícitamente así. Pero no voy a identificar comprensión con interpretación (ambos términos son traducciones inglesas del concepto alemán *Verstehen*), porque para mí toda interpretación es también comprensión, pero no toda comprensión es interpretación. Lo que comprendemos no necesitamos interpretarlo. Existe una buena cantidad de comprensión compartida entre gentes de la misma cultura que permanece sin reflejar, y por tanto no interpretada, no sólo en la comunicación cotidiana sino también en las ciencias sociales. (Aunque, desde luego, este consenso de fondo también puede abrirse a la interpretación.) Además, discutiré también la búsqueda de explicación e interpretación como subcasos de la búsqueda de comprensión. Para clarificar este punto, quiero decir que la comprensión (en el contexto de las ciencias sociales) no sólo significa «tener sentido», sino «tener sentido de algo que tiene sentido»; o al menos «tener sentido de

ciertos aspectos que también “tienen sentido” en el objeto-contexto de esta investigación concreta». Es por ello que la explicación *en la ciencia social* puede ser contemplada como «comprensión» de una forma que no puede ocurrir en la ciencia natural. Por ejemplo, se asume que la llamada «ley de valor» (una estratagema meramente explicativa) se manifiesta a sí misma en una forma que «tiene sentido» para todos aquellos que venden y compran. Pero no puede suponerse que la ley de la gravedad «tenga sentido» para la manzana. De todo esto resulta obvio que al formular el problema de la comprensión, continuarnos aún el discurso del conocimiento verdadero en la ciencia social.

¿Cuándo podemos decir que hemos comprendido algo? Habermas afirma que una persona comprende algo al adquirir la aptitud para hacer ese algo. Rorty insiste en que si entendemos el juego de lenguaje, habremos comprendido todo lo que haya para comprender, sobre todo porque se efectúan movimientos que se realizan en ese lenguaje concreto. Estas dos sugerencias son distintas, aunque tienen dos características en común. Ambos escritores discuten la comprensión como *la comprensión de las reglas*, y sólo las reglas, y ambos sugieren que hay un *punto* en el que llegamos a la comprensión y que ese punto puede ser correctamente identificado y descrito.

No obstante, aunque se dé por sentada la presencia de las reglas, la situación es ya, en la esfera de lo cotidiano, mucho más compleja de lo que se indica más arriba. Para estar seguros, el tener aptitud para hacer algo requiere que yo debo comprender las normas *hasta el grado* que me permite hacer lo que se supone (o se me requiere) que debo hacer. Y sin embargo, es muy posible que alguien sea por completo y no entienda del todo las reglas. Un ejemplo de esto es el Félix Krull de Thomas Mann. Si un amigo me da consejo, yo comprendo que me da «consejo», porque comprendo el juego de lenguaje de «dar consejo». Sin embargo, de esto ciertamente no se deriva que yo tenga que comprender también *por qué* me da este tipo concreto de consejo, y por qué me lo da sobre este asunto y no sobre otro. También es posible que una persona siga las reglas pero al mismo tiempo se rebele contra ellas en su mente y su corazón. Si la regla es que los padres pegan a sus hijos para educarlos moralmente, y si el hijo está familiarizado con este procedimiento (que es también un juego de lenguaje), y en este sentido entiende *por qué* se le pega regularmente, puede aún formular preguntas acerca del «por qué» (lo cual muestra que su comprensión es simultáneamente no comprensión). Además, dado que la vida social no está sólo regulada por reglas sino también por normas, las mismas normas pueden cumplirse de maneras distintas y, dentro de ciertos límites, cumplirse igualmente bien (de la manera correcta). Comprender por qué se ha hecho esto y no lo otro en una situación concreta es una tarea que aún está en curso, un tema lleno de conjeturas, en contraste con el caso de la mera regulación a base de reglas.

La comprensión es *relacional* en el sentido de que es relativa al proyecto del actor o actores. Tal como han señalado los fenomenologistas, en especial Schütz, el mismo *nivel* de comprensión puede resultar suficientemente en un caso e insuficiente en otro. Yo he comprendido, cuando abandono la búsqueda de comprensión, por qué no necesito (o alternativamente no puedo) seguir adelante. Con todo, sea cual fuere el nivel de comprensión, siempre hay algo que permanece incomprendido. Tal como sabemos desde los tiempos de Sócrates, cuanto más alto sea el nivel de comprensión, más se verá la mente humana obsesionada por la carencia de ella. Detrás de lo que se ha comprendido está siempre el misterio, el interrogante, la oscuridad, el territorio desconocido de la atracción y la repulsión.

Un pariente remoto puede ser comprendido muy bien, pero la mente del amigo más íntimo nos elude, siendo siempre un eterno enigma. Cuanto más cercana a nuestro corazón esté una obra de arte, menos la comprenderemos. Mientras las instituciones sociales o los acontecimientos históricos se «den por sentados», los comprenderemos hasta cierto punto. En el momento en que los sometemos a examen, empezamos a comprender de qué tratan, comenzamos nuestro estudio y ya no nos detendremos nunca. Cuanta más importancia tenga una institución, una forma de vida o un acontecimiento histórico para la consciencia histórica de nuestra época, menos podrán ser totalmente comprendidos, independientemente de las frecuentes explicaciones «finales» y «definitivas» que aportan los científicos sociales.

Una persona puede detenerse en un nivel concreto de comprensión, del mismo modo que esa persona puede seguir adelante, continuar con la búsqueda. Si una persona continúa, tanto en la esfera de la vida cotidiana, de la ciencia, de la filosofía o cualquier otra cosa, entra en el llamado «círculo hermenéutico». Sin embargo, este círculo es más una espiral, pues nunca vuelve del todo a sí mismo. Algo es comprendido de una manera «preliminar», luego son comprendidas diversas cosas relacionadas con esa primera que ya se ha comprendido, y entonces se vuelve a esa primera cosa a fin de comprenderla a un nivel más alto, etc. Lo que Hegel denominó «generalidad concreta» es el resultado de este progresivo movimiento en espiral. Dicho movimiento puede detectarse en el crecimiento de cada individuo, así como en los procesos de aprendizaje de ciertas objetivaciones culturales.

En la vida cotidiana moderna, al igual que en la vida cotidiana en general, se dan por sentadas ciertas reglas. En tanto que se dan por sentadas, la búsqueda de comprensión cesa cada vez que una persona ha valorado la necesaria aptitud para actuar de acuerdo con esas reglas. Sin embargo, la suma total de normas y reglas que nos ha sido transmitida no está en absoluto dada por sentada. Al ser dinámica y orientada al futuro, la vida moderna actual requiere una actitud crítica, con una constante y progresiva investigación y comprobación de las normas y reglas. Habermas se refirió a esta tendencia como la «racionalización del mundo de la vida». No obstante, y debido precisamente a que estas normas y reglas están siendo constantemente cuestionadas y probadas, la acción de igualar la aptitud para observar las reglas y la comprensión de esas reglas es irrelevante. Los hombres y mujeres modernos pueden seguir competentemente las reglas y, sin embargo, *no entenderlas*. En términos de mi vocabulario teórico, pueden «irracionalizar» las reglas desde el punto de vista de una norma. Pueden entender un juego de lenguaje y seguir refutando a Rorty al *no entender por qué* se han hecho ciertos movimientos (o por qué deberían hacerse en primer lugar). La búsqueda de comprensión en el plano de lo cotidiano hace que nuestro mundo sea cada vez más insondable y opaco. Fue en la unión de las formas de vida tradicionales con las modernas cuando el maestro Anton de Hebbel, en *María Magdalena*, gritó desesperado: *Ich versthe die Welt nicht mehr!*; (¡Ya no entiendo el mundo!). Las ciencias sociales, esos juegos modernos de lenguaje *par excellence*, tienen un punto de contacto precisamente con las formas modernas de vida, con la actitud moderna de los actores cotidianos. Prometen la iluminación de lo incomprensible y de lo opaco, prometen dotar de autoconocimiento a la sociedad moderna, aunque entran exactamente en el mismo camino en espiral en el que entran los actores cotidianos al cuestionarse sus formas de comprensión tradicionales. Cuanto más entran las ciencias sociales en su «espiral de comprensión», más luz vierten sobre el impenetrablemente carácter opaco de nuestra vida social. Ciertas teorías sociales intentan vencer esas dificultades construyendo el mundo moderno como un

complejo de instituciones gobernadas por reglas. Las teorías de sistemas puros tienen esta procedencia. El precio que pagan por ello es el de separar el nexo entre las experiencias vitales y los intereses de los actores, por un lado; y los de las teorías sociales, por otro. Pagan este precio porque no implican a los actores (independientemente de que sean lectores pasivos o miembros participantes de instituciones modernas) en su búsqueda de conocimiento verdadero, sino que los presentan con una descripción de reglas y limitaciones sistémicas a las que esos actores están sujetos. Así, el problema del aumento de la opacidad, tal como aparece en el contexto de la búsqueda, se está eliminando al convertir a todo el mundo en el domicilio adecuado de los actores, un domicilio que «se da por sentado» para ellos; y, como resultado de eso, los autores cesarán su búsqueda o bien se enfrentarán con un universo social totalmente incomprensible.

Todo esto indica ya que «comprensión» en las ciencias sociales implica «hacerse comprender uno mismo». Éste no es el caso en todas partes, e incluso donde lo es, no lo es hasta el mismo grado. Una experiencia mística (que es un cierto tipo de comprensión) no puede hacerse comprender adecuadamente. Además, yo puedo tomarme la tarea de comprender a mi mejor amigo sin tener la más mínima intención de que mi comprensión sea comprendida por nadie más. Para poner un ejemplo totalmente contrastante, en la práctica cotidiana prerreflexiva, comprender y «hacerse comprender uno mismo» se conglutinan *por completo*. En la vida cotidiana moderna, una vez hemos avanzado más allá del modelo de la comprensión autoevidente y prerreflexiva, nos comportamos de un modo general de la misma manera en que ocurren las cosas en las ciencias sociales; hacemos grandes esfuerzos para aprender cómo hacer comprender a otra persona lo que nosotros hemos comprendido.

La *reciprocidad simétrica* requiere la comprensión mutua. Al discutir sobre antropología, MacIntyre señala que la reciprocidad simétrica de la comunicación (la comprensión mutua) puede darse si, sólo si, podemos repetir en nuestro lenguaje lo que afirman los miembros de otra cultura y viceversa. Sin una traductibilidad mutua, la comprensión mutua queda fuera del alcance; sin embargo, si carecemos de comprensión mutua, no podemos entendernos unos a otros porque no podemos hacernos comprender. Es innecesario llegar tan lejos como la antropología, la comunicación entre dos culturas completamente distintas: la traductibilidad es la condición de la comprensión adecuada en sociología y ciencia política, así como también en las otras ciencias. En otras palabras, el lenguaje del observador ha de ser adecuadamente traducible al lenguaje del miembro participante de la institución que se somete a estudio. Sin el cumplimiento de este (mínimo) requisito, el observador no conseguirá hacerse comprender en absoluto. Además, los científicos sociales deben llegar al punto en el que tanto el proceso (el *modus operandi*) y el resultado de su investigación sea adecuadamente comprendido por el público más amplio. Para aclarar más la cuestión, el científico social no está obligado a *formular* ideas y resultados de una forma que resulte accesible para todos. El científico social no está ni siquiera obligado a realizar el trabajo de *traducción*. Sin embargo, carecer de traductibilidad significa infringir una importante norma de la ciencia social.

Los límites de la comprensión, en relación a la cual la ciencia social no es una excepción, han sido señalados con frecuencia. La búsqueda de comprensión continúa ante el telón de fondo de la no comprensión, la opacidad y la incomprensibilidad. Sin embargo, hay en esta búsqueda en la esfera de las ciencias sociales un límite muy especial que no ha sido aún mencionado. El límite de la autoridad de la ciencia social es el mismo límite de la esfera cultural de la ciencia

social: la autocomprensión de la sociedad, del «espíritu objetivo». Esta autoridad se extiende a otras esferas culturales (el espíritu absoluto) sólo porque todas las esferas culturales son constitutivas de la vida y la consciencia de la sociedad. La sociología del arte no tiene autoridad en el área de los valores estéticos, al igual que la sociología de la religión no tiene autoridad en el área de los valores religiosos. Además, los estudios sociológicos, antropológicos e históricos son normalmente realizados por gentes que no comparten las experiencias vitales de aquellos cuyas instituciones culturales quieren comprender, en especial las experiencias infantiles de esas personas. No se puede lograr una traducción completamente perfecta.

Todo científico social (como depositario individual de la esfera de la ciencia social) tiene que tratar con su espiral hermenéutica. Uno regresa a la misma cuestión o problema una y otra vez, comprendiendo algo un poco más, comprendiéndolo de un modo distinto, pero siempre siendo tristemente consciente de que no llega a alcanzar la comprensión total. Esta búsqueda se prolonga toda la vida, aunque es probable que se interrumpa por un tiempo en esta o esa etapa. La única cosa que determina el punto en el que un científico social debe abandonar esa búsqueda de la comprensión es su buen juicio, su *frónesis*. Para encontrar la «justa medida» entre el «demasiado poco» y el «demasiado», no existen «criterios objetivos» a seguir. Al mismo tiempo, es un deber de la ciencia social el intentar ser sincera acerca de los límites de nuestra comprensión y no transgredir la autoridad de este juego de lenguaje.

Sin embargo, aunque se observen todas las cláusulas sobre limitaciones mencionadas más arriba, la comprensión en las ciencias sociales implica, y siempre implicará, malentendidos. La dialéctica de la comprensión y el malentendido en la ciencia social no puede igualarse a la relación entre comprensión y no comprensión. A este tema me referiré ahora.

#### **4. INTERPRETACIÓN Y EXPLICACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES**

Toda comprensión comporta malentendidos; toda interpretación comporta interpretaciones erróneas. Comprensión e interpretación no son contérminos, pero están intrínsecamente relacionadas. He circunscrito («determinado») mi utilización del término «comprensión» como «tener sentido» de algo que tiene sentido para los objetos del estudio; más específicamente, que tenga sentido de los asuntos humanos, manifestaciones, acciones, creaciones, instituciones, etc. En todos esos casos, «tener sentido» incluye la interpretación.

El género que está sometido a estudio es el de las ciencias sociales. No estamos discutiendo acerca de la interpretación de obras de arte perennes o filosofía. Nuestro único punto central aquí es la comprensión de un juego de lenguaje que afirma ser científico y objetivo. Ni las artes ni la filosofía se enorgullecen de su «objetividad», un término que, al menos en filosofía, es susceptible de eclecticismo. Sin embargo, la objetividad es una de las normas más importantes de las ciencias sociales. *Es la norma de justicia en las ciencias sociales*. Al igual que uno tiene que ser justo para tomar la decisión correcta, uno tiene que ser objetivo para obtener el conocimiento verdadero. Pero, ¿cómo puede mantenerse el compromiso con la objetividad, dado que el verdadero conocimiento depende y se deriva de la comprensión verdadera, y sin embargo toda comprensión comporta malentendidos?

Permítanme referirme a una cuestión antes señalada: el conocimiento verdadero en las ciencias sociales no puede deducirse de los principios

fundamentales de la razón, o ser adquirido mediante la observación, el experimento o la introspección. La ciencia social extrae el significado de lo significativo; por ejemplo, los testimonios de los testigos de un acontecimiento, testimonios de los miembros participantes en una forma de vida, tanto si estas personas están vivas como si están muertas, o testimonios escritos sobre testimonios, o sobre objetivaciones de cualquier tipo. La objetividad requiere que se escuche a todos los testigos si su testimonio es de importancia para el tema que se investiga. Además, se les debe prestar una atención igual (ser escuchados con imparcialidad). Ningún científico social puede decidir de antemano qué testimonio creará. Es sólo después de haber oído todos esos testimonios, después de haberlos comprendido y comparado, cuando el científico dará más crédito a un testimonio que a otro.

El leer testimonios es la tarea más compleja en la ciencia social. Esto no es sólo porque leer en sí mismo presenta más exigencias que interpretar una obra de arte o de filosofía únicas, sino porque esta tarea concreta comporta una gran variedad de *diferentes tipos de lectura*. Uno debe aprender a leer narrativas sinceras, informes, material estadístico, historias de semificción, interpretaciones previas, al igual que uno debe aprender a escuchar «comprensivamente» a los testimonios orales, penetrar en el significado oculto de los testimonios visuales como artefactos, tanto si tienen una naturaleza ceremonial como práctica, y hacer además muchas otras cosas. Ciertas ciencias sociales requieren también la interpretación de la historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) de un acontecimiento histórico, una institución, una idea, etc. La mejor relación con un testimonio tal es la *conversación* y no el interrogatorio; dicho de otro modo, el modelo hermenéutico de actividad interpretativa. La comprensión es más profunda si ambas personas se comunican en los mismos términos, si ambas pueden formular preguntas, y si surge la «fusión de horizontes» gadameriana. Sin embargo, una comprensión profunda de este tipo en las ciencias sociales no es siempre la adecuada a su empresa. La lectura comunicativa como conversacional puede dar lugar al mejor nivel de comprensión de todos los enfoques. Pero no puede ofrecer ciertos tipos de comprensión cuando la comunicación conversacional está intrínsecamente «prohibida». Por ejemplo, la lectura de estadísticas es un trabajo de interpretación, pero no requiere ni permite la comunicación conversacional. No tiene como objetivo la comprensión mutua y no puede darse en la fusión de horizontes.

La literatura hermenéutica conclusiva nos ofrece con frecuencia fórmulas para una interpretación adecuada. Entre otras cosas, se nos dice que la interpretación no debe aspirar a descubrir lo que *quiere* hacer una sola persona (o un grupo de ellas) cuando hace esto o aquello. Lo que tenemos que descubrir en cambio es el *significado* de la acción de la «institución imaginaria», la propia objetivación. Esta fórmula está basada en la experiencia con la que todo el mundo está familiarizado a partir de la simple introspección: el significado de lo que queremos hacer ni es idéntico o equivalente con lo que queríamos hacer. Y cuanto más importante sea una acción o elección, más ocurrirá así. Si fuera de otro modo no podríamos ni querríamos interpretar nuestra propia vida, nuestras elecciones decisivas, en tantas formas distintas.

Hasta aquí he mencionado ciertos criterios fundamentales de interpretación objetiva (justa) en la ciencia social. Si alguien ha preguntado a los testigos de importancia y ha tratado de descubrir lo que realmente han querido decir, al margen de que su testimonio sea fiable o no fiable; si el científico social ha escuchado a esos testigos cuyos testimonios son contrarios a la posición inicial, compromiso de valores, teoría, etc., del científico; si este científico social ha entrado



en la comunicación en forma de reciprocidad simétrica con todos los testigos dispuestos a entrar en una comunicación de este tipo, si se han hecho todas esas cosas, entonces la interpretación habrá agotado todo criterio de *objetividad*, y por tanto de *cientificidad*. Como veremos más adelante, esta interpretación seguirá comportando interpretación errónea, pero no será interpretación errónea.

Una obra puede ser denominada «obra de ciencia social» si ha triunfado en la búsqueda de la objetividad. Pero no todas las obras de la ciencia social son obras buenas, cruciales, importantes o siquiera interesantes. Esta afirmación es más que un truismo. Plantea también un dilema. La objetividad requiere comunicarse con y preguntar a los testigos *relevantes*. Pero, ¿quiénes son esos testigos? Es fácil ver que la búsqueda de objetividad puede terminar con la conversación con testigos adecuados, así como con testigos inadecuados; puede contemplar una renuncia a criticar el testimonio de tal o cual testigo, e incluso la poca habilidad para distinguir los testigos fiables de los no fiables. Para efectuar una *selección adecuada* entre los testigos, desechar a algunos mientras se convoca a otros que aún no están considerados como posibles candidatos, tener el coraje de abandonar ciertos testimonios dando buenas razones de ese abandono, dar crédito a otros testimonios apuntando buenas razones de por qué se merecen crédito, todo ello son criterios de una interpretación buena, innovadora, ingeniosa, perspicaz, hermosa. Para poder interpretar de este modo es necesaria una buena teoría. Koselleck menciona la *Theoriebedürftigkeit* en la investigación social. Éste es un término apto, ya que la interpretación anhela, por así decirlo, una teoría.

Todas las teorías son explicativas en tanto que proporcionan el marco en el que los testimonios, tanto antes como después de la interpretación, pueden ser ordenados, relacionados entre sí, y trasladados a una perspectiva concreta. No es necesario decir que hermenéutica no es equivalente a interpretación porque es, de hecho, la comprensión de la comprensión, o la comprensión de la interpretación, y en tal calidad es una teoría, y por tanto, explicativa. Por supuesto, si se utiliza la hermenéutica no como teoría sino como método, y se hace tan concluyentemente, el resultado será una serie de interpretaciones textuales, una detrás de otra (cuanto más detallada la interpretación, menos conocido será el texto, más «erudito» el resultado), sin ideas que guíen, valores o metanarrativas de ningún tipo. Esta forma de mera interpretación, con carencia de teoría y explicación, origina una versión del positivismo incluso más estúpida y vacía que la ciencia social meramente nomológica, si es que esto es posible.

Normalmente, la teoría en la ciencia social tiene doble filo. Existe una teoría más elevada que proporciona la perspectiva evaluativa y especulativa, más general en la búsqueda del significado. Sin una hipótesis preliminar, sin una serie general de contextos de significado, no puede darse ninguna búsqueda del significado. Una elevada teoría de este tipo puede tomarse prestada de una filosofía concreta. Los científicos sociales son buenos receptores parciales de la filosofía que se debe a sus *Theoriebedürftigkeit*. En el seno de la ciencia social, la teoría más elevada puede permanecer irrefleja: los prejuicios cotidianos o tradicionales de cualquier otro tipo, las evaluaciones, etc., pueden servir de principios rectores, «contextos de significado», tanto como lo hacen las teorías filosóficas. El hecho de que no podamos despojarnos de nuestras tradiciones culturales y nuestras predisposiciones (llamadas prejuicios por Gadamer) no nos exime de la tarea de distinguir entre los distintos niveles de tradición, entre predisposiciones que son parte de nuestro lenguaje cultural y los prejuicios, entre la experiencia compartida y la experiencia personal contingente. Si la teoría más elevada no es elegida conscientemente y no se

reflexiona sobre ella, puede ser tan particularista que impida la objetividad en el trabajo de interpretación desde su mismo comienzo. Los testimonios son manipulados, son utilizados como mera materia prima para un resultado preconcebido que es por definición retórico, y el resultado es evidente desde el inicio. Sin lugar a dudas, la elección de una particular teoría filosófica «más elevada» no evita por sí misma que el teórico caiga en una falsa interpretación ideológica, sólo reduce la posibilidad de que esto ocurra, a menos que la recepción de una filosofía concreta esté fuertemente motivada por una serie de prejuicios particularistas. Después que la teoría más elevada (general) ha proporcionado el marco de selección y ha predeterminado el tema principal de conversación con los testigos, se presenta la versión final de la teoría. Esta última puede ser una «teoría aplicada», como por ejemplo la teoría de un simple acontecimiento histórico, de una institución concreta, de una ceremonia o tribu particular; es decir, será una teoría de algo singular, tanto sincrónica como diacrónica. Y, sin embargo, puede ser también la reconfirmación de *la teoría inicial como teoría social* (una unidad de filosofía y ciencia social).

Tanto si es elevada como aplicada, una teoría siempre explica. La explicación puede ser nomotética. No obstante, el explicar acontecimientos concretos, instituciones, acciones y modelos culturales sometiendo tales cosas a unas leyes generales no es más que un tipo particular de explicación. La tesis de Hempel de que la explicación debe incluir al menos una ley general no puede darse en las ciencias sociales. Si se aceptara esta tesis, nos veríamos obligados a prescindir de algunos de los más grandes textos clásicos del género (entre ellos *La ética protestante* de Weber), así como algunas de las mejores obras contemporáneas. El otro extremo, el de prohibir las leyes generales en las ciencias sociales, no logra mejores resultados, en especial si incluimos en esta prohibición todas las explicaciones monocausales y las aplicaciones de axiomas generalizados (en cuyo caso Marx, Durkheim, Toynbee, Foucault y Luhmann estarían en la lista negra). En resumen, hay varios tipos de explicación y cada una de ellas pertenece a uno de estos grupos: la explicación con causas eficientes, la explicación con causas finales (*causa finalis*), y la explicación con causas formales (*causa formalis*). La explicación con causas eficientes puede tomar la forma de leyes generales («Si X es el argumento, Y es siempre y necesariamente el argumento»; «X es el argumento, es por ello que Y es el argumento»), y puede utilizar también causas aisladas de carácter no humano —epidemias, plagas— como instrumentos de explicación. Sin embargo, la forma más habitual es la de la explicación multicausal, en la que todas las causas son «causas eficientes», o sólo lo es una de ellas. La interpretación con causas finales es considerada a veces, aunque ilegítimamente, una interpretación. Los tipos ideales de Weber estaban concebidos como instrumentos de una explicación de este tipo. El tipo ideal es un actor marioneta que no va a ser interpretado, aunque está construido *después de que ciertos textos hayan sido interpretados*. Las instituciones son entonces *explicadas por el «fines-medios» racionalidad* atribuido a la marioneta. Goffmann ya no interpreta en absoluto sus marionetas. Tal como señaló correctamente Ricoeur: la explicación textual estructuralista de Lévi-Strauss es explicativa y no interpretativa. En la mayoría de casos, la ciencia social combina, cuando menos, dos tipos diferentes de explicación e interpretación.

La explicación es el cerebro de la ciencia social; la interpretación es el alma. Encontrar el equilibrio adecuado entre explicación e interpretación es una cuestión de *frónesis*, del mismo modo que lo es encontrar la proporción correcta entre el

«núcleo» y el «anillo» o encontrar la relación del *tipo* de interpretación adecuado al subgénero, al tema sometido a estudio. El equilibrio adecuado debe alcanzarse de nuevo cada vez y en cada ocasión; no existe ninguna forma universal, ni metamétodo ni ninguna pauta que pueda aplicarse.

Ya he remarcado tres veces la movilización de la *frónesis*, el papel que juega el juicio prudencial en las ciencias sociales. Sin embargo, el juicio prudencial por sí solo no garantiza la distinción. Para poder lograr esta última se requiere también *imaginación*. La imaginación sin un buen juicio da unos resultados diletantes, mientras que el buen juicio sin imaginación da un resultado completamente profesional, pero no añade prácticamente nada importante al autoconocimiento de la sociedad. Michael Polanyi señaló que en toda interpretación hay siempre algo nuevo. Esto es correcto, pero lo nuevo puede ser de poca importancia. Y, sin embargo, no siempre hay algo nuevo en la explicación. En una *escuela de pensamiento*, las interpretaciones pueden variar al igual que pueden variar los temas consignados, pero el marco general sigue siendo el mismo. La imaginación creativa abre nuevos horizontes teóricos al inventar nuevos marcos explicativos, al recomponer teorías previas y tradiciones culturales, y al interpretar hechos desde una nueva perspectiva, desde un nuevo, o al menos extensamente reinterpretado, paradigma. A partir de un horizonte nuevo, los textos se leen bajo una luz nueva y son extensamente reinterpretados. Desde esta nueva perspectiva, se abren a la lectura nuevas dimensiones del texto, mientras que otras se cierran o simplemente se olvidan. Es llegado este punto cuando se hace evidente por qué toda interpretación comporta también interpretación errónea.

Se puede afirmar con Lukács que ciertos textos son *intensivamente infinitos*. Con respecto a la infinitud intensiva, un texto puede ser releído infinito número de veces, de tal modo que cada nueva lectura será distinta de las previas *sin* la introducción de marco explicativo de *tipo alguno*. Las obras representativas del arte o la filosofía pueden ser justamente definidas como «infinitudes intensivas». Como regla general, las ciencias sociales no leen textos de infinitud intensiva, aunque esto tampoco está excluido. Otros tipos de textos no constituyen en sí mismos un mundo, y es debido precisamente a ello por lo que no son intensivamente infinitos, pero es también por ello por lo que su adecuada lectura requiere un marco explicativo o una perspectiva. Leído desde una u otra perspectiva teórica, el texto se verá iluminado desde esos diferentes aspectos. La iluminación que procede de una perspectiva concreta se desvanecerá cuando se explore el texto desde otra perspectiva. La brujería de Zande, tal como la describió Levy-Bruhl, ha sido desde entonces interpretada y reinterpretada varias veces. Este fenómeno sirvió casi de terreno de pruebas para varias teorías distintas, estando de acuerdo todas ellas sobre lo que los Zande hacen y qué tipo de creencias atribuyen a lo que están haciendo (éste es el núcleo del argumento), aunque cada una de las teorías explicaba esas prácticas en términos distintos de los de las demás. Es por esto por lo que cada teoría pone énfasis en un único aspecto de esas prácticas y creencias, y es por esto por lo que cada teoría saca conclusiones distintas del análisis. Por mi parte, considero *igualmente plausibles*, es decir, verdaderas, algunas de las interpretaciones e igualmente objetivas. Para mí, son justas, buenas y objetivas interpretaciones de las mismas prácticas y creencias desde la perspectiva de una u otra teoría. Las teorías (y las interpretaciones) son *alternativas* en carácter, esto es, pueden contener afirmaciones o interpretaciones en conflicto y hasta irreconciliables. Entonces, cada interpretación comporta por fuerza interpretación errónea. Este sencillo ejemplo sirve para alternativas similares en todas las ciencias

sociales y en casos más complejos. Sin embargo, dado que la interpretación se ha convertido en «pluralística» debido a los distintos marcos teórico-explicativos, no puedo hacer otra cosa que reafirmarme en mi posición e hipótesis inicial: *en la ciencia social, cada comprensión comporta malentendidos*. Sin embargo, hay que tener presente que los criterios de comprensión en las ciencias sociales no son idénticos a los de la filosofía. Las ciencias sociales están abiertas a la falsificación, mientras que las filosofías no lo están. En consecuencia, a pesar de la propensión no cumulativa de las ciencias sociales, ciertas interpretaciones o teorías del género pueden desecharse *para siempre*, toda vez que sus afirmaciones fundamentales han sido falsificadas, incluso si cumplían con el criterio de «objetividad».

## 5. CONSENSO, TEORÍAS, VALORES

Zygmunt Baumann, basándose fuertemente en la teoría del consenso de Habermas, ha hecho la interesante afirmación de que la verdad en sociología consiste en un *acuerdo* entre el investigador y el objeto de su investigación (los miembros participantes). Dado que yo he hecho la sugerencia teórica de que las ciencias sociales tienen como objetivo el conocimiento verdadero y no la Verdad, voy a discutir la afirmación de Baumann, pero sustituiré el término «conocimiento verdadero» por el concepto de «verdad».

Como ya se ha mencionado, el lenguaje de la investigación y el de la presentación debe ser por completo traducible al lenguaje de los miembros participantes de la institución a estudiar y viceversa, porque sin el cumplimiento de este criterio, la comunicación como comprensión mutua no es posible. La condición de un posible consenso no es todavía un consenso. Además, en este contexto, consenso es un término excesivamente vago: debemos preguntarnos, «consenso ¿*en qué?*». Se puede estar de acuerdo con el científico social en que «esto es» lo que se está realmente haciendo, realmente diciendo, o realmente creyendo, y no estar de acuerdo en lo que se refiere al mérito, el significado, etc., de todas esas cuestiones (con el científico social o entre sí) si el científico social atribuye un significado a esas acciones y creencias distinto del propio, si el científico social las interpreta en un contexto distinto, o si el científico social no comparte la posición de valor de la que surgen esas acciones y creencias. A veces, los ejemplos más extremos ilustran los casos menos extremos: ¿puede un estudio sociológico de un grupo racista considerarse sólo cierto si el investigador y los investigados llegan a un completo consenso? Si la respuesta es afirmativa, sólo personas racistas de la misma «raza» puede proporcionarnos un verdadero estudio sociológico del grupo, y por razones de principio. Puede, desde luego, resaltarse la posible «fusión de horizontes» y presuponer que, como fusión, es mutua. Sin embargo, no todos los grupos están preparados para tal fusión: pueden rechazar con obstinación ciertos valores de otra cultura, y también nosotros podemos negarnos obstinadamente a prescindir de los nuestros. El científico social puede aceptar la *norma* de la situación ideal para hablar, y por su parte llevar la conversación como si la norma fuera constitutiva. Porque dado que el objeto a estudio es la esfera del espíritu objetivo, en la que la norma de la situación ideal para hablar es contrafactual, la ciencia social debe renunciar a la búsqueda del conocimiento verdadero, siempre y cuando la norma antes mencionada sea contrafactual o aceptar la limitación de su pretensión de consenso. Sin duda alguna, las teorías e interpretaciones pueden volverse plausibles incluso si los miembros participantes de un acontecimiento, institución, acción o movimiento social, manifiestan su rechazo, desacuerdo y hasta hostilidad con respecto a nuestra comprensión. Todo esto no lo afirmamos con el propósito de

rechazar abiertamente la idea de consenso entre el investigador o investigadores y los miembros participantes del acontecimiento o institución sometida a estudio. De hecho, sugeriría más bien que lo aceptamos como idea regulativa verdadera en la investigación social, pero sólo si se da otra condición: que el consenso pueda alcanzarse si ambos grupos comparten ciertos valores; en concreto, el valor de la libertad, o una interpretación. Este criterio no es arbitrario. Las ciencias sociales han nacido de la modernidad, que ha universalizado el valor de la libertad. Además, la independencia relativa de la esfera de las ciencias sociales es ya en sí misma una interpretación del valor de libertad. Uno, como científico social, no puede llegar a la completa fusión de horizontes con culturas cuyos valores están ausentes, a menos que sean irrelevantes para la cuestión sometida a estudio (por ejemplo, las prácticas culturales).

Llegado este punto, debería preguntarme a mí misma por qué no he esquivado simplemente algunos hechos desagradables para evitar resultados desagradables. Supongamos por un momento que sólo un racista (de la misma raza) puede entender a los grupos racistas, y que ésta es la condición para alcanzar un completo consenso. Depende, por supuesto, de nuestra comprensión de «comprender» si aceptamos esta conclusión. Sin embargo, está claro que si estuviéramos de acuerdo con la noción concreta de comprensión que requiere el *ponerse* de acuerdo en temas que presuponen la fusión de las distintas visiones del mundo, entonces casi todas las ramas de la ciencia social (y primero y por encima de todo, la antropología) estarían descalificadas como medio para alcanzar la comprensión.

Aún queda un argumento. Todos nuestros problemas han sido suscitados por la asunción de que los científicos sociales investigan desde el punto de vista de ciertos valores, así dice el argumento. El valor-libertad total va con indiferencia hacia los valores bajo investigación. Entonces, si tuviéramos que estar de acuerdo con el valor-libertad total, la carencia de valores compartidos no crearía obstáculos para alcanzar el consenso en hechos y significados. Pero incluso si el valor-libertad total fuese posible, y no lo es, un enfoque como éste agravaría nuestro problema en vez de simplificarlo, y mucho menos solucionarlo o eliminarlo. Si los miembros del grupo objetivo están guiados por valores, y exigen esos valores, y el investigador se encuentra a una distancia libre de valores, entonces la comunicación y la comprensión mutua (no el consenso) está incluso fuera de todo alcance. Apel señaló acertadamente que sin compromiso normativo no puede comprenderse siquiera una acción orientada racionalmente.

Resumiendo, si hay ciertos valores compartidos, si la comunicación se hace posible mediante la traducción y la disponibilidad mutua para tal comprensión, puede darse entonces un consenso justo entre el investigador o investigadores y los miembros participantes sometidos a estudio. El consenso no es el criterio del verdadero conocimiento, pero si se cumplen ciertas condiciones, el consenso estará basado en, y resultará del, conocimiento verdadero.

Llegado este punto, quiero regresar brevemente a la tesis de Baumann, donde tal acuerdo era definido como verdad. He protestado en contra de esta formulación, pero ahora diría que puede ser *Verdad*. El conocimiento verdadero es objetivo, aunque relativo. La verdad es *también* subjetiva, aunque absoluta. Si un tipo concreto de conocimiento que nos da la ciencia social *hace impacto sobre la auténtica existencia* de una persona o grupo; si esta persona o grupo reconoce algo en este «conocimiento verdadero», el cual tiene una fuerza esencial en sus vidas, proyectos, esperanzas, temores, prácticas cotidianas, gustos, etc.; si el trabajo de la ciencia social abre nuevos horizontes, nuevas expectativas; si ilumina

profundidades hasta el momento desconocidas, inexploradas y oscuras; si hace que las personas perciban algo que no habían percibido hasta entonces; si las ensalza o las humilla; si cambia sus vidas, entonces y sólo entonces revelará *Verdad* para ellas (y seguirá siendo conocimiento verdadero, no *verdad*, para otras). Sin embargo, la fusión de la experiencia existencial de personas (o grupos de personas) por un lado; y, por otro, la del conocimiento verdadero alcanzado mediante la obra de las ciencias sociales, no pueden ser denominadas «consenso». Un término más apropiado sería «revelación» (incluso «revelación mutua»). Pero en las ciencias sociales no se busca la revelación.

Ya hemos discutido la posibilidad de consenso entre el investigador y el investigado. Pero, ¿y el consenso entre los científicos sociales? ¿Es posible tal consenso? ¿Es deseable?

Por lo general, los científicos sociales afirman haber leído de manera correcta los textos importantes, haber interrogado a los testigos a conciencia; normalmente afirman haber emitido un juicio apropiado y objetivo, de haber ordenado correctamente los hechos interpretados y los «significados como cuasi-hechos». Y dicen que su explicación del acontecimiento, la estructura o la acción sometida a estudio, es correcta. Su pretensión de «conocimiento verdadero» se basa en todos esos factores. Sin embargo, raramente ocurre que los científicos sociales, tanto si están comprometidos con la explicación nomotética o la pura interpretación, exijan que *todo* el mundo esté de acuerdo con *todo* lo que han apuntado. Muy a menudo, una actitud como ésta indica delirios de grandeza y no una auténtica exigencia científica. Esto es así al menos por dos, y a veces tres, razones. La primera de ellas es obvia. Los propios científicos sociales, incluidos los más innovadores, distinguen entre los aspectos primario y secundario de sus recomendaciones. El acuerdo en el primero es el consenso que buscan, mientras que los aspectos secundarios quedan abiertos a modificaciones. Segunda, cuanto menos relativista sea un científico social, más cree esa persona en el *progreso* de las ciencias. Debido precisamente a esta creencia, esta persona espera que al menos algunos de sus resultados sean adicionalmente elaborados, mejorados o perfeccionados en el futuro. En cambio, cuanto más relativista sea un científico social, menos enérgica es su afirmación de haber proporcionado la única explicación o interpretación plausible (verdadera). Finalmente, los científicos sociales pueden ser *perspectivistas*, siendo o no siendo relativistas. Marx, por ejemplo, era un perspectivista en tanto que atribuía la elaboración de *la verdadera teoría* a la posición de clase del proletariado, aunque no era un relativista. Si hay que adoptar, sin embargo, una posición especial para elaborar una correcta visión teórica, es obvio que no puede alcanzarse un consenso general, porque posiblemente los científicos con una perspectiva «burguesa» no podrían estar de acuerdo con la exactitud de la explicación de la sociedad capitalista desde una perspectiva proletaria.

Además, la producción de las ciencias sociales abarca *textos* que pueden leerse e interpretarse de maneras *diferentes* y a veces totalmente *divergentes*. Cuanto más importante sea el texto, más decisivas son las inconsistencias desintencionadas en la teoría para su consiguiente interpretación. Según esto, incluso si cien científicos sociales estuvieran de acuerdo en que la teoría X es verdadera, prácticamente cada uno de ellos abordaría la teoría de un modo diferente, subrayando unos aspectos más que otros, poniéndola en distintos contextos, contemplándola desde perspectivas diversas, rechazando algunos de sus puntos por insignificantes, etc. El pluralismo en la interpretación puede producir un alud de «neoprefijos»: en la actualidad tenemos neo-marxistas, neo-ricardianos, neo-weberianos, neo-

durkheimianos, y a veces una mezcla de todos ellos. Por tanto, incluso aunque haya consenso respecto a *que* «la teoría X es verdadera y correcta», no hay ningún tipo de consenso en *qué* hay en ella que la haga cierta y verdadera, ni tampoco hay consenso en *qué* es esencialmente esa teoría, ni *qué* significa realmente. Podría replicarse a esto que a pesar de este pluralismo evidente hay un *Schleiermacher* residual en todos los interpretantes, en tanto que todos ellos acarician la creencia de que, finalmente, después de agotarse todas las posibilidades interpretativas, llegaremos a la interpretación verdadera y auténtica; en otras palabras, ortodoxa, en cuyo momento se cerrará la investigación. Hirsch ha hecho la interesante observación de que la utilización perspectivista de semejantes términos: punto de vista, actitud y criterio, fueron recogidos por primera vez en el diccionario de Oxford a mediados del siglo XIX. Ése fue también el despeque final de las ciencias sociales. Pero ha sido necesario que pasara un siglo, un siglo que ha presenciado el nacimiento de la sociología del conocimiento y las conquistas en el campo de la astrología, para exorcizar ese *Shleiermaker* de las mentes de los interpretantes. Parece que en la actualidad sólo hay un consenso: el consenso de que no existe consenso en las ciencias sociales. Resulta innecesario enumerar todos los hechos (interpretados) en que se basa este «consenso del no consenso». Van desde diferencias de culturas, de perspectivas de grupo, o biografías; las posibilidades infinitas de ordenar «significados como cuasi-hechos» interpretados en teorías; las idiosincrasias de paradigmas concretos; y el hecho del tema a estudiar puede no ser el mismo, la identidad de la identidad y no identidad. Sin perseguir formulaciones paradójicas, podríamos añadir que no hay ni siquiera consenso en la imposibilidad de consenso en las ciencias sociales, porque la frase «falta de consenso» es una noción tan vaga como el término «consenso». Una falta de qué tipo de consenso, una falta de consenso *en qué*, son cuestiones que siguen abiertas.

Estar de acuerdo con la tesis de que no hay consenso alguno en la teoría social, y de que cualquier intento de consenso es inútil y finalmente sería considerado imposible, no es más que una demanda: la demanda de un relativismo total. Se ha señalado a veces que el relativismo total es autocontradictorio. Vale la pena citar la frase de Hirsch: «Una vez, un teórico que negaba la posibilidad de la interpretación correcta me dijo que yo había interpretado sus obras incorrectamente.» Esta anécdota es mucho más profunda de lo que parece. Uno no puede participar en el juego de lenguaje de la ciencia social y, al mismo tiempo, estar de acuerdo con el relativismo total. Ya que este género excluye la ficción porque tiene un referente o unos referentes externos al texto (por ejemplo, otro texto), debe avanzar *como si* fuera posible alcanzar el conocimiento verdadero. Aquí nos encontramos enfrentados con un caso en el que el *significado subjetivo y el significado objetivo no coinciden*. Subjetivamente, el autor puede ser un relativista total, pero sus escritos no pueden tener un carácter totalmente relativista, ya que trabaja en el marco de la ciencia social y no escribe ficción. Si uno tiene referentes fuera del texto, otros se volverán hacia el mismo referente y no (o no sólo) valorarán ese texto en términos de belleza, perfección, ingenio, elegancia, sino, ¡qué lástima!, en términos de correcto o incorrecto, verdadero o falso, más o menos verdadero («hay algo de verdadero en él» o «es pura fantasía»), etcétera. Mientras que el texto del relativismo total sea un texto de ciencia social, tiene el mismo *derecho* que los demás textos a una interpretación correcta.

Si nos imaginamos un científico social que está en el género de la ciencia social, que no está de acuerdo con el relativismo total sino con el perspectivismo, y que cree que la mayoría de argumentos relativistas son relevantes, nos encontramos

con una posición que puede ser definida como relativismo restringido (o limitado). El relativismo restringido (o limitado) ocasiona el rechazo de las ideas (normas) de la ciencia social, incluidas las de verosimilitud y la búsqueda de la objetividad. Ello no significa que ninguna de las explicaciones o interpretaciones sea verdadera; tampoco significa que todas ellas lo sean. Nos advierte de que puede haber más de una buena teoría sobre el mismo fenómeno social, que a veces muchas teorías pueden ser verdad, y de la misma manera. Pero de esta posición de relativismo restringido no se deriva que «todo vale»: muchas cosas valen, pero no todas. Permítanme referirme a la parte cuerda de esta discusión: cada interpretación conlleva malinterpretación; cada comprensión, comprensión errónea. Pero no toda malinterpretación es una interpretación (del referente), y no toda comprensión errónea es comprensión.

Entonces, ¿qué tipo de consejo podemos exigir? Un científico social, en tanto que sigue el juego de acuerdo a las reglas, las normas del género, tiene el *derecho* al consenso procesal-formal. Su colega, otro científico social, puede estar de acuerdo, afirma, en que buscado el conocimiento ha hecho el esfuerzo necesario para vivir según la norma de la objetividad. Este reconocimiento es un derecho obvio de todos los que han cumplido con una obligación (de tomar parte en el juego conforme a las reglas). Por otro lado, el científico social no tiene derecho a un *consenso substantivo*. Y, sin embargo, ese consenso substantivo (acuerdo sobre lo *que* ha sostenido ese científico social concreto) es exigido con bastante frecuencia. El derecho a un consenso substantivo es por tanto la exigencia de un «derecho imperfecto». Los derechos perfectos van con las obligaciones, los derechos imperfectos con los logros. (Un ejemplo de ello es el derecho a las condiciones previas para desarrollar nuestro talento personal.) La exigencia de un consenso substantivo (basado en el derecho imperfecto) se cumple si otros están de acuerdo en que la teoría y la interpretación es una de las teorías buenas, correctas y plausibles entre otras muchas, aunque esas otras personas no tienen por qué ser siempre científicos sociales. El reconocimiento de la exigencia del consenso substantivo puede ser también un ejemplo, aunque las «otras» personas que estén de acuerdo critiquen la teoría o la interpretación después de haberla aceptado como fundamentalmente cierta.

La exigencia de un consenso formal puede criticarse; puede también rechazarse por considerarlo un juego sucio. Esta última acción ocurre normalmente mediante el uso del dispositivo «desenmascarador»: la teoría se revela como la expresión abierta o encubierta de un interés particularista, el ansia de poder o un deseo inconsciente. Sin embargo, el proceso «desenmascarador», por el hecho de poder ser iluminador, no prueba, sin embargo, que la cuestión sea «juego sucio», ni tampoco justifica en sí mismo la retención del consenso procesal-formal. Marx «desenmascaró» la teoría de Ricardo y la consideró concebida desde la burguesía, pero se apresuró a decir que de todas formas era una teoría científica. La acción de «desenmascarar» tiene legítimamente como resultado la retención del consenso formal si, y sólo si, puede probarse que el juicio previo del autor se ha convertido en prejuicio, que la búsqueda de la objetividad nunca fue auténtica ya que el autor seleccionó sólo esos testigos cuyos testimonios encajaban en su propósito preconcebido, que había rechazado testimonios bien conocidos y fiables, y que el autor procedió de una forma *acentuadamente retórica*. Fue de este modo que Vidal-Naquet debatió la retención del consenso formal (e incluso un mínimo de reconocimiento del proceder) de los escritos de Faurisson. Si la exigencia de un consenso *formal* es rechazada, también se exige simultáneamente *un consenso general para el rechazador* (todo el que obra justamente debe rechazar el juego



sucio). Desenmascarar puede denotar también el proceso de rechazar exigencias *sólo del consenso substantivo*. Pero aquí no se puede exigir un consenso general para el rechazador, porque hay que aceptar que la teoría será considerada verdadera por aquellos que comparten la perspectiva del teórico, sus intereses, sus impulsos inconscientes u otras motivaciones típicas. Sin embargo, la exigencia del consenso substantivo puede criticarse desde otros puntos, todos ellos finalmente reducidos al tema de la «falta de logros» (grado insuficiente de *frónesis*, observación poco atenta o poco precisa, imaginación defectuosa, etcétera).

El tercer modo de eliminar teorías de entre las «verdaderas» es también relativo. Aunque las ciencias sociales no son acumulativas en el sentido de resolver problemas, en el marco de esas ciencias podemos encontrar conocimiento cumulativo. Pueden descubrirse documentos que antes no se conocían, puede reunirse información adicional, incluso pueden ocurrir ciertos acontecimientos que vuelvan obsoletos aspectos concretos de una obra de ciencia social sin volver obsoleta la teoría en su totalidad. De este modo, pueden *falsificarse* ciertos principios de una teoría, aunque también ocurre que nos limitemos a tomar una teoría «vieja» como inspiración y añadir que ésta u otra afirmación ya no tiene validez. De una obra concreta de ciencia social puede legítimamente decirse que es «excelente, verdaderamente innovadora, pero aquí el autor se ha equivocado», o «en este punto el autor está en lo cierto pero en éste se ha equivocado»: de hecho, casi todos los libros recién publicados están escritos en esa línea. Así pues, sin demasiada reflexión aceptamos que hay distintas teorías sobre el mismo tema, problema o acción que son igualmente ciertos, al igual que aceptamos que existe un racimo de teorías sobre el mismo tema consideradas como básicamente verdaderas para algunos, mientras que para otros sólo «contienen ciertos elementos verdaderos (por ejemplo, muchas teorías izquierdistas están de acuerdo en que la crítica conservadora de los Estados opulentos contiene ciertos elementos verdaderos).

El consenso formal es el consenso de una comunidad científica ampliamente definida. La entrada en esta comunidad es gratuita, pero la comunidad tiene el derecho de determinar las condiciones, tanto de conocimiento como de no reconocimiento. Una persona puede exigir el consenso formal completo (puede sostener que ha evitado el juego sucio). Sin embargo, el consenso substantivo no está establecido en la comunidad científica sino, en última instancia, en cualquiera que intente dilucidar, por cualquier motivo, cuestiones sociales y políticas, ya sea para traducir teoría en acción, para iluminar las condiciones de su vida personal o por pura curiosidad. El consenso se alcanza si todo el que está familiarizado con las proposiciones de la teoría y con ciertas críticas puede decir: «hay verdad en ello», «hay elementos verdaderos en ello», etcétera. Para mí éste puede considerarse *el* consenso ideal en las ciencias sociales. Si sólo los no profesionales hallan la verdad en una teoría mientras que los científicos sociales no la hallan en absoluto, o la inversa, si sólo los científicos sociales encuentran el «aspecto verdadero» mientras que los ciudadanos interesados y comprometidos no lo encuentran, esta teoría no es cierta y ya se puede tirar a la basura. No se puede perseguir un consenso mayor, más profundo o más completo, pero sólo puede ser impuesto a alguien en un universo social culturalmente pluralístico.

## 6. ¿ES TODAVÍA POSIBLE LA CIENCIA SOCIAL?

Este ejercicio sobre hermenéutica de la ciencia social tenía como introducción un fragmento de una teoría general de la historia, o, para decirlo con un término erróneo, una metanarrativa fragmentada. He presentado la idea de que la ciencia social moderna, tanto si es nomotética como hermenéutica, intenta, o mejor dicho, hace *el* intento de trascender las posibilidades y las limitaciones de la conciencia histórica moderna. Los hombres y mujeres modernos que han abandonado la certeza de una Verdad perenne no han abandonado la búsqueda de la certeza. La búsqueda de conocimiento como ciencia social era proporcionar esta certeza. Como se ha mencionado al principio, la ciencia social como nuevo juego de lenguaje se ha comprometido a proporcionarnos autocomprensión, autoconocimiento y, por tanto, autoconfianza. Puesto que la conciencia histórica moderna ocasiona la percepción de que el autoconocimiento completo no puede venir de fuera, la ciencia social sostiene que ha encontrado puntos arquimédicos externos a nuestro mundo: por un lado, las leyes generales; y, por otro, la consideración de lo «ajeno». Para evitar malentendidos hago hincapié en que no *explico* el nacimiento de las ciencias sociales por la «voluntad de certeza». Mi intención ha sido la de señalar lo que *significan* las ciencias sociales para el hombre y la mujer modernos. La ciencia no se hubiera convertido en la visión de la modernidad si las personas no hubieran invertido su búsqueda de certeza en todo lo que fuera «científico». Incluso ahora, en una etapa de relativismo abrumador, el término científico, para el utilizador ordinario del lenguaje, significa tener la certeza, estar más allá de cualquier duda, ser verdadero.

¿Han cumplido las ciencias sociales sus promesas? ¿Han dado luz a los bienes, o lo que es lo mismo, han dado luz a bien alguno? ¿No es este hijo bastardo de la filosofía, la ciencia y la ideología (ya que en este caso su origen no se limita a dos progenitores) un *malentendido* tal como se nos aparece?

Hace casi aproximadamente medio siglo Freud caracterizó la religión como una «ilusión», un cumplimiento de deseos, aunque atribuyó a esta ilusión lo que él denominaba la «Verdad histórica». Al hacerlo suscitó la cuestión retórica de si la ciencia llegaría a considerarse como otra ilusión o satisfacción de deseos, un medio que transmitía otro, una moderna «Verdad histórica». Esta cuestión era retórica porque Freud la respondió inmediatamente de un modo negativo. La ciencia puede equivocarse, pero no es una ilusión porque presenta *fundamentos* en los que apoyar sus afirmaciones. No hay ningún tribunal de apelación más alto que el tribunal de la razón, y es precisamente este tribunal de apelación el que reconoce a la ciencia. El total relativismo cultural responde a la pregunta (retórica) de Freud de un modo afirmativo. Las ciencias, y entre ellas las ciencias sociales, se han inventado y escrito como mitos de la modernidad, y no tienen ninguna exigencia especial respecto a ningún otro mito. El relativismo cultural limitado, sin embargo, no puede seguir los pasos de ninguna de las dos respuestas.

Hasta cierto punto, *todos* los productos culturales son cumplidores de deseos, aunque esto no determine el carácter de tales productos. Su significado, su contenido de verdad, no depende de que satisfagan deseos. No he negado, sino al contrario, he apuntado que la ciencia social moderna también sirve como «satisfactora de deseos». Además, estaría totalmente de acuerdo con la afirmación de Freud acerca de que la religión también lo es. Sin embargo, de esto no se deriva que las religiones o las ciencias (incluidas las ciencias sociales) sean ilusiones o engaños. Tampoco se deriva que sean igual o que sus pretensiones sean similares o igualmente redimibles.

Tal como se ha señalado, la modernidad es concomitante con la diferenciación de las esferas culturales. La prohibición de que una esfera no debe inmiscuirse en otra esfera también tiene un origen moderno. Los productos culturales de cada esfera satisfacen necesidades que otras esferas no satisfacen, o no satisfacen hasta el mismo grado o del mismo modo, y viceversa. Las ciencias sociales satisfacen ciertas necesidades mediante la observación de sus normas y reglas intrínsecas, las que hasta ahora he apuntado. Hablando de un modo más general, todas esas normas y reglas intrínsecas pertenecen al modo discursivo del *racionalismo*. Quiero aclarar que no identifico racionalidad con racionalismo, ni tampoco identifico racionalismo con el término «científico». En mi opinión, la *racionalidad* hace referencia a la calidad de la *acción*, y puede definirse como la *capacidad* de observar las normas y las reglas en general. Las personas pueden actuar tan racionalmente en culturas no racionalistas como en las que lo son. El *racionalismo* está relacionado con el modo discursivo, y puede manifestarse tanto en la acción como en los criterios o las ciencias. Las religiones son criterios no racionalistas (lo que no significa que sean irracionales), mientras que las ciencias sociales tienen un carácter racionalista. Los juegos de lenguaje racionalistas y no racionalistas son *de tipo distinto*. Insistir, como hacen los relativistas culturales, que ambos son igualmente verdaderos o falsos (y que ninguno de ellos es más verdadero que el otro) es absurdo porque «verdadero» o «falso», «verdad» o «falsedad», significan una cosa en un juego de lenguaje y otra cosa diferente en otro juego de lenguaje. Es por ello que las ciencias sociales no pueden definirse como otro tipo de «mito». Además, las propias necesidades satisfechas por las ciencias existen en todas partes (en todas las culturas), y nunca se satisfacen mediante los mitos. Los miembros de una tribu de Nueva Guinea que creen que el ñame debe ser plantado por los componentes del sexo masculino que hayan matado al menos un enemigo, no se olvidarán de limpiar la zona apropiada y elegir la estación correcta para plantar ese ñame: el «aspecto mito» y el «aspecto protocientífico» de la misma actividad ha sido claramente desdeñado por esas gentes.

El relativismo cultural absoluto es una concepción errónea aunque sus oponentes no sean capaces de distinguir a veces entre racionalidad y racionalismo, por un lado; y racionalismo y ciencias, por otro. Esto y no el comentario siguiente representa mi principal objeción a esa corriente de pensamiento. También el relativismo absoluto es un cierto tipo de satisfactor de deseos: el deseo en cuestión es un deseo de muerte. Los productos de la cultura occidental se vuelven contra sus propias tradiciones y desarrollan tendencias suicidas. Los relativistas culturales absolutos desean deshacer esta moderna diferenciación occidental de las esferas culturales. Y puesto que esta diferenciación incluye el nacimiento en nuestras formas de vida de un modo discursivo llamado racionalismo, tanto en la política como en las ciencias, el deseo de muerte se vuelve contra el autor del discurso racional, es decir, contra el *individuo* que piensa con su propia mente. El final del sujeto, el final de la personalidad y otras expresiones similares, no son más que manifestaciones de este deseo de muerte.

Este deseo de muerte indica de algún modo la disposición de ánimo y la conciencia de nuestra Era Moderna: indica las necesidades que se ven cubiertas y satisfechas por la autoaversión y la autohumillación. Una necesidad de ese tipo está relacionada con el tema que estamos discutiendo, y está enraizada en la *insatisfacción* con el hecho de que la ciencia se ha convertido en *la visión del mundo dominante de la modernidad*. Una cosa es que las ciencias, incluidas las ciencias sociales que son el centro de nuestro interés presente, hayan establecido su propia

esfera, la cual está protegida contra las intromisiones de las esferas ajenas. Otra cosa es que las normas y reglas intrínsecas de esta esfera *en realidad se inmiscuyen en las otras esferas* y progresivamente terminan absorbiéndolas. Las esferas del arte, la religión, política, incluso las de la economía y la vida cotidiana, deben defenderse en contra de la ofensiva de la *ciencia como ideología*, para utilizar un término correcto de Habermas. La ciencia como ideología, la ciencia como visión del mundo dominante, no es equivalente con las ciencias como formas de un tipo concreto de discurso. Es precisamente el imperialismo de la llamada visión científica del mundo lo que transforma la ciencia en algo que no lo es, en un mito. Y mientras la ciencia sufre esta transformación, se convierte en un tipo de mito carente de piedad, diversión, milagro y magia, un tipo de mito muy inferior. Y encima de todo ello, este tipo inferior de mito sirve para legitimar formas concretas de opresión social y política. Es este tipo concreto de mito inferior el que anuncia con la voz de la autoridad absoluta que las personas no pueden decidir sus propios asuntos porque carecen de experiencia, porque no saben siquiera lo que necesitan y desean, porque no poseen la parafernalia de las técnicas de investigación y los métodos: resumiendo, unos *secretos* a los que sólo tienen acceso los sacerdotes de la ciencia. Paradójicamente, el mejor remedio contra la autocomplacencia del dominio científico es el discurso racionalista por excelencia de nuestra tradición. Sin más discusión, uno puede poner en duda las autoridades, los prejuicios dados por sentados, la autocomplacencia, la autocorrección y el deseo de dominio de las ciencias sociales. El discurso racionalista puede también limitar la autoridad de un discurso tal en términos más generales. Estoy convencida de que el racionalismo no tiene que pretender la ampliación de su autoridad más allá de la filosofía, las ciencias y los temas relacionados con la justicia.

Antes de volver a la cuestión inicial de si las ciencias sociales han cumplido o no sus promesas, si han dado a luz a los bienes o a algún bien, permitanme resumir brevemente los resultados de la digresión anterior. La ciencia social no es una ilusión, aunque es un cumplidor de deseos, ya que de ella ha surgido el deseo de muerte. A esto sólo añadiré que este júbilo sadomasoquista en destruir las bases de la tradición occidental se manifiesta a sí mismo en un plano total, cuyos otros aspectos no podemos estudiar aquí.

La ciencia social ha prometido certeza y autoconocimiento como resultado de una nueva y racionalista *búsqueda del significado*. Esta promesa no se ha cumplido. Cuando había certeza, no había significado ni autoconocimiento; cuando había significado y autoconocimiento, no había certeza. La búsqueda de la certeza ha originado la ingeniería social, la mecanización de las interacciones sociales, el deseo de dominio científico, es decir, el deseo científico de poder: en otras palabras, una pérdida progresiva de significado. La búsqueda de significado y autoconocimiento que estaba cambiando con la búsqueda de certeza en las grandes narrativas de Marx, Durkheim, Freud y otros ha terminado en resignación. El «deseo de certeza» se ha dejado de lado. Lo que inicialmente se consideraba como «el apoderarse» de la necesidad, ha terminado por convertirse en la conciencia de la contingencia. Visto desde la perspectiva de esta narrativa general, el «deseo de muerte» es el *mismo deseo* que el que se suponía que iba a cubrir la ciencia en primer lugar. Expresa el sentimiento de que el deseo inicial no se ha cumplido, que la promesa no se ha guardado y que por ello la ciencia social no es más que un malentendido. Pero, ¿lo es?

El individuo contemporáneo es consciente de su contingencia, pero se siente desgraciado por ella. En la novela de Agnon, *The Bridal Canopy*, podemos todavía

rastrear la certeza, el paraíso perdido: «Porque se ha dicho que todas y cada una de las personas de Israel necesitan saber que en el Universo son únicas y que nunca ha habido otras como ellas en el Universo; porque si hubiera habido alguna como ellas en el Universo, el Universo no las hubiera necesitado, ya que cada persona es algo nuevo en el Universo y se le pide que ordene sus modelos en el Universo hasta que todos los Universos estén ordenados... y nuestro virtuoso Mesías llegue con rapidez y en nuestros días.» Sin embargo, y debido a que hoy somos conscientes de nuestra contingencia, este tono apocalíptico no nos convence. En la persona contingente que hace afirmaciones como «el final de...» hay algo de bufonesco; un profeta que rechaza o excluye cualquier certeza con su primer gesto es, por definición, un falso profeta. Con esto garantizado, una persona consciente de su contingencia puede sin embargo transformar en destino. En mi opinión, este camino está aún abierto en nuestra cultura.

En un aspecto, al menos, las ciencias sociales no han fracasado: han proporcionado autoconocimiento y nunca han cesado de proporcionar autoconocimiento de la *sociedad moderna*, de una sociedad *contingente*, de una sociedad entre muchas otras, *nuestra sociedad*. Las ciencias sociales nunca pueden proporcionar un tipo de conocimiento que sea «cierto», porque ningún autoconocimiento es cierto, y sin embargo proporcionan un tipo de conocimiento con el que podemos transformar nuestra contingencia en destino. La modernidad occidental es nuestra contingencia. En vez de destruirla, podemos transformarla en nuestro destino. Esta afirmación puede parecer extraña, aunque en realidad transmite un mensaje absolutamente simple. Un individuo ha transformado su contingencia en destino si ha llegado a tener conciencia de que ha conseguido lo *mejor* de sus prácticamente infinitas posibilidades. Una sociedad ha transformado su contingencia en destino si los miembros de esta sociedad llegan a tener conciencia de que no les gustaría vivir en otro lugar o en otra época que aquí y ahora. Y es sólo nuestra sociedad moderna la que puede convertir su contingencia en su destino porque sólo ahora hemos llegado a tener conciencia de nuestra contingencia. La esfera de la ciencia social puede proporcionar actores contemporáneos con el conocimiento verdadero y significativo, que es indispensable para que tal proyecto sea planeado y llevado a cabo. Podemos aún buscar la certeza, en la metafísica, en el arte, la religión, el vínculo humano y a veces incluso encontrarla. Pero la ciencia social no nos prometerá certeza: al contrario, nos dará libertad. No es necesario estar de acuerdo con la gran narrativa de la filosofía hegeliana de la historia para llegar a su conclusión: aquí está Rhodus, aquí saltamos.

**BIBLIOGRAFIA**

- APEL, K. O.: *Transformation der Philosophie*, I-II, Frankfurt Main, Suhrkamp-Verlag, 1976.
- BAUMANN, Z.: *Hermeneutics and Social Science*, Londres, Hutchison, 1978.
- BERNSTEIN, R. J.: *Beyond Objectivism and Relativism*, Filadelfia University of Pennsylvania Press, 1983.
- BLEICHER, J.: *The Hermeneutic Imagination*, Londres, Boston, Melbourne y Henley: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975.
- CICOUREL, A. V.: *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- COLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- DALLMAYR, F. R.: *Twilight of Subjectivity*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1981.
- DERRIDA, J.: *L'Écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967.
- DROYSEN, J. G.: *Historik*, Darmstadt, R. Rübner, 1960.
- GADAMER, H. G.: *Truth and Method*, Nueva York, Seabury Press, 1975.
- : *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1977.
- : y BOEHM, G. (editores): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt Main, Suhrkamp-Verlag, 1978.
- GIDDENS, A.: *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- HABERMAS, J.: *Knowledge and Human Interest*, Boston, Beacon Press, 1971.
- : *Teorie des kommunikativen Handelns*, I-II, Frankfurt Main, Suhrkamp-Verlag, 1981.
- HEIDEGGER, M.: *Basic Writings* (ed. por D. F. Krell), Nueva York, Harper and Row, 1977.
- : *Being and Time*, Nueva York, Harper and Row, 1962.
- HELLER, A.: *A Theory of History*, Londres, Boston, Henley, Routledge and Kegan Paul, 1982.
- HIRSCH, E. D. jr.: *The Aims at Interpretation*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1976.
- LEFORT, C.: *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, París, Gallimard, 1986.
- LUKÁCS, C.: *Heidelberger Asthetik*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1974.
- : *Heidelberger Philosophie der Kunst*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1974.
- MACINTYRE, A.: «Is Understanding Religion Compatible with Believing», en B. R. Wilson (ed.). *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1974.
- OUTHWAITH, W.: *Understanding Social Life*, Nueva York, Holmes and Meier Publ., 1976.

- POCOCK, J. G. A.: *Politics, Language and Time*, Nueva York Atheneum, 1973.
- : *The Machiavellian Moment*, Princeton-Londres, Princeton University Press.
- POLANYI, M.: *Personal Knowledge*, Nueva York, Harper Torch Books, 1958.
- RICOEUR, P.: *Hermeneutics and the Moral Sciences* (ed. por J. B. Thompson), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- RORTY, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton-Londres, Princeton University Press, 1979.
- : *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.
- TAYLOR, Ch.: *The Explanation of Behaviour*, Nueva York, Humanities Press, 1964.
- VAN WRIGHT, G. H.: *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1971.
- WINCH, P.: *The Idea of Social Science*, Londres-Nueva York, Routledge and Kegan Paul Humanities Press, 1973.
- : «The Idea of a Social Science» y «Understanding a Primitive Society», ambos en B. R. Wilson ed. *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1974.