

Implicancias ético-políticas de la investigación social

Nicolás Facundo Passarino¹

Francisco Elías Zaga²

Resumen

En este trabajo, se exponen las principales ideas críticas de Karl R. Popper y de Theodor W. Adorno a la aplicación metodológica del positivismo en las ciencias sociales. Al respecto, ambos autores, desde perspectivas diferentes, pretenden desarticular las nociones de objetividad y neutralidad valorativa, de las que el positivismo se valió para legitimar su método de investigación. Sin embargo, tanto por los hechos históricos de la magnitud de Auschwitz e Hiroshima, como, en razón del desarrollo teórico de los autores dejan en claro que ninguno de esos principios se presenta capaz de legitimar el accionar científico sin que éste se convierta en ideología. Así, el objetivo del presente artículo es recoger esta vieja disputa epistemológica para rescatar la radical importancia de incluir los aspectos más humanos del científico en la investigación, a saber, sus valoraciones éticas y políticas.

Palabras clave: Popper; Adorno; sociología; crítica; valoraciones éticas.

The ethical-political implications of social research

Abstract

Will be presented in this work the main ideas that have inspired criticism of Karl R. Popper and Theodor W. Adorno of the application of logical positivism in the social sciences. In this regard, both authors intend to disarticulate the notions of objectivity and value neutrality, which positivism uses to legitimize their research method. However, both due to historical events such as Auschwitz and Hiroshima and, as well as due to the theoretical development of both authors make it clear that neither of the above principles can legitimize scientific action without it becoming an ideology. Thus, the objective of this paper is to collect this old epistemological dispute to rescue the radical importance of including the more human aspects of the scientist in the investigation, namely: his ethical and political values....

Keywords: Popper; Adorno; sociology; critic; ethical values.

¹Universidad Nacional de Tres de Febrero. Correo electrónico: nfpassarino@gmail.com

² Universidad Católica de Santa Fe. Correo electrónico fzaga@hotmail.com

Introducción

El lema baconiano, —según el cual el saber es poder—, se manifiesta hoy, a través del avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología, cumplido a una escala totalmente impensada. La utopía de Francis Bacon (1561-1626) partió del presupuesto de que la ciencia experimental, a principios del siglo XVII, iba a otorgar, para los hombres, las herramientas necesarias a fin de valerse de la naturaleza. De tal forma, esto iba a acontecer que ella se convertiría en un medio adecuado para mejorar las condiciones de vida de los seres humanos. Desde la perspectiva baconiana, la tarea de la ciencia mantendría una estrecha relación con su impulso transformador del mundo, propio del hombre, que se reconoce como sujeto constituyente y constructor del objeto de conocimiento. Así, pues, el lema ser amo y señor de la naturaleza sería el principio fundamental de todo proceder científico, el cual comienza con la aprehensión del objeto en el proceso de conocimiento. En este sentido, se observa que, en el culto al saber profesado por la actividad científica, hay una objetivación de la naturaleza, la cual permite su dominación.

La teoría del conocimiento, desde los inicios de la Modernidad, centró su reflexión sobre la legitimación y organización de la ciencia. La epistemología, comprendida como disciplina filosófica, se ocuparía de la delimitación de los márgenes del conocimiento científico, por medio del establecimiento de un método, que legitime su validez. En el contexto del gran impulso dado al desarrollo técnico-científico, luego de la revolución industrial, fue Auguste Comte (1798-1857), quien estableció el método positivista para otorgarle unidad a la diversidad de saberes producidos por la industrialización. Dicho método, basado en la observación de los hechos, investigaba las leyes naturales invariables, que permiten explicar lo real. Por lo tanto, el acto de Ver, relacionar para prever se establece como el criterio positivista que guiará a la ciencia.

No obstante, Comte entendía que el quehacer filosófico quedaba reducido a la reflexión en torno a los problemas de la ciencia, y es desde estos presupuestos que realizó una reflexión teórica sobre la sociedad como objeto científico. Por ello, consideró a la sociología “como la única base sólida para la reorganización social que ha de acabar con el crítico estado en que las naciones civilizadas han venido viviendo por tanto tiempo” (Pareto, 1935). A partir de la observación de los hechos sociales como cosas, Comte creó la física social, que procuraba explicar las causas del desorden en la sociedad con el fin de otorgarle un nuevo ordenamiento.

Desde el punto de vista de la racionalidad positivista no era posible el establecimiento de un conocimiento científico que no cumpliera con los requisitos del método establecido para su validez, lo cual suponía que la física social debía operar bajo los caracteres metodológicos de la objetividad y de la neutralidad valorativa. En efecto, al pretender la ausencia valorativa en el

estudio de lo social, se establecían como extra-científicas las valoraciones ético-políticas.

Nuestro trabajo, procura responder a la problemática de si es posible comprender la realidad social por fuera de una reflexión ética y política. Además, si la ética y la política resultan determinantes de lo social. El objetivo del presente artículo consiste en indagar sobre este problema, que entendemos determinante para la reflexión epistemológica contemporánea.

Para hallar una respuesta cabal, se parte del debate sobre el estatuto epistemológico de la sociología, efectuado en el año 1961 en la Universidad de Tubinga entre Karl R. Popper (1902-1994) y Theodor W. Adorno (1903-1969). Se trató, de las ponencias del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, que han sido recopiladas bajo el título de *La Lógica de las ciencias sociales* (2008); y, de una serie de anotaciones de Ralf Dahrendorf (1929-2009) y un apéndice final, que muestra la relevancia de dicho debate escrito por Jürgen Habermas (1929-).

La pregunta a la cual fueron invitados a responder era, si existe la posibilidad de establecer una fundamentación científica del estudio de la sociedad. A continuación, se reconstruyen los principales argumentos esgrimidos por Karl R. Popper y Theodor W. Adorno a fin de responder a dicha pregunta. Por último, mostraremos la relevancia que tiene el debate como su recuperación, para pensar el estado actual de las ciencias, en especial respecto de la relación que sostiene con la ética y la política.

Hacia una sociología libre de ideas irracionales y totalitarias. La propuesta metodológica de Karl R. Popper

I.

Los dioses no nos revelan, desde el comienzo,
todas las cosas; pero en el transcurso del tiempo,
a través de la búsqueda los hombres hallan lo mejor.
Pero en cuanto a la verdad segura, ningún hombre la ha conocido,
ni la conocerá; ni sobre los dioses,
ni sobre todas las cosas de las que hablo.
Y aun si por azar alguien dijera
la verdad final, él mismo no lo sabría;
Pues todo es una maraña de presunciones.
Jenófanes (Popper, 1991:49).

Karl Popper, —en su exposición *La lógica de las ciencias sociales* llevada adelante en el marco del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en Tubinga en 1962—, desarrolla 27 tesis en torno de la estructura de las ciencias sociales.

Popper comparte con Kant la importancia fundamental de la pregunta por el conocimiento, ya que para él toda epistemología tiene consecuencias prácticas para la ciencia, la política y la ética. Así es como la filosofía, a partir de sus ideas, influye en estos tres campos y de esta manera sus ideas configuran al

sujeto. Es por eso que Popper, definiéndose como un liberal, teniendo como gran valor ético la libertad y como modelo político la democracia, elabora una epistemología clara y precisa, que evite darle lugar a ideas autoritarias.

El filósofo vienés establece la falsabilidad como criterio de demarcación entre la ciencia y las que denomina *pseudociencias*. Tal criterio de falsabilidad es la posibilidad de refutación mediante la aplicación del método hipotético-deductivo a las teorías propias de un determinado campo problemático. Por ello, Popper (2008) entiende como ciencia el estudio de un determinado tipo de problemas, a los cuales se puede aplicar el método científico hipotético-deductivo y así elaborar teorías como “un ensayo de explicación y, en consecuencia, un intento de solucionar un problema científico” el cual “es racionalmente criticable por sus consecuencias” (Adorno, Popper, Dahrendorf y Habermas, 2008: 30). Todas aquellas teorías a las cuales no sea posible refutarlas no deben ser tenidas en cuenta como científicas.

Así, sostiene una estructura de la ciencia unitaria la cual se caracteriza por ser teórica. Tanto las ciencias naturales como las ciencias sociales tienen como punto de partida problemas de naturaleza teórica (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 13-14).

No hay que caer en el error de creer, como lo hizo la tradición y el positivismo, que la diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales es que la primera comienza con problemas teóricos y la segunda con problemas prácticos, ya que todo problema práctico deriva en un problema teórico. La diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, según nuestro filósofo, es una diferencia gradual e histórica entre sus dominios. Así, Popper sostiene que “una especialidad científica —tal y como se la llama— no es sino un conglomerado delimitado y construido de problemas y ensayos de solución. Lo realmente existente, no obstante, son los problemas y las tradiciones científicas” (Popper, 2008: 19).

La tesis principal que Popper (2008) sostiene en su exposición es el monismo epistemológico, por el cual las ciencias naturales y las ciencias sociales poseen el mismo método científico. Este se sustenta en la elaboración de ensayos de posibles soluciones, es decir, teorías sometidas al estricto control de la crítica.

A continuación, presentaremos los rasgos de la teoría de conocimiento popperiana, en virtud de ello seguiremos los razonamientos sobre el desarrollo metodológico que Popper realiza de la ciencia y que culminan en la aplicación de esta metodología a las ciencias sociales.

II.

Popper (2008), — en *La Lógica de las ciencias sociales*—, comienza con tres tesis donde establece, de forma sintética, su posición gnoseológica, la cual resulta decisiva puesto que fundamenta su epistemología.

El objetivo de dicha teoría de conocimiento es asentar la relación que existe entre conocimiento e ignorancia, o bien entre, lo conocido y lo no conocido.

Aunque parezcan términos contradictorios, existe una profunda relación entre ambos (Popper, 1991 págs. 23-24).

Al respecto, el filósofo vienés considera que nuestro conocimiento es finito y falible, es opinión, se trata de conjeturas elaboradas por nosotros. Desde su perspectiva, conocemos muchas cosas, pero a medida que incrementamos el conocimiento, nos hacemos más conscientes de lo inabarcable que es nuestra ignorancia, la cual es ilimitada y decepcionante. Así, la ignorancia es la causa del desarrollo de nuestro conocimiento, pues posibilita el surgimiento de nuevos interrogantes sin resolver al intentar contestar una pregunta. El énfasis de Popper resulta contundente:

Toda solución de un problema plantea nuevos problemas sin resolver, y ello es tanto más así cuanto más profundo era el problema original y más audaz su solución. Cuanto más aprendamos acerca del mundo y cuando más profundo sea nuestro aprendizaje, tanto más consciente, específico y articulado será nuestro conocimiento de lo que no conocemos, nuestro conocimiento de nuestra ignorancia (Popper, 1991:53).

Es desde aquí que, en la tarea del conocimiento, frente al hecho de que lo que sabemos en comparación con lo que ignoramos es insignificante, debemos adoptar una postura modesta y cauta (Popper, 1991:13).

Frente a la pregunta por las fuentes de conocimiento humano, Popper lleva adelante una crítica tanto a las posturas que creen posible conocer la verdad ya que la misma es manifiesta, catalogadas como optimismo epistemológico, como a las posturas que sostienen la imposibilidad de conocer la verdad, el pesimismo epistemológico. El error principal de ambas posturas es que no supieron diferenciar la pregunta de las fuentes de conocimiento con la pregunta por la validez del mismo, identificándolas.

El optimismo epistemológico, el cual incluye tanto a los empiristas como los racionalistas, se sustenta en la oposición clásica entre *phýsis* y *nómos*, donde lo natural resulta ser la verdad, y lo convencional el error, ese se entiende como obra maligna intencional de poderes causantes de lo falso. A su vez, empiristas y racionalistas caen en la contradicción de sostener el mito de la verdad manifiesta y de recurrir a una autoridad, sea la razón o la observación, que reinterprete y reafirme la verdad. He aquí el error de la identificación entre la fuente de conocimiento y su justificación, en el cual han caído incluso los positivistas y fenomenólogos, pues culpan al hombre para defender la autoridad de los sentidos. Cuando como sostiene Popper “hay muchas fuentes posibles y yo quizás no conozca ni la mitad de ellas; en todo caso, los orígenes y las genealogías son poco atinentes al problema de la verdad” (Popper, 1991: 51).

Al caer en este error, no resolvieron el gran problema en torno a las fuentes de conocimiento y mucho menos el gran problema del conocimiento que “es humano -demasiado humano-, sin tener que admitir al mismo tiempo que es

mero capricho y arbitrariedad individual” (Popper, 1991:38). Popper da una respuesta al demostrar que existen toda clase de fuentes de conocimiento, no sólo la razón y la observación, pero que ninguna de ellas posee autoridad, ya que no son confiables puesto que todas pueden conducirnos al error. Entre las fuentes de conocimiento, destaca la importancia de la tradición en sí misma, ya que no conocemos desde la nada como tabula rasa, sino que para conocer es necesario modificar lo ya conocido.

Sin embargo, lo que justifica la validez del conocimiento no es la fuente del conocimiento ni la manifestación de la verdad, sino el método de la ciencia. Así, el proceso de conocimiento se basa en la eliminación del error. Aun cuando no implique la inexistencia de la verdad. Popper afirma que el error presupone la existencia de la verdad objetiva, la cual conserva como garante de la crítica y objetividad, al encontrarse más allá de toda crítica (Popper, 1991: 280).

A fin de fundamentar esta visión sobre la verdad, Popper adopta la teoría de Tarski, según la cual, la verdad objetiva establece la correspondencia entre un enunciado y un hecho. A su vez, reivindica el uso libre de dicha verdad como idea intuitiva. Tarski toma en consideración que, para hablar de correspondencia de los hechos, es necesario usar un metalenguaje en el que podamos hablar de enunciados y de los hechos a los cuales se refieren (Nicolás y Frápoli, 1974).

El concepto tarskiano de verdad es denominado por Popper teoría de la verdad objetiva y lo diferencia, especialmente, de las teorías subjetivas, las cuales consideran la verdad como una creencia cierta pero con fundamentos en las creencias de cada sujeto (Popper, 1991: 275-276). Resulta de interés destacar que antes de encontrarse con la teoría tarskiana de verdad, ya Popper evitaba la idea de la correspondencia puesto que le parecía una idea extraña (Popper, 1991: 197). Asimismo, la posición que asume respecto de la culta ignorancia, donde el conocimiento implica consciencia de ella, reconoce una larga tradición, que fue adoptada por Jenófanes, Sócrates, Erasmo de Róterdam, Nicolás de Cusa, Montaigne, Locke y Voltaire. Popper se incluye en esa estirpe y considera que “si bien diferimos bastante en las diversas pequeñeces que conocemos, en nuestra infinita ignorancia somos todos iguales” (Popper, 1991:53).

III.

La lógica de las investigaciones científicas (1934), —escrito popperiano dedicado al problema del método de las investigaciones científicas en las ciencias empíricas con especial énfasis en la física—, procura resolver la tensión entre el conocimiento y la ignorancia. Es allí donde argumenta que esta contradicción exige ser resuelta por medio de teorías (Popper, 1991:16); por ello, aborda el funcionamiento de las teorías científicas y la capacidad explicativa que poseen en vistas a reducir lo desconocido. Propone, así, ir de hechos conocidos a nuevos problemas de los cuales sabemos poco o nada, ya

que toda nueva teoría valiosa conduce a nuevos problemas (Popper, 1991: 91). En ese sentido, Popper sostiene como metodología de la ciencia el método hipotético-deductivo, donde por medio de la lógica deductiva y de los experimentos, se procura descartar las teorías que no responden a la problemática en cuestión. Esta concepción metodológica se ve corroborada por la historia de la ciencia (Popper, 2010: 472).

La ciencia, según Popper, comienza con problemas, esto es, las contradicciones entre lo conocido y lo no conocido, que ponen de manifiesto la tensión entre conocimiento e ignorancia. Frente al problema, se elabora una teoría, una conjetura, o un ensayo de explicación y solución del problema. Así, “las teorías son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos “el mundo”, para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la malla sea cada vez más fina” (Popper, 1980: 57).

Conocer, desde la perspectiva que propone Popper, consiste en aprehender la realidad mediante la elaboración de teorías, en sugerencias de soluciones posibles a los problemas. Es erróneo sostener que se comienza con la observación, ya que no hay una única respuesta a la pregunta sobre qué experimentan nuestros sentidos. Desde el propio punto de vista se elabora una teoría como solución tentativa al problema (Popper, 2010: 472).

Una vez que se ha configurado la teoría, que es el producto de la creatividad, resulta necesario contrastarla con la experiencia para probar si es posible que solucione el problema del cual se parte. No se pretende la confirmación de la teoría, ya que es fácil obtener una ratificación desde el punto de vista asumido, sino que se intenta criticarla. Es por eso que toda buena teoría científica implica una prohibición, la cual mediante la crítica se intenta refutar. Al respecto, Popper ha señalado que solo le interesa la crítica y la testación de una teoría con la esperanza de descubrir el error (Popper, 1991: 280).

Así, la observación funciona como test de nuestras teorías, la cual permite refutarla, y a la vez es generadora de nuevos problemas, ya que contradice alguna de las teorías previas. Popper enlaza la teoría junto con la observación y la lógica deductiva para constituir con todas ellas el órgano de crítica (Popper, 1991:83). El filósofo propone un esquema lógico de explicación causal compuesto por la hipótesis, y un enunciado observacional que se desprende de ella, el cual, se contrasta con la experiencia. La lógica de la deducción funciona, de modo tal que, se toma una hipótesis como el antecedente de una proposición condicional [si p entonces q] y el enunciado observacional funciona como el consecuente del condicional; se retransmite la falsedad [-q] bajo la fórmula lógica del *modus tollens* y no se afirma la verdad [q] para no incurrir en la falacia de la afirmación del consecuente. Así, se trata de falsar la hipótesis a partir de la refutación del enunciado observacional. Este esquema de explicación causal, en las reflexiones popperianas, admite el uso de una teoría con el fin de predecir un suceso, por ser éste el carácter propio de una teoría científica (Popper, 2010: 474).



La lógica deductiva, en la visión epistémica popperiana, es también una teoría de la crítica racional. La crítica consiste en someter la teoría a intentos de refutación mediante la falsación de enunciados observacionales. Precisamente, por ello, la crítica consiste en la validación momentánea de la propuesta de solución y garantiza la objetividad de la ciencia. Es decir, la objetividad científica radica en la objetividad del método crítico porque está dada por la posibilidad de la teoría de ser refutada, ni por la observación —ya que no existe para Popper la observación objetiva de un sujeto externo al conocimiento—, ni tampoco depende de la objetividad del científico —la neutralidad valorativa no existe—. Mientras más refutable sea una teoría, mejor es. Concluye, entonces, que no es posible la justificación ni muchos menos la verificación de una teoría científica, por más que esté corroborada por múltiples observaciones, pues, siempre podrá ser refutada (Popper, 1980: 39).

Esto no quiere decir que se resigne en buscar la verdad o que esta no exista. La ciencia se encuentra guiada por la búsqueda de la verdad, una verdad interesante, puesto que no se puede alcanzar (Popper, 1991:281). Aun cuando, para Popper no es posible alcanzar la verdad ni reconocerla, sí hay criterios de progreso para establecer si una teoría está más cerca de la verdad que otra. Esta idea de mayor cercanía a la verdad de una teoría en relación a otra, es lo que denomina verosimilitud. Una teoría será más verosímil que otra en relación con el contenido de cada una (Popper, 1991:281).

La idea de verosimilitud es importante para las ciencias sociales ya que trabaja con teorías que, aun sabiendo que no son verdaderas, efectúan aproximaciones a posibles soluciones de problemas específicos.

Popper (1991) afirma que la historia de la ciencia no es la de su progreso histórico positivo sino una historia de sus errores, de sus obstinaciones y de los sueños irresponsables. Por ello, sostiene que la ciencia está guiada por el criterio del progreso. Este puede ser definido como la pretensión de desarrollo del conocimiento científico por medio de la teoría. En consecuencia, la historia de las ciencias se asienta en el derrocamiento continuo de teorías científicas y su reemplazo por otras más preferibles. En esta dirección, el criterio de verosimilitud acepta como científica a “la teoría que contiene mayor cantidad de información o contenido empírico; que es lógicamente más fuerte; que tiene mayor poder explicativo y predictivo; y que, por ende, puede ser testada más severamente comparando los hechos predichos con las observaciones” (Popper, 1991: 266). Asimismo, Popper señala la existencia de un particular tipo de conocimiento al cual llama metacientífico, pues, evalúa que una nueva teoría signifique un efectivo avance respecto a las teorías ya conocidas.

En consonancia con su teoría de conocimiento, Popper argumentó que el conocimiento sobre lo real progresa con la corrección de los errores de las conjeturas; por esto, la racionalidad de la ciencia no se afianza por el desarrollo deductivo de la teoría sino mediante la elección racional de una nueva teoría. Aun así, no hay que creer que la ciencia progresa de teoría en teoría, sino que el verdadero avance se da por la profundidad de los problemas que trata

(Popper, 1985: 196). Por último, ante el primado de la teoría en la ciencia, Popper (2008) se denomina a sí mismo negativista, en contraposición a los positivistas, puesto que su metodología sustenta que lo empírico solo tiene una función correctiva.

IV.

La tecnología social fragmentaria es el nombre que Popper (1985) le otorga a la forma que adopta el método crítico en las ciencias sociales. Aun cuando descrea de la visión holística que conduzca un método que rediseñe toda la sociedad en su conjunto. Más allá de los fines que los hombres se propongan, la sociedad se modifica mediante pequeños reajustes en busca de una mejora gradual.

La estructura de nuestro medio social, sus instituciones —tanto públicas como privadas— y las tradiciones, son obra de los seres humanos, pero no implica que hayan sido diseñadas a consciencia y de forma planificada, sino que parte de ellas son productos indeseados e involuntarios de acciones inconscientes. Por lo tanto, es necesario desde las ciencias sociales explicar sobre aquello que acontece de modo imprevisible e involuntario, a fin de poder dominarlo y modificarlo.

La tarea de las ciencias sociales consiste, según Popper (2008), en comprender y explicar la vida social, la cual se constituye en gran parte por las repercusiones sociales involuntarias de las acciones humanas dentro de un marco de instituciones y tradiciones. Por el contrario, las acciones humanas desarrolladas de acuerdo a una intención, no generan problemas, sino aquellas reacciones imprevistas dentro del marco social.

Ahora bien, es necesario aclarar que ninguna acción humana puede explicarse únicamente por sus motivaciones sino que se debe referenciar la situación social en que estas se producen (Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2010:305).

La otra cuestión a aclarar en torno al funcionamiento de la explicación en las ciencias sociales es que esta se refiere a clases o tipos de acontecimientos, más que a un acontecimiento en singular; por ende, se hace necesaria la construcción de un modelo capaz de llevar adelante este tipo de explicaciones (Popper, *Popper: Escritos selectos*, 1985:384). Estos modelos teóricos son las hipótesis a contrastar, las cuales se someten a la crítica. Popper (2008), admite que son reconstrucciones muy simplificadas y esquematizadas, las cuales suelen ser falsas, pero esto no quita que posean una mayor aproximación a la verdad frente a otros modelos. Al igual que en las ciencias naturales, entonces, la objetividad en las ciencias sociales está dada por la crítica y la aplicación del método hipotético-deductivo. De allí, es que el epistemólogo vienés, lleva adelante una rigurosa crítica al naturalismo o científicismo metodológico.

El científicismo metodológico, —aseveró Popper en el Coloquio que estamos reseñamos—, “exige que las ciencias sociales aprendan por fin de las ciencias

de la naturaleza lo que es método científico” (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 16). En el método del naturalismo, propio de los positivistas, la ciencia comienza con observaciones y continúa con generalizaciones a partir de aquellas, las cuales se logran a partir de la estricta aplicación de la inducción. Si bien criticó de forma demoledora el método inductivo en *La lógica de las Investigaciones Científicas*, en lo que concierne a esta discusión, se centra en la crítica al concepto de objetividad y neutralidad valorativa propuestos por el cientificismo metodológico, y aplicados en las ciencias sociales.

Las ciencias sociales dependen de la objetividad del científico, que se traduce en neutralidad valorativa, al momento de realizar las observaciones, lo cual para Popper es algo irreal, ya que el/la, científico/a no puede apartarse de lo social y emanciparse de sus propias valoraciones como si fuera un ser que se encuentra por fuera del entramado social. Esta posición metodológica ha generado grandes problemas, en las ciencias sociales, puesto que, introduce el relativismo, sea histórico o sociológico.

Popper (2008) ejemplifica su pensamiento, mediante la relación que se estableció entre la idea de sociología y la de antropología social. Antes de la segunda guerra mundial, la sociología era el estudio teórico general de lo social y la antropología social, por su parte, consistía en la sociología aplicada a una determinada sociedad especial. Luego, debido a este enfoque del naturalismo, la antropología social pasó a convertirse en una ciencia social general y la sociología se transformó en una antropología social aplicada a la sociedad altamente industrializada de Occidente. Desde el punto de vista de Popper, no resulta negativo que se cambien los campos de especialización de las ciencias, considera, en cambio, que esta inversión es un triunfo de la antropología social, que se traduce en el éxito del cientificismo metodológico.

Respecto a la neutralidad valorativa, que sostiene el naturalismo metodológico, Popper (2008) sostuvo que es imposible excluir intereses extra-científicos de la investigación científica, sea esta natural o social, ya que los problemas tienen relevancia en relación con los problemas extra-científicos. Así, la neutralidad valorativa, —entendida como la exclusión de valores extra-científicos de la investigación, en la cual, el científico solo se dirige por valores propiamente científicos—, resulta falsa ya que “no podemos privar al científico de su partidismo sin privarle también de su humanidad” (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 27). Los científicos son seres humanos, e, igualmente, son partidarios, por lo cual, no resulta posible privar al científico de sus valoraciones sin negar su propia humanidad. Desde el punto de vista popperiano, no existe el/la científico/a libre de valores, pues, el partidismo y los valores son los que impulsan el quehacer científico y los que hacen progresar a la ciencia. Considera, asimismo, el concepto de la neutralidad valorativa como paradójico, puesto que se exige la completa ausencia de los valores propios del científico.

La objetividad de las ciencias sociales, según Popper, no está dada por el/la científico/a y su alienación valorativa, sino que se encuentra en la crítica del

método propuesto. Todo científico/a posee sus valoraciones de las cuales resulta imposible emanciparse, no solo quienes se dedican a las ciencias sociales, sino, también aquellos que trabajan en las ciencias naturales.

Los modelos, a su vez, necesitan un principio de animación, la aplicación de ciertos principios que nos permitan representar la manera en que sus elementos actúan entre sí. Popper (2008) propone que, para explicar los eventos del ámbito social, se utilice el análisis situacional y el método sea el análisis económico, en tanto resulta ser el más objetivo para las ciencias sociales. Así, la lógica situacional consiste en la creación de un modelo dentro del cual se analiza la situación en la que los hombres actúan, y se explican por aquella sus conductas. En razón de estos argumentos, Popper sustenta un individualismo metodológico, ya que, el método del análisis situacional nos lleva a reducir las acciones de lo colectivo a las acciones de los individuos.

Se podría llegar a pensar, también, que todo fenómeno social se reduce un mero fenómeno psicológico o psicologismo en la terminología popperiana. No obstante, Popper, en *La Lógica de las ciencias sociales* y en otros ensayos, se desmarca de dicho psicologismo, pues, entiende que la falla “reside en [el] prejuicio de que el individualismo metodológico [aplicado al] campo de la ciencia social supone el programa de reducir todos los fenómenos sociales y todas las uniformidades sociales a fenómenos y leyes psicológicos” (Popper, 2010:313).

El filósofo vienés admite que la psicología sea una ciencia social, ya que, para describir las conductas y la psiquis humanas utiliza categorías sociales, lo que lo lleva a concluir que la sociología posee un campo problemático y conceptual más abarcativo que la psicología, y, además, se vale de ella. Por esto, las explicaciones del entorno social —tarea fundamental de la sociología— no resultan válidas si se reducen a los términos psicológicos. Tampoco se considera a la psicología como la ciencia básica de las ciencias sociales (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 35). En este sentido, Popper defiende la estricta autonomía de la sociología con respecto a la psicología. (Popper, 2008:36)

Los modelos generados desde el análisis situacional popperiano se encuentran animados por el principio de racionalidad, también denominado principio cero o principio vacío, que es “el principio de actuar apropiadamente, según la situación” (Popper, 1985: 386). El principio de racionalidad es un postulado metodológico, que Popper introduce para dejar de lado las motivaciones e intereses de los agentes dentro del modelo, y concentrarse únicamente en el análisis de la situación. Por ello, consiste en postular que los actores involucrados actúan, de modo racional, dentro de los términos del modelo. Popper no lo considera un principio válido a priori, ni siquiera una hipótesis comprobable, sino que afirma que se trata de un principio falso.

Ahora bien, si se tiene presente que el principio de animación, como condición inicial, forma parte del modelo, se concluye que todo modelo resulta falso. Esto no quita, según Popper, la posibilidad de indagar, de manera constante, cuál

sea el modelo, que se encuentra más próximo a la verdad; y adoptarlo como una conjetura empírica, por lo tanto, se vuelve parte característica de todos los modelos sociales. Cuando se refuta un modelo, nuestro autor aconseja responsabilizar al modelo situacional y nunca al principio de racionalidad, el cual, no se debe confundir con la actitud racional de los hombres de estar dispuestos a corregir las propias creencias por medio de la crítica (Popper, 1985: 392).

Si bien, le han realizado grandes críticas a Popper y. en especial a su aplicación del método en las ciencias sociales, entre ellas, por ejemplo, el hecho de que se busca corroborar de forma positiva modelos más que refutarlos desde el análisis situacional, o la arbitrariedad con la que introduce el principio de racionalidad, consideramos su propuesta como un aporte válido al mundo de la filosofía y de la epistemología.

En definitiva, como afirma Popper al final de su exposición, busca dar una respuesta que supere al nihilismo, este “malestar religioso y filosófico de nuestro tiempo, malestar que a todos nos atañe, y sin duda, es en buena parte un malestar epistemológico-filosófico” (Popper, 2008:40), el cual es consecuencia del descubrimiento de la ignorancia, de darnos cuenta que no sabemos nada y que nunca podremos justificar nuestras teorías de forma racional.

La sociedad después de Auschwitz. Dialéctica de la Ilustración y sociología crítica según Theodor W. Adorno

I.

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo
categórico para su actual estado de esclavitud:
el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz
no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”
(Adorno T. W., 1984:365)

Desde el interior del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, inaugurado en 1923, fue el espacio teórico y político donde ha surgido una de las críticas más fuertes del siglo XX hacia la racionalidad occidental. El turbulento clima de posguerra de la República de Weimar, —en el que se estaban secando al sol las todavía no supuradas heridas de lo que, hasta el momento, había sido el mayor desastre de la historia de la humanidad—, se constituyó como el espacio indicado desde el cual se empezó a forjar la revisión de aquellos ideales que, en 1789, prometieron a los hombres la liberación. El albor, de alguna manera, se encontraba allí. Sin embargo, harían falta todavía demostraciones aún más trágicas y espectaculares para que el hedor de la putrefacción divina sea tan evidente como para que sea imposible dar la vuelta y mirar hacia otro lado. (Nietzsche, 1985: 114). Auschwitz e Hiroshima, se han erguido con estremecedora irrefutabilidad como los hechos que dan cuenta del modo como esa misma racionalidad, que tanto

se ha esmerado en proclamar un camino hacia la liberación y el progreso, puede volverse, con el mismo método contra sí misma. Las recurrentes imágenes de pilas de cadáveres apilados en los campos de concentración durante la segunda guerra mundial son el único argumento necesario para demostrar la manera en que la instrumentalización del saber, con su carácter operacional más crudo y más eficaz, ha logrado encarnar la misma barbarie que tanto criticó.

Ciertamente, asedian las preguntas, ¿Cómo ha resultado esto posible? ¿Cómo fue que el sueño humano de una civilización racional e ilustrada ha llegado a degenerar en esta nueva forma de barbarie? ¿Qué han hecho los hombres para recaer nuevamente en la superstición y el dogmatismo de los que tanto se han pretendido emancipar? A partir de estas cuestiones, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer publican en 1947 la primera edición de *Dialéctica de la Ilustración*. Desde su exilio en Estados Unidos y la reapertura del Instituto de Investigación Social en Nueva York, ambos autores plantean una profunda crítica a la Ilustración moderna, en cuyo marcado énfasis en el progreso indefinido de la razón encuentran el foco del problema: la racionalidad ha adoptado un carácter divino y ha ocupado el lugar que antaño la ciencia le ha quitado a la superstición. De esta manera, la causa de la regresión de la Ilustración a mitología debe ser buscada en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad (Horkheimer y Adorno, 2009:54). Sin embargo, el primer problema se encuentra en la definición y el juego entre ambos conceptos, que deben ser entendidos en sentido real, puesto que:

Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional, sino también su configuración en la realidad (Horkheimer y Adorno, 2009:54).

La Ilustración misma ha sido, por una parte, quien se ha jactado de ir por el siempre legítimo camino de la verdad; también, ha sido la que ha expresado en sí misma los movimientos de la sociedad, que a partir de ella fue gestada. La historia de la civilización europea de los siglos posteriores al XVIII, encontró su principio impulsor en la pretensión de querer dominarlo todo por intermedio de la razón. Así, resultó ser que “el miedo del auténtico hijo de la civilización moderna a alejarse de los hechos” (Horkheimer y Adorno, 2009:54), de alguna manera, ha chocado con el hecho más incomprensible de todos los que la humanidad haya podido llegar a ver. El sendero recorrido por la Ilustración, en otras palabras, ha culminado por colapsar contra la derrota de su postulado fundamental, la confianza en el carácter benévolo de la racionalidad aplicada sobre las cosas con el fin de mejorar la condición del hombre se ha agotado. Para dimensionar lo que ha sido expresado vale citar in extenso la reflexión que sobre esto efectuó Primo Levi:

“Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: comprender una proposición o un comportamiento humano significa contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. Esto nos desorienta y a la vez nos consuela: porque quizás sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus actos) no lleguen a resultarnos nunca comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contra humanos, sin precedentes históricos, difícilmente comparables con los hechos más crueles de la lucha biológica por la existencia. A esta lucha podemos asimilar la guerra: pero Auschwitz nada tiene que ver con la guerra, no es un episodio, no es una forma extremada. La guerra es un hecho terrible desde siempre, podemos execrarlo pero está en nosotros, tiene su racionalidad, lo comprendemos.

Pero en el odio nazi no hay racionalidad: es un odio que no está en nosotros, esta fuera del hombre, es un fruto venenoso, nacido del tronco funesto del fascismo, pero está fuera y más allá del propio fascismo. No podemos comprenderlo, pero podemos y debemos comprender donde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser reducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también” (Levi, 2005).

Tal como ha quedado expuesto, la civilización se las ha arreglado para terminar degenerando ella misma en aquella barbarie que tanto condenó. ¿Qué pasará con la verdad luego de que todo su desarrollo haya desencadenado en esto? ¿Cómo y en qué habremos de pensar después del holocausto?

La verdad, después de Auschwitz, ya no podrá ser la misma que antes; su búsqueda, efectuada desde siempre por la filosofía, deberá tener presente las mencionadas cuestiones para que el imperativo adorniano pueda tener alguna esperanza de realización; deberá tener un carácter negativo, cortando a la dialéctica hegeliana su momento cúlmine y dejándola abierta a que siga encontrándose continuamente con la negación; porque, después de todo, ¿qué puede ser rotulado como universalmente verdadero, esto es, como absoluto, después de que ese mismo absoluto haya sido cómplice de todo lo que se acaba de decir?

3.2.

Pasemos a considerar el análisis que Adorno y Horkheimer ofrecen en *Dialéctica de la Ilustración*, es decir, cómo y bajo qué premisas opera la racionalidad de la civilización europea, con la finalidad de encontrar los fundamentos por los cuales se ha conducido hacia la barbarie y, así, salvar a la Ilustración de sí misma. Una suerte de deconstrucción de la Ilustración que partirá desde la crítica hacia los grandes paradigmas gnoseológicos de la

modernidad —el kantiano y el hegeliano—, que han marcado el camino del desarrollo científico posterior. Tanto el uno como el otro se instauraron en la historia del pensamiento como momentos en que la razón ha intentado adueñarse de sí misma y de la naturaleza. Sin embargo, el movimiento dialéctico de la Ilustración, es decir, la lógica bajo la que funciona su razonamiento, se ha expresado desde tiempos inmemoriales en el temor de los hombres hacia lo desconocido, hacia todo aquello que no puede ser bastado por la experiencia, y que, según los autores, delata el germen desde el cual surgen las primeras experiencias religiosas.

Para los autores, aún en el mundo civilizado y luminoso de la religión griega pueden observarse los caracteres principales del principio que mueve a los hombres hacia lo religioso, que en tiempos más antiguos “fue venerado como mana”. Este, es definido como aquello que rebasa el ámbito de la experiencia humana y se presenta como desconocido. El mana se trataría de una incógnita a la cual es imposible acceder debido a su inconmensurabilidad. También, podría ser asociado a la existencia de cosas que trascienden lo que de ellas resulta ser ya conocido.

En este sentido, la experiencia sobrenatural que colma las vivencias del primitivo no refiere a la percepción de una sustancia espiritual, sino que es el grito de terror con que éste se petrifica al ver la complejidad de lo natural enfrentada a su individualidad indefensa. Así, el temeroso alarido frente a lo que en la naturaleza se presenta de forma incomprensible se transforma en su mismo nombre, convirtiendo al estremecimiento en algo sagrado y representando a lo desconocido como una entidad que trasciende a lo conocido. En efecto, “el desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación” (Horkheimer y Adorno, 2009, págs. 69-70).

De esta manera, el mana se erige como “el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes” que no pueden más que intentar comprenderla, nominalizarla, para comenzar a superar el terror que ésta les genera. Sin embargo, esta nominalización tiene el precio de encontrar en el mismo objeto su separación y, con ella, la reclusión de lo que era desconocido hacia el ámbito de la mitologización. El lenguaje marca aquí la diferencia, y logra, finalmente, la separación entre sujeto y objeto. (Horkheimer y Adorno, 2009:70).

Puede interpretarse que cada intento humano de comprender lo desconocido resulta a la vez un intento de dominación sobre aquel incognoscible que se presenta envuelto en un halo amenazador. El grito de terror que se genera, no hace más que reproducir la sensación del primitivo frente a la omnipotencia de la naturaleza, es la tautología de ese mismo terror que no puede ser quitado de su espíritu, ni siquiera mediante su nombramiento divino. Sigue habiendo, todavía, lugar para la oscuridad y lo incomprensible. Pero los hombres se creen

libres del terror cuando arrojan sobre lo desconocido el conocimiento, y llegan a ese punto, en que ya no existe nada desconocido.

Así, son determinados los procedimientos de la desmitologización y de la Ilustración, que terminan constituyéndose como los máximos exponentes de lo que el temor mítico ha generado en la conciencia de los hombres. En las siempre vigentes palabras de Adorno y Horkheimer “La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (Horkheimer y Adorno, 2009:70).

En consecuencia, el proceso entero de la Ilustración, cuya mayor pretensión fue llevar al ser humano hacia la luz de la razón, desmitologizando su conocimiento de la realidad y alejándolo de la superstición y el dogmatismo, recae en la misma operación de la que surge la mitología, sigue siendo un grito de espanto frente al temor a la inconmensurabilidad.

El sujeto trascendental kantiano traza las líneas dentro de las cuales le es posible todo conocimiento, pero ese conocimiento, ese objeto, es una construcción del mismo sujeto, lo cual devela el poder de éste sobre él. (Horkheimer y Adorno, 2009:79).

De manera tal que el incesante progreso hacia el infinito del conocimiento queda unido con la tesis de su permanente “insuficiencia y eterna limitación”. Todo puede ser abordado y dominado por la potencia del sujeto, pero esta misma potencialidad sobre la naturaleza se halla limitada por su propia estructura gnoseológica: “no hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser” (Horkheimer y Adorno, 2009: 79-80). Así, la Ilustración deja abierto el camino hacia la abstracción máxima tanto del sujeto como del objeto, dando lugar a la matematización del pensamiento. Espíritu y mundo se disuelven mutuamente, “la entera pretensión del conocimiento es abandonada” y el pensamiento se reduce a una mera operación matemática. La Ilustración, entonces, vuelve a caer en aquella mitología de la que nunca pudo escapar al cerrar el círculo del conocer humano, el mundo es visto como un “gigantesco juicio analítico”, “el pensamiento se reduce a tautología” (Horkheimer & Adorno, 2009:80).

Sin embargo, es a partir de este origen subjetivo de la dialéctica de la Ilustración desde donde Hegel ve el comienzo de lo que llevará al desarrollo histórico del espíritu absoluto. Es decir, que la expresión del proyecto necesario del espíritu que se irá manifestando con el devenir de la historia tiene su primer impulso en el sujeto, en tanto comienza a separarse de la naturaleza, negándola. Pero el hecho de que dicho proceso tenga tal origen supone una incongruencia con su carácter absoluto, ¿de dónde, pues, podría provenir éste si el sujeto sólo es indicio de lo individual y lo particular?

Como origen, pues, de este movimiento dialéctico, la subjetividad se instituye como un momento ilegítimo en dicha dialéctica, negándole la posibilidad misma del absoluto, ya que éste no puede ser abordado por la razón de un ser finito.

Al colocar Hegel esta incongruencia en el trinomio inicial de la dialéctica no hace más que ocultarlo, como si el desarrollo posterior del espíritu pudiese lograr su olvido, cegado por sus innumerables transfiguraciones.

De modo tal que, al alcanzar los atributos divinos que se le otorgan, el espíritu no hace más que recaer en mitología. Para lograr constituirse como sujeto, el hombre niega a la naturaleza. Por haber sobre-determinado la racionalidad de la civilización, la humanidad ha eliminado todo vínculo con la naturaleza, y esta será la razón de peso por la cual todo conocimiento resulta insuficiente y se halla atravesado por su desconexión con la realidad.

De allí, que dicha racionalidad no sea absoluta, sino total, en el sentido de que, para mantener en pie todos los productos de su pensamiento, debe ejercer un control sobre ellos para que sean explicados a partir de una necesidad que es inmanente al sistema total de la razón que los produce, y no a partir de su relación real con la naturaleza de las cosas. Tal como lo explica (Schwarzböck, 2003: 402). “a los ojos de un ser finito, el sistema es lo que más se parece a la omnipotencia”. La dialéctica culmina por volverse sobre sí misma, “volviendo a su principio, pero para encontrarse con un sujeto que ha devenido pensamiento del pensamiento y de ese modo ha eliminado todo vínculo con la naturaleza”.

Así, finalmente se ve cómo el ideal baconiano, según el cual saber es poder, se vuelca sobre la naturaleza por intermedio de su desencanto para con ella. El saber se equipara al poder, y éste último se refiere indefectiblemente al dominio sobre lo otro, inevitablemente, la Ilustración tenderá hacia el control para sostener su propia identidad. Todo lo que esté dentro de sí deberá asimilarse a la reproducción del pensamiento que de ella emana, y todo operará bajo las mismas premisas que hoy han impuesto el procedimiento lógico matemático sobre las formas de la cientificidad. Se expresará, entonces, esta lógica inmanente de la Ilustración, bajo la cual la burguesía supo expresar las mismas relaciones de poder que la civilización aplicó a la naturaleza en su estado primordial. Nada puede hallarse fuera, el círculo ha sido trazado ya y toda resistencia culminará adhiriéndose a los mismos principios que está criticando., por lo cual (Horkheimer y Adorno, 2009: 62) afirmarán que “la Ilustración es totalitaria”.

3.3.

A partir de estas cuestiones, se celebra, en el año 1961, el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga. Por ese entonces, las discusiones en torno a la filosofía de las ciencias se hallaban en una disputa en torno a la división entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza. La postulación o no de un monismo epistemológico se constituyó en el eje de un debate, en el cual, tanto Karl R. Popper como Theodor W. Adorno, realizaron una crítica, desde perspectivas diferentes, al positivismo en general y, más particularmente, al positivismo lógico, aplicados al ámbito de la sociología. Ahora bien, en *Sobre la Lógica de las Ciencias Sociales* —título bajo el cual se

publica la ponencia de Adorno—, el filósofo alemán critica el “ideal epistemológico de la elegante explicación matemática”, es decir, al positivismo lógico, ya que su capacidad explicativa fracasa cuando su objeto de estudio no se presenta al sujeto de manera sencilla ni le es entregado de manera neutral. La sociedad, pues, en tanto objeto de estudio, se presenta de forma distinta a lo que el sistema categórico de la lógica discursiva espera anticipadamente; es, en efecto, “contradictoria y, sin embargo, determinable; racional e irracional a un tiempo, es sistema y es ruptura, naturaleza ciega y mediación por la conciencia”, de manera tal que todo estudio sobre ella no debe pasar por alto dicha caracterización. Es decir, que la estructura metodológica que se elija para abordar tales investigaciones debe estar en armonía con su objeto si es que quiere llegar a comprenderlo realmente (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 42-43).

El positivismo, sin embargo, se halla en total contradicción con la sociedad como objeto de estudio, ya que no puede subsanar esta divergencia solo mediante la aplicación de una metodología. La totalidad de lo social se genera y se reproduce a partir de sus momentos particulares y éstos no pueden ser explicados sino desde la comprensión de tal totalidad (Adorno, Popper, Dahrendorf y Habermas, 2008: 45). Lo cual sugiere que el objeto de la sociología resulta en sí mismo problemático y, además, y fundamentalmente, que nunca puede detenerse solo en la especulación epistémica. Por el contrario, debe tener presente, al mismo tiempo, su carácter práctico, real, y manifestarse como una “circunstancia problemática del mundo” (Adorno, Popper, Dahrendorf y Habermas, 2008: 48). Por ello, no existe una separación entre los problemas reales e inmanentes de la ciencia; tal distinción conduce a un formalismo lógico, totalmente alejado de la práctica real y, con ello, se cae en el fetichismo de la cientificidad.

Así pues, la realidad social es en sí misma contradictoria, por ende, exige ser abordada desde una metodología que no abandone el conocimiento de dicha contradicción sino que la racionalidad debe extenderse hacia ella para lograr su comprensión. Se comprende, entonces, que el conocimiento sociológico se exprese como crítica, que se halla en los matices de lo que ocurre en la sociedad, ya que detrás de cada uno de ellos es donde se esconden las diferencias epistémicas más importantes (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 52-53). Asimismo, tal concepción de crítica tiene que ver con la reciprocidad encontrada por Adorno entre el sistema y la particularidad; es decir, todo hecho aislado de la totalidad social tiende a expresar el modo de funcionamiento de dicha totalidad; por lo tanto, centrar la crítica en los matices que en la totalidad se encuentran supone de por sí un ataque al equilibrio del sistema total que la fundamenta.

El impulso crítico del investigador social, en efecto, debe estar “unido a la resistencia contra toda rígida conformidad respecto de la opinión dominante”, de manera tal que se elabore un “pensamiento no fijado, no cosificado”. La tarea del científico es elaborar un pensamiento inseparable del momento

experimentador, reconciliando, así, la escisión entre el sujeto y el objeto lograda por la abstracción. De esta manera, la distinción que realiza la Ilustración entre ambos agentes del conocimiento, con su posterior limitación a mero juicio analítico, queda desarticulada. El pensamiento, como momento especulativo, no debe ir separado del momento experimentador en el campo de lo social, puesto que “si sus conceptos han de ser verdaderos, una sociología crítica no puede ser, por fuerza (...), sino crítica de la sociedad” (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 57).

Desde el punto de vista adorniano, resulta inconcebible una sociología conectada con lo real pero alejada de la especulación, de la misma manera que la mera especulación filosófica independiente de la realidad social pierde cualquier sentido reconciliador. La única forma en que se puede conocer algo de lo real, según Adorno, es atravesando los límites que la racionalidad instrumental ha impuesto a los hombres; ir hacia donde está el verdadero objeto de conocimiento, que no depende ni de la voluntad ni de la intención del sujeto gnoseológico que lo vaya a abordar. El espíritu sólo puede captar la verdad cuando “irrumpe a través de la costra de la cosificación” (Wellmer, 1993: 18).

El problema de la verdad, en la reflexión de Adorno, requiere expresarse a partir de los aspectos de la cosa estudiada que se presentan de forma independiente a su reificación. Ahora bien, como todo el desarrollo de la conciencia humana está, de alguna manera, atravesado por los caracteres que ha marcado la Ilustración para su conocimiento y para su creación, la verdad que subyace a tales objetos del pensamiento no podrá depender de sus aspectos intencionales, el hecho de que la conciencia se refiera siempre a un objeto, en el sentido en que la fenomenología lo ha planteado, en definitiva, la identificación y relación con el sujeto cognoscente. La verdad, pues, ha de presentarse como la no identidad del objeto consigo mismo y con el sujeto de conocimiento, marcando, así, su no intencionalidad. La verdad se conforma como inintencionada ya que se presenta en forma independiente a cualquier actividad del sujeto (Buck-Morss, 1981: 168-170).

En este aspecto, cobran para Adorno especial importancia los productos del pensamiento de la humanidad, en tanto que, para él, no se conforman ni de pura subjetividad ni de pura especulación racional, sino que se hallan atravesados por un aspecto material desligado de toda intención. Trata a los fenómenos del pensamiento en forma independiente al sujeto que es capaz de producirlos, “quería saber qué estaban diciendo los objetos culturales, a pesar de la intención de su creador” (Buck-Morss, 1981: 171-172). Cada objeto cultural, pues, expresa una verdad que se presenta totalmente desligada de cualquier tipo de intencionalidad tanto subjetiva, como social; hasta la concepción marxista misma de la superestructura está, de alguna manera, develando aspectos de la infraestructura social que nada tienen que ver con los motivos para los que fue creada. La sociedad misma, en cada una de sus expresiones particulares, deja entrever las contradicciones del sistema, más

allá de su efectiva pretensión de ocultarlas. Hasta el concepto mismo de constituir la sociedad liberal, para el cual son características esenciales la libertad y la igualdad, ve negadas en la práctica dichas nociones por la cada vez más marcada desigualdad que se presenta en el marco de su aplicación (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 58). Vale retornar a las preguntas: ¿No son justamente los susodichos conceptos quienes permiten semejante desigualdad? ¿No es en nombre de la libertad desde donde estas contradicciones comienzan a hacerse eco en la práctica social? ¿No es, en fin, a partir de la crítica de la sociedad desde donde estas contradicciones pueden ser develadas y, junto con ello, la verdad que subyace a tal contradicción?

Dichas cuestiones, no obstante, no podrán ser resueltas por meros formalismos lógicos; el concepto de la objetividad especulativa, en que la Ilustración y el positivismo se han centrado, ya ha sido desmantelado suficientemente por la crítica. El problema ahora gira sobre el otro gran supuesto de la investigación científica, en general, como es la neutralidad valorativa. Adorno destaca aquí el carácter paradójico de que se imponga al investigador la neutralidad valorativa y la objetividad, puesto que, estos son ellos mismos valores. El filósofo frankfurtiano concluye que anular las valoraciones del científico significa negarlo también como hombre y, por tanto, como científico (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 62).

En esta serie de negaciones es donde acontece la desintegración de toda ética en la investigación, y el carácter descarnado y totalmente formalizado de su trabajo, y, con ello, el descomprometerse con la realidad. La filosofía de Adorno subraya que la crítica de la sociología ha de ser, en última instancia, una crítica a la sociedad en sus aspectos materiales y prácticos. Se puede afirmar, entonces que la posibilidad de ésta como ciencia sólo puede darse a partir de una concepción de una sociedad más justa, a partir de una valoración de la realidad investigada en búsqueda de una realidad mejor. En definitiva, “únicamente a quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá ésta convertirse en problema”; pues, solo a partir de lo que no es la sociedad puede comenzar a pensarse cómo debería ser y de qué manera se podría llegar a tal finalidad.

Una sociología que no se centre en la crítica caerá forzosamente en la conformidad de los fines de la administración y la burocracia, fortaleciendo aún más el carácter operacional abstracto y neutral de la razón instrumental (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 68-69). Una metodología epistémica sobre el estudio de la sociedad que renuncia a toda valoración y, por lo tanto, a toda noción de crítica, se condena a que todos sus conocimientos caigan en la irrelevancia y adopte, finalmente, una postura de resignación frente a la realidad. En palabras de Adorno, esto sucede cuando “no hay valor para pensar el todo porque se duda de poder transformarlo” (Adorno, Popper, Dahrendorf, y Habermas, 2008: 70).

Consideraciones finales

Quizás el lector se pregunte por las razones, por las cuales, avanzado ya el siglo XXI, sería pertinente volver a reflexionar sobre una discusión de mediados de siglo XX. Más aun, retornar a problemas, que pareciera, al menos en apariencia, que no habría motivo para que sean repetidos. Sin embargo, tal apariencia comienza a esfumarse a medida que la profundización sobre los temas abordados nos revela el centro de la cuestión que en este artículo hemos procurado argumentar, como es el carácter inescindible entre la ciencia, la ética y la política. La práctica de la investigación científica en general, pero, la de las ciencias sociales, en particular, tienen implicancias ético-políticas insoslayables. Así, pues, no será posible para los hombres y mujeres establecer un modelo responsable y realmente humano de científicidad, si se ubican por fuera de las valoraciones éticas.

En el campo de las ciencias sociales, tal como se ha expuesto, esta problemática resulta decisiva, ya que la sociedad misma se halla, cotidianamente, en conflicto respecto de las valoraciones éticas y políticas. Además, así como resulta imposible al ser humano vivir y comprender su realidad social con independencia de las implicancias éticas y políticas, lo mismo ocurre con el/la científico/a, quien debe llevar adelante una investigación. Por ende, entendemos que, hacer ciencia de lo social, exige de una toma de posición previa sobre las siempre conflictivas relaciones entre la ética y la política.

El desarrollo del debate en torno a la lógica de las ciencias sociales de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno, ha mostrado la ineficacia de la pretensión positivista de ocultar la coexistencia problemática entre la ciencia, la ética y la política. En este sentido, el fallido intento de Popper fue el de confiar en la ciencia a fin de neutralizar las ideas autoritarias generadas por discursos totalitarios e irracionales, pues van en contra de la pluralidad y la tolerancia. Estos valores, según el filósofo vienés, caracterizan a las sociedades abiertas y democráticas, cuando pretenden garantizar la libertad de los sujetos que conviven dentro de una sociedad. Por ello, argumentó en pos de una ciencia que, consciente de la inconmensurabilidad de la ignorancia humana y de la falibilidad del conocimiento, genere conjeturas como posibles soluciones a los problemas reales, y que elimine la irracionalidad y el autoritarismo.

Desde su perspectiva, se comprometió por desarrollar una filosofía que constituya una racionalidad crítica. Esta, en el pensamiento popperiano, permitiría superar el nihilismo contemporáneo como malestar epistemológico-filosófico. La personal búsqueda filosófica de Popper fue la de contribuir a fundamentar la posibilidad de una sociedad abierta, democrática, que a través de sus instituciones garantice al sujeto su libertad y su seguridad, y favorezca cada vez más la tolerancia y la pluralidad por medio de una ingeniería social fragmentaria.

Los persuasivos argumentos de Adorno, por el contrario, muestran que en la ciencia misma como forma de saber propio de Occidente se hallan la serie de



razones de su constitución dominadora. Asimismo, sostiene que la existencia de Auschwitz se impone en el pensamiento como evidencia de un error gnoseológico fundamental. Por lo cual, desde ese momento, el acceso a la verdad, es decir, a cualquiera de los predicados posibles que sobre ella se enuncien, nunca más deberán ser expresados de manera afirmativa. Ciertamente, el camino entero de la Ilustración, que se inició en la historia misma de la civilización, siempre ha sido afirmativo, puesto que ha echado luz sobre la oscuridad de lo desconocido, o al menos, de aquello que a los hombres les resultaba imposible acceder.

Además, y fundamentalmente, la ciencia —dado su inmenso afán por dominar— ha tenido que separar la humanidad de la naturaleza a través de la explicación y de la abstracción. Por lo tanto, como la última y más elaborada expresión del conocimiento Ilustrado, el positivismo lógico operó bajo las mismas premisas fundamentales de que el saber es poder. La dominación se ejerció no solo sobre la naturaleza, sino sobre cualquier objeto que pudiera ser estudiado. Se comprende, entonces, los verdaderos motivos por los cuales se impone que a un objeto se lo retire de su ámbito real para someterlo al estudio científico. Este acto de abstracción supone que el concepto utilizado se encuentra efectivamente separado de la realidad. La ciencia se convierte en una ideología más entre otras y, por ello, recae nuevamente en la mitología que había pretendido superar.

Una urgencia se ha impuesto para la filosofía y la sociología, que se conformen como ámbitos de crítica. De lo contrario, resultará muy dificultoso resistir a las contradicciones establecidas y naturalizadas por la sociedad. En efecto, los principios éticos deben ser valorados en la investigación científica por sus hacedores, de lo contrario no se logrará la conformación de una ciencia que mejore las condiciones de vida de todos los seres vivientes humanos y no humanos. Solo a través de la comprensión del carácter social y político de la ciencia se desarticulará la identificación baconiana de saber y poder, que monopólicamente, configura y determina la totalidad del entramado social.

Hacemos nuestras las palabras de Adorno de que el conocimiento filosófico, y el social en general, todavía tiene para sí su capacidad de crítica hacia lo establecido como “una huella de esperanza [de que] la esclavitud y la opresión —el mal que no hace falta demostrar filosóficamente, pues existe—, no tendrán la última palabra” (Adorno, 2009:404).

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2009). *Crítica de la Cultura y Sociedad II*. (J. N. Pérez, Trad.) Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (1984). *Dialéctica negativa*. (J. M. Ripalda, Trad.) Madrid: Taurus ediciones.

Implicancias ético-políticas de la investigación social

Adorno, T., Popper, K., Dahrendorf, R., & Habermas, J. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. (J. Muñoz, Trad.) México: Colofón.

Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. (N. R. Maskivker, Trad.) México: Siglo XXI.

Comte, A. (1985). *Curso de filosofía positiva*. Barcelona: Orbis.

Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.

Levi, P. (2005). *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph Editores.

Nicolás, J., & Frápoli, M. (1974). *Teorías de la verdad*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nietzsche, Friederich (1985) "El hombre frenético". En: *La ciencia jovial* Frg.125. Caracas: Monte Avila Editores. pp. 114-115.

Ochoa, H. (2007). Popper y el concepto de verdad. En: *Revista Filosofía UIS*.

Pareto, V. (1935). *The mind and society*. New York: Harcourt Brace.

Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.

Popper, K. (1985). *Popper: Escritos selectos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. (N. Míguez, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós.

Popper, K. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Schwarzböck, S. (2003). El Reino de los medios. En: *Deus Mortalis*, 2, 397-432.

Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. (J. L. Arántegui, Trad.) Madrid: Visor.