

## LA NECESIDAD DE GENERALIDAD EN CIENCIAS SOCIALES\*

### The need of generality in Social Sciences

*Marta Cecilia Betancur*

Universidad de Caldas

#### RESUMEN

El artículo pretende realizar el debate en relación con dos posiciones en ciencias sociales: una posición reduccionista que pretende que para que una disciplina sea científica debe seguir el modelo de las ciencias naturales, razón por la cual las sociales no lograrían ese estatus en cuanto no pueden conseguir la universalidad que ellas alcanzan. A diferencia suya, pero sin la apropiada discusión a ese modelo, se ha generado en estas ciencias una posición relativista que considera que efectivamente el conocimiento que alcanzan es solamente particular y relativo a cada cultura. Esta posición se ha desarrollado, en parte, siguiendo la interpretación realizada por Martín Hollis al círculo hermenéutico. En discusión con esas concepciones, el artículo defiende que es posible alcanzar una generalidad en ciencias sociales y que, en contra de la tendencia a escoger entre la universalidad de las ciencias naturales y la particularidad de las sociales, es preciso aceptar diversos niveles de generalidad. Finalmente de la mano de Ricoeur se expone la manera en que cabe entender este sentido de generalidad.

**Palabras clave:** ciencias sociales, generalidad, relativismo, certeza, verosimilitud, paradigmas, objetividad.

#### ABSTRACT

This paper tries to perform the debate regarding two positions in social sciences: a reductionist position that states that if a discipline is scientific must follow the natural sciences model, wherefore social sciences would not achieve this status because they cannot get the universality that natural sciences achieve. In contrast to it, but without the appropriate discussion about this model, a relativist position that considers that sure enough the knowledge they get is only particular and relative to each culture, has been generated in these sciences.

---

\* **Recibido** Abril de 2008; **aprobado** Julio de 2008.

This position has been developed, in part, following the interpretation performed about the hermeneutic circle by Martin Hollis. In discussion with these conceptions, the paper states that it is possible to achieve a generality in social sciences and that, against the tendency of choosing between the universality of natural sciences and the particularity of the social ones, it is necessary to accept different generality levels. Finally, with Ricoeur's help, the way in which it is possible to understand this generality sense is exposed.

**Keywords:** social sciences, generality, relativism, certainty, verisimilitude, paradigms, objectivity.

*No debemos en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existe por convención y no por naturaleza... En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género. Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.*  
Aristóteles†

Nadie mejor que el maestro Aristóteles para apoyar la propuesta de este ensayo. No es correcto pedir a los diversos géneros de conocimiento humano el mismo grado de exactitud. Hay distintos géneros según el campo de problemas que abordan y alcanzan diversos niveles de generalidad. De la matemática y demás ciencias formales es posible esperar no sólo verosimilitud y probabilidad sino exactitud. De las ciencias de la naturaleza como la Física y la Biología es posible esperar un grado muy alto de probabilidad y de universalidad, pero no tanto como las que cabe de la matemática. Y, como plantea Aristóteles, en relación con los asuntos humanos, los niveles de generalización son menos fuertes, debido al carácter cambiante de la vida humana y a que los hechos sociales y las acciones humanas no son causales en el sentido determinístico; por tanto, no pueden explicarse de la misma forma que los fenómenos de la naturaleza. Para el estudio de los

† *Ética Nicomaquea*. Libro I, sección III. Porrúa. 1992.

acontecimientos y las acciones humanas no es posible aplicar el mismo método de las ciencias naturales ni esperar el mismo grado de universalidad.

Hoy se hace necesario, teniendo en cuenta el estado de la filosofía de la ciencia y de las mismas ciencias, considerar por lo menos tres niveles distintos de generalidad. El de las Ciencias formales, el de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. Y la diferencia se debe específicamente al objeto de estudio. Las ciencias formales que, como su nombre lo indica, trabajan con objetos formales, construyen leyes propiamente universales, cuya negación implica una contradicción. En la Física se da un gran nivel de generalidad que ha llevado a aceptar que sus leyes son universales. A diferencia suya, la biología ofrece más problemas en cuanto sus leyes no han alcanzado la universalidad lograda por la Física de Newton. Sin embargo, se considera que las explicaciones de la física son muy semejantes a las de la biología, por lo que ambas son abarcadas por el rótulo de Ciencias Naturales.

El problema de si existe o no un conocimiento general en Ciencias Sociales es un asunto de discusión hoy entre filósofos de la ciencia y científicos de ese campo. El problema está relacionado con la indagación sobre la posibilidad de darles el estatus de conocimiento científico. La dificultad está en que la negativa a aceptar la generalidad para las sociales se basa en la pretensión de aplicarles los mismos criterios y exigencias de las Ciencias Naturales, aplicación que ha sido objeto de múltiples discusiones. Esta posición se apoya en el monismo metodológico, esto es, en la idea de que el objeto de estudio de las diversas ciencias es homogéneo, por lo que el método también lo es. Esta concepción así como la crítica a la postura eurocentrista en el conocimiento del hombre han conducido a la aceptación de diversas disciplinas sociales de que el conocimiento que éstas construyen es meramente particular, es decir, propio de una cultura. Contrario a esto, en el ensayo se propone que es necesario defender la posibilidad de un conocimiento general para las Ciencias Sociales, dadas la necesidad de generalidad que plantea el conocimiento científico, la viabilidad de aceptar diversos grados de generalidad y la posibilidad de proponer criterios distintos de generalidad.

Para demostrarlo, el artículo se divide en cuatro secciones: en la primera se critica el presupuesto –muchas veces no consciente– altamente cuestionado de que la ciencia busca la certeza y de que sólo es posible aceptar el conocimiento “cierto”, es decir, necesario y universal. En la sección se plantea que es preciso renunciar, de una vez por todas, al ideal de certeza formulado en la modernidad. Tal superación abre el camino para la aceptación realista de la forma como, en la práctica social, se desenvuelve el conocimiento, esto es, con un alto grado de generalidad y de capacidad explicativa

e interpretativa. En segundo lugar se va a mostrar que la aspiración de generalidad característica de todo conocimiento y, en particular, del conocimiento del mundo social del hombre es un ideal legítimo al que no pueden renunciar las ciencias sociales, por lo que se hace necesario el debate con las concepciones relativistas. En tercer lugar se van a presentar las bases del relativismo y el particularismo que tampoco son adecuados. Y, finalmente, se va a mostrar de la mano de Ricoeur que existen algunos criterios a través de los cuales cabe reconocer esa generalidad en la ciencia social.

### 1. Renunciar a la certeza

El ideal de certeza es un ideal moderno. En la filosofía anterior, no se planteó este problema, ni se desconoció el valor del conocimiento probable. Es Descartes quien lo inaugura en *Las reglas para la dirección del espíritu*, el *Discurso del método* y *Las Meditaciones Metafísicas*. En el primero de estos libros, afirma: Regla I, “El fin de los estudios debe ser dirigir el espíritu para que pueda formar juicios sólidos y verdaderos sobre todas las cosas que se le presentan”. Regla II, “Debemos ocuparnos únicamente de aquellos objetos que nuestro espíritu parece poder conocer de un modo cierto e indubitable”<sup>1</sup>. El conocimiento no puede contentarse con la probabilidad, dado que ella no constituye verdadero conocimiento. Por esto, la filosofía de Descartes se orienta en la búsqueda de un principio absolutamente verdadero que no dé lugar a la duda y que funcione como fundamento incontrovertible del conocimiento.

Dos razones obligan hoy a renunciar a la pretensión de certeza trazada por la filosofía de la modernidad. Primero, la desconfianza en la seguridad de la racionalidad. Realmente, no hay razones para confiar en que la razón humana logra un conocimiento racional absoluto y necesario del mundo. La reflexión y la discusión de la garantía de conocimiento expuesta por Descartes a través de la recuperación del Dios poderoso que no engaña nos permiten la confrontación de la legitimidad de una verdad racional absoluta. La garantía del conocimiento cierto en Descartes lo otorga Dios. Sin embargo, hoy que sabemos que no es posible tener evidencias para demostrar la existencia de un Dios encargado de proporcionarnos la garantía a través de las ideas innatas, ¿por qué razón hemos de seguir confiando en la certeza del conocimiento? De Por otra parte, Heidegger y Wittgenstein dieron las bases para la discusión del postulado de la certeza, al analizarlo como un ideal filosófico vulnerable, típico de una época de la metafísica y de la ciencia.

---

<sup>1</sup> Descartes. “Reglas para la dirección del espíritu”, *Obras Completas*. Buenos Aires, Charcas, pp. 35-37.

Segundo, la práctica de la ciencia y de la misma filosofía de la ciencia. Los desarrollos que éstas han obtenido comprueban que una teoría científica no es válida de manera universal y absoluta, por lo que generalmente debe ser reformulada. En un principio se aceptó la posibilidad de que la Física formulara Leyes Universales absolutas. Y aunque algunos filósofos de la ciencia aún lo creen de la física de Newton, existe la creencia generalizada de que eso no es posible, dado el carácter social y contingente del conocimiento. Aún puede sostenerse que la Física newtoniana tiene el conocimiento más universalmente aceptado, pero no que sea imposible construir otro con igual valor de universalidad y poder explicativo. Una vez es aceptado hoy por las comunidades científicas y la filosofía de la ciencia que el conocimiento científico y las leyes son construcciones idealizadas de la realidad, se hace muy difícil afirmar que éstas son universales y necesarias de manera absoluta. Las cosas se hicieron más contundentes cuando se pasó a demostrar que ciencias naturales como la biología tampoco están en capacidad de proporcionar leyes con una universalidad incuestionable. Veamos los dos ejes desde los cuales es posible discutir la noción de certeza: la reflexión filosófica y el desarrollo de la filosofía de la ciencia

Heidegger y Wittgenstein discutieron la noción de “certeza”, tal como fue definida por la modernidad. Wittgenstein sin referirse expresamente a Descartes, en *Sobre la certeza*<sup>2</sup>, una obra póstuma en la que se publican sus últimas notas de reflexión, debate el escepticismo cartesiano y la concepción de la duda y la certeza. Se puede mostrar esto a partir de tres argumentos de Wittgenstein, que formula claramente Anthony Kenny<sup>3</sup>: la duda pertenece a un juego de lenguaje y presupone el dominio de un juego de lenguaje; la duda fuera de un juego de lenguaje o referida a un juego de lenguaje en su conjunto es imposible y la duda presupone la certeza.

La duda pertenece a un juego de lenguaje en cuanto se aprende a dudar dentro de un juego de lingüístico. La duda se da con respecto a la verdad y falsedad de una proposición y estos conceptos son establecidos también en un juego de lenguaje. Esto es lo que no captó Descartes, quien no puso en duda el significado de las palabras, sino que lo dio por sentado. En la duda cartesiana no se pone en duda el lenguaje con el cual se duda, por ello no logra ser todo lo radical que pretende ser. Afirmer que la duda presupone un juego de lenguaje significa dos cosas: primero, que ese término está ligado con otros con los cuales conforma un sistema, como con “conocimiento”, “verdad”, “certeza”, “falsedad”, entre los cuales se trazan fronteras y se delimitan, de manera correlacionada. Una expresión tiene sentido en medio

---

<sup>2</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 2003.

<sup>3</sup> Kenny, A. *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1995, p. 180.

de un contexto o de un juego de lenguaje; y segundo, que debe partir de algo que presupone, como es el significado de las palabras. La crítica de Wittgenstein a Descartes es contundente: “114. Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”. 306. “no sé si esto es una mano” Pero, ¿sabes lo que significa la palabra “mano”? Y no digas “sé lo que significa esta palabra para mí y en este momento”. Después de todo, ¿no es un hecho empírico que esta palabra se utiliza de esta manera?”. Una de las cosas de las que no podemos dudar es de que estamos utilizando la palabra en cierto sentido, lo cual se ha aprendido en el mundo social y cultural en que vivimos.

De acuerdo con esto, la duda no es radical ni absoluta ni universal; está ligada a un juego de lenguaje. Y si es así, está emparentada con otra noción, la de certeza, que tampoco ha de ser universal y absoluta. No obstante que Descartes pretende hallar la certeza absoluta, esto tampoco es posible, pues la idea de “duda” está ligada a la búsqueda de la certeza como conocimiento infalible del cual no se puede dudar.

Wittgenstein cambia la relación entre duda y certeza. Más bien, la duda presupone la certeza, por ello afirma: “115. Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza”. Para poder dudar debe haber algún fundamento, algo de lo que no pueda dudar. No es posible dudar desde toda parte o desde ninguna parte, dado que se duda partiendo de algo, dando algo por supuesto como el significado de la palabra duda, que he aceptado como verdaderas algunas enseñanzas que me han dado, etc. Si por principio todo lo ponemos en duda, no tenemos de donde partir. Wittgenstein afirma que no dudar es una condición para disponerse a aprender un juego de lenguaje, pues la condición para aprender un juego de lenguaje es disponerse a aprenderlo, no dudar de él. “353. Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda”. “329. Si pone eso en duda (su nombre, que existe la tierra antes de que él existiera, que otros me han dado unas enseñanzas que puedo poner en duda, que tengo un lenguaje con el cual dudo, que me hago preguntas en ese lenguaje, etc.) sea lo que fuere lo que duda quiera decir aquí-nunca aprenderá ese juego”<sup>4</sup>.

Las reflexiones de Wittgenstein están destinadas a demostrar que la duda requiere una certeza previa en el significado de las palabras, en la existencia del mundo, en la existencia del lenguaje y en la existencia de los otros que no puede ser objeto de duda. Podríamos explicarlo diciendo que para dudar se requiere el término “dudo”, para lo cual debe haber un lenguaje, o mejor, en el que cabe ese verbo, el cual, además, existe en un mundo social y cultural

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 315.

donde lo aprendimos. La certeza es un presupuesto de la duda. La existencia del mundo, de los otros y del lenguaje son condiciones previas que hacen posible el dudar y el preguntar; por ello han de ser certezas previas, que ni siquiera nos detenemos a pensar, pues funcionan como el telón de fondo del cual partir. “341. Es decir, –afirma Wittgenstein– las preguntas que hacemos y nuestras dudas, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son –por decirlo de algún modo– sobre los que giran aquéllas”<sup>5</sup>.

Para dar cuenta de esas certezas Wittgenstein distingue entre los verbos “sé” y “conozco”, entre “saber” y “conocer”. Para el filósofo de Viena yo sé que “tengo un dolor”, que “existe el mundo”, “que hay otros seres humanos” y que “hablo una lengua”, sin tener que dar pruebas o demostrar que tengo ese conocimiento. Es un saber que Wittgenstein llama “actitud”. Lo cual significa que cuando nos enfrentamos al mundo y al conocimiento, lo hacemos dando por sentado que ello es así. No nos preguntamos si es correcto o incorrecto pensar así, o si es verdadero o falso. Yo no tengo que probar a otro que “sé que tengo un dolor”, simplemente lo expreso. No tenemos que probar que existe el mundo cuando nos enfrentamos a su conocimiento, sino que partimos de que ello es así, de la misma manera en que cuando hablamos no es preciso demostrar que podemos hablar o que existe el lenguaje.

Existen pues para Wittgenstein unos enunciados especiales que no son fruto de la investigación empírica o racional ni del conocimiento, son aquéllos que constituyen la base sólida de nuestra relación con el mundo y de los cuales no se puede dudar. A ellos no se llega como resultado de una investigación y constituyen el saber que capacita al hombre para la acción y para el conocimiento. Esto significa que en la acción, en la vida y en el pensamiento se parte de un marco básico, de unos postulados a partir de los cuales se construye todo lo demás. En la acción, sabemos que el bus que pasa existe y que nos puede pisar. Sabemos que si el otro me dice ¡cuidado!, él sabe qué dice y yo también. Así como sé efectivamente que él existe y yo también. Para Wittgenstein el conocimiento se refiere a lo fundado y se apoya en ello. Los procesos racionales tienen un término y un punto de partida, se arraigan en algo que no es de naturaleza teórica sino práctica, es el suelo en donde se originan. Son como “los goznes en los cuales puede girar la puerta”. Constituyen el trasfondo desde el cual obramos y conocemos. Y ese suelo es la vida práctica-social del hombre.

Para Wittgenstein, así como la duda es posible en un juego de lenguaje, el lenguaje del conocimiento, de la contrastación, de la posibilidad de la verdad

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 343.

y la falsedad, se establecen en un juego de lenguaje; es una forma de vida humana, a través del lenguaje, la que establece los criterios para considerar verdaderos o falsos los enunciados; lo cual significa que no en todas las épocas, ni en todo el conocimiento el significado de verdad y falsedad han sido los mismos. Y subraya el filósofo que lo que cambia son los criterios para considerar verdadero o falso. Es decir, cada época y cada tipo de saber establecen los criterios de verdad, por lo cual, no cabría esperar que en el juego de lenguaje de tipos de ciencias distintas existieran los mismos criterios de verdad.

En síntesis, la certeza no se logra como resultado de un proceso de investigación y ni del conocimiento teórico sino que está en la base de nuestro conocimiento y de nuestra praxis vital, por lo que la búsqueda de la certeza, como ideal de conocimiento está condenada al fracaso; el concepto de “certeza” como fue establecido en la modernidad es un concepto que hace parte de un juego de lenguaje, que podríamos llamar hoy, teniendo en cuenta el desarrollo científico, el juego de lenguaje de la “Ciencia Moderna”. De manera semejante, para Heidegger, este concepto debe ser sometido a la crítica como uno de los postulados centrales de la metafísica moderna. Partamos de la siguiente afirmación suya: “En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa”<sup>6</sup>. La Metafísica es el fundamento teórico de la llamada modernidad. Ella instaaura una era y una concepción del ente o de los seres y de la verdad que opera como fundamento teórico del pensamiento y la ciencia moderna. Es el fundamento de los fenómenos de esa época, entre los cuales el esencial es la ciencia. Sobre ella están contruidos los principios de la modernidad que por ser tales, deben ser sometidos a la reflexión y a la crítica.

La concepción del ente, de la verdad y del conocimiento en que se basa la metafísica moderna son el ente como objeto representado y la verdad como certeza. A su vez estos conceptos se apoyan en calificativos que funcionan como criterios para su validación, conceptos que funcionan entre sí de manera solidaria, del mismo modo –podríamos decir– en que funcionan los términos de un juego de lenguaje. Heidegger ubica propiamente en Descartes la sistematización de esos conceptos en la modernidad, al afir-

---

<sup>6</sup> Heidegger, M. “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza editorial, Trad. De Helena Cortés y Arturo Leyte, 1998, p. 63.

mar: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma, en la metafísica de Descartes... Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes”<sup>7</sup>. La concepción del ente se caracteriza porque éste es considerado como objeto representado, esto es, no en cuanto él es en su propio ser, con sus propiedades y variaciones, sino en cuanto es fijado para ser estudiado y representado de manera exacta. Representarse el ente como objeto significa asegurarse de él, presentándolo ante sí, de modo que se pueda estar seguro de él, lo cual se logra mediante la experimentación, que exige el trato con el objeto, su análisis y su verificación. “Esta objetivación de lo ente – afirma Heidegger – tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación”<sup>8</sup>.

Lo que muestra Heidegger es la necesidad sentida en la Metafísica Moderna de alcanzar una seguridad plena y una confianza absoluta en el conocimiento y en la verdad. El objeto pretende ser conquistado de manera segura, lo cual se logra con la exactitud en la medida y la experimentación. Así mismo, el método pasa a ser esencial al conocimiento. El objeto se convierte en proyecto de investigación y de conocimiento, los cuales buscan la predicción. Estas ideas están ligadas a la de disponibilidad. La meta es asegurar el objeto para disponer de él. De modo que con el ideal trazado de ciencia, a lo que se aspira es a lograr el aseguramiento del mundo para alcanzar su dominio. También la idea del hombre cambia, al pasar a ser sujeto de conocimiento. Sujeto que se enfrenta a un objeto, que lo proyecta para su conocimiento; sujeto que aspira al dominio y el control del mundo. Por tanto, las ideas de ente como representación y de verdad como certeza están ligadas a la necesidad y la aspiración moderna de buscar el dominio, el control y la disponibilidad del mundo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la novedad en esta forma de abordar el mundo? Responde Heidegger: “Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. Sólo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>8</sup> *Ibidem.*

como objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”<sup>9</sup>. El hombre asume de manera voluntaria un rol frente al mundo, asume la tarea de asegurar el dominio del mundo como manera en la cual es partícipe de él. Y en este dominio inscribe el significado de lo que pueda ser el desarrollo de la humanidad.

Hoy, después de setenta años del artículo y de la obra de Heidegger, conviene preguntarse, si es posible alcanzar la certeza, y, aún más, si sigue siendo un ideal necesario para validar un conocimiento. El valor de Heidegger consiste en haber develado el carácter histórico y contingente de ese ideal de conocimiento, lo que implica la posibilidad de revisarlo, teniendo en cuenta los resultados alcanzados en la filosofía de la ciencia y en la práctica de la ciencia, para lo cual podemos apoyarnos en Popper y en Kuhn.

Popper llegó a la convicción de que es imposible acceder al conocimiento absoluto y, por tanto, lograr la certeza o la seguridad absoluta en el conocimiento. Tres ideas de Popper demuestran esto: la discusión al método inductivo, la noción de verosimilitud y el carácter hipotético conjetural de la ciencia. La discusión del método inductivo en Popper se debe principalmente a que, a pesar de lo que se creía, no ofrece un fundamento seguro del conocimiento. Y no lo ofrece especialmente por dos razones: En primer lugar, porque la investigación sobre sus fundamentos cae en una petición de principio o queda sumida en un psicologismo como en Hume; y en segundo lugar, porque la enumeración de casos, por elevada que sea, no autoriza a sacar de manera concluyente una conclusión universal, por lo que no ofrece la seguridad que se esperaba.

Estas razones llevaron a Popper a proponer el método deductivo, la contrastación de teorías y la falsabilidad como criterios para probar un conocimiento como científico, para demarcar entre ciencia y metafísica y para explicar el desarrollo de la ciencia. El profesor Carlos Emilio García lo expone de la siguiente manera: “La propuesta de Popper conduce a una idea de la ciencia empírica en la cual no es necesario recurrir a principio alguno de inducción para garantizar la conexión entre las teorías científicas y el mundo real. Si se ha rechazado la inducción, es preciso tornar nuestra mirada hacia la deducción, pues ésta con ayuda de los métodos de contrastación deductivos y principios reguladores como la falsabilidad y la corroboración, será suficiente para explicar la dinámica de la ciencia empírica, proporcionar un criterio de demarcación (cometido en el que fracasaron los inducti-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 75.

vistas) y responder a la pregunta fundamental de la epistemología: ¿cómo ocurre el progreso (crecimiento) del conocimiento científico?”<sup>10</sup>

Ahora bien, estos conceptos permiten afirmar a Popper que en el conocimiento científico más que la verdad absoluta, es posible hallar una verosimilitud, término que conviene esclarecer. Sin detenernos en una exposición técnica amplia de ellos, señalemos los aspectos centrales que se requieren para abordar el concepto de verosimilitud en cuanto se diferencia del de certeza. Una afirmación de *Conjeturas y refutaciones* ilumina la forma de entender Popper el problema: “Para nosotros (los refutacionistas), por consiguiente, la ciencia no tiene nada que ver con la búsqueda de la certeza, de la probabilidad o de la confiabilidad. No nos interesa establecer que las teorías científicas son seguras, ciertas o probables. Conscientes de nuestra falibilidad, sólo nos interesa criticarlas y testarlas, con la esperanza de descubrir en qué estamos equivocados, de aprender de nuestros errores y, si tenemos suerte, de lograr teorías mejores”<sup>11</sup>. Mientras que los verificacionistas, justificacionistas o “positivistas” se preocupan por buscar el hecho positivo que confirma una teoría, los refutacionistas, partiendo de la posibilidad de cometer equivocaciones en ciencia y de la falta de razones para confiar ciegamente en la razón y en la experiencia, acuden a la crítica y a la búsqueda de los hechos que podrían refutar la teoría. Así lo confirma Popper: “En realidad, sólo con respecto a este objetivo, el descubrimiento de la verdad, podemos decir que, aunque seamos falibles, tenemos la esperanza de aprender de nuestros errores. Sólo la idea de la verdad nos permite hablar con sensatez de errores, con el serio propósito de eliminar la mayor cantidad de éstos que podamos para acercarnos más a la verdad”.<sup>12</sup> La verdad es una idea reguladora que orienta el avance del conocimiento. Pues a pesar de que no es dado obtener una verdad absoluta es posible hablar del progreso de la ciencia, en el sentido de que es posible construir cada vez teorías mejores, con mayor poder explicativo, con capacidad de falsabilidad y que han superado con éxito la refutación y la crítica.

Para que pueda ser sometida a refutación, uno de los requisitos básicos de la ciencia empírica es la elaboración de teorías contrastables y falsables, que estén en capacidad de resistir con éxito las contrastaciones. La deducción es el método que permite construir teorías, las cuales deben ser evaluadas, no ya mediante la verificación de los enunciados simples, sino a través

---

<sup>10</sup> García, C. E. *Introducción a la lectura de Popper*. Colección Cuadernos Filosófico-literarios, Colombia, Editorial U. de Caldas, 2001, p. 21.

<sup>11</sup> Popper, K. R. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1972-1994, p. 280.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 280.

de su contrastación, esto es, de modo que la falsación de las conclusiones permita la de las premisas.

Popper llama Falsabilidad al procedimiento mediante el cual es posible demarcar entre ciencia y no ciencia. La falsabilidad consiste en la posibilidad que tiene una teoría de ser contrastada con la experiencia. “Pero ciertamente –dice Popper– sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes y pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico”<sup>13</sup>. Y más adelante puntualiza el autor que el conocimiento de la ciencia es objetivo cuando es justificable de manera objetiva, es decir, mediante la contrastación empírica, sin que en ello sea relevante la convicción subjetiva de su verdad o su certeza. Y concluye: “Diré, por tanto, que la objetividad de los enunciados científicos descansa en el hecho de que puedan contrastarse intersubjetivamente”<sup>14</sup>. Lo que conviene señalar aquí es el significado de la concepción de Popper en relación con la certeza: en primer lugar que en sentido positivo no es posible hallar la certeza (como había señalado Wittgenstein) y en segundo lugar, que, dado que las teorías para que sean científicas deben ser contrastables y deben siempre dejar abierta la puerta de la posibilidad de la falsación, no es posible hablar de certeza sino de verosimilitud. La concepción de Popper pasa por considerar que no es posible aceptar de modo concluyente los enunciados de la ciencia.

La verosimilitud consiste en el grado de aproximación de una teoría a la verdad, lo que quiere decir que la verdad es aproximativa y que no cabe hablar de certeza absoluta en la ciencia. El mismo Popper lo afirma: “Así, aunque la idea de verdad sea absolutista, no podemos pretender alcanzar una certeza absoluta: *somos buscadores de la verdad pero no sus poseedores*”<sup>15</sup>. El grado de verosimilitud depende de que aumente el contenido de verdad de los enunciados implicados lógicamente en el enunciado más general y que disminuya su contenido de falsedad<sup>16</sup>. La verosimilitud es virtual o potencial cuando una teoría tiene mayor poder explicativo, aún

<sup>13</sup> Popper, K. R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1982, p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>15</sup> Popper, K. R. *El conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974, p. 53.

<sup>16</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 53.

antes de ser contrastada, pues tiene mayor contenido de verdad. Pero tiene la mayor verosimilitud si además su contenido de falsedad es menor<sup>17</sup>.

Por estas razones, afirma que la ciencia no ofrece un conocimiento seguro sino hipotético y conjetural. No en vano su teoría es conocida con el nombre de Racionalismo Crítico. En términos popperianos: “La ciencia no es un sistema de enunciados seguros y bien asentados, ni uno que avance hacia un estado final. Nuestra ciencia no es conocimiento (*episteme*); nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad”<sup>18</sup>. La ciencia avanza proponiendo hipótesis que son sometidas a la confrontación y a la falsación o que se someten al escrutinio sistemático de la experiencia, por lo que los enunciados son provisionales. De allí que afirme Popper: “El antiguo ideal científico de la *episteme* –de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable– ha resultado ser un ídolo”<sup>19</sup>.

Kuhn continúa, en la segunda mitad del siglo XX, la revolución en el modo de comprender la ciencia; uno de los mayores aportes de Kuhn consiste en su caracterización como un conocimiento histórico y social. En la *Estructura de las revoluciones científicas*<sup>20</sup>, partiendo tanto de la reflexión sobre la historiografía de la ciencia como sobre la historia de la práctica de la ciencia, demuestra que su ésta es la historia de cambios y transformaciones radicales y profundos que aunque van contribuyendo a un avance en el conocimiento del mundo, éste no es un desarrollo continuo ininterrumpido hacia la “verdad”. “la idea Darwinista de Kuhn es que no hay una meta a la que se acerque la ciencia; no hay una verdad inscrita en la mente de Dios o en las cuarcitas americanas a la que se aproximen las sucesiones de teorías o de tradiciones de ciencia normal. Como el darwinismo biológico, éste fue el mayor ataque ateo a la fe secular en la verdad”<sup>21</sup>.

Kuhn demuestra que la ciencia es una construcción social inscrita históricamente, provista de discontinuidades, de rupturas y de revoluciones que pasan por el tránsito de una ciencia normal a otra. El conocimiento no ha avanzado ni avanza hoy hacia el encuentro de una verdad absoluta y de la certeza. En diversas épocas se han construido paradigmas científicos que proponen e inscriben un marco teórico para explicar el mundo. Tres conceptos permiten puntualizar esta idea: “ciencia normal”, “paradigma” y “revolución”.

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 59.

<sup>18</sup> Popper, K. R. *La lógica de...*, p. 259.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>20</sup> Kuhn, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Carlos Solís, 3ª edición, 2006.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 16.

La ciencia normal es el paradigma que durante una época amplia funge como modelo teórico, metodológico y de concepción sobre los hechos, y a partir del cual se realiza la investigación en un campo teórico determinado. “En este ensayo –afirma Kuhn– ciencia normal significa la investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados, logros que una comunidad científica particular reconoce durante algún tiempo como el fundamento de su práctica anterior”<sup>22</sup>. Para que una ciencia sea un paradigma, esto es, funcione como modelo, debe abarcar por lo menos esos tres campos: tener una concepción clara de los hechos que aborda como objeto de investigación, es decir, delimitarlos claramente; ofrecer un marco teórico que permita la explicación de esos hechos y su predicción. Y, por último, brindar uno métodos adecuados para la investigación.

Sin embargo, Kuhn piensa que para que una ciencia llegue a ser normal o a convertirse en paradigma debe alcanzar dos logros: que “sus realizaciones carezcan hasta tal punto de precedentes, que sean capaces de atrapar a un grupo duradero de partidarios alejándolos de los modos rivales de actividad científica, y a la vez, ser lo bastante abiertas para dejarle al grupo de profesionales de la ciencia así definido todo tipo de problemas por resolver”<sup>23</sup>. Una ciencia que alcance estas características tiene el valor de “suministrar los modelos de los que surgen tradiciones particulares y coherentes de investigación científica. Son las tradiciones que el historiador describe con rúbricas tales como “astronomía ptolemaica (o copernicana), “óptica corpuscular” (u óptica ondulatoria), etc. Estos ejemplos de paradigmas aceptados de práctica científica “incluyen conjuntamente leyes, teorías, aplicación e instrumentación”<sup>24</sup>. El paradigma al constituirse en modelo se convierte en una unidad fundamental alrededor de la cual se realiza la investigación. Por otra parte el paradigma no tiene solo teoría, leyes y conceptualización, sino que además posee unos rasgos de arbitrariedad. Buena parte de la teorización se apoya en una concepción del mundo, de los hechos e incluso de la misma investigación que no está claramente establecida<sup>25</sup>.

A una ciencia normal se llega mediante la transformación y la revolución frente a un modelo anterior. “Los episodios extraordinarios en los que se

<sup>22</sup> Kuhn, T. S., *op. cit.*, p. 70.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>25</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 62-63 y secciones VI, VII de la *Estructura de las revoluciones científicas*. La concepción de Kuhn sobre las arbitrariedades es interesante en la medida en que da pie para analizar si las ideas de “certeza”, de “verdad” de “objeto” trazadas por la modernidad no son precisamente unas de las “arbitrariedades” desde las cuales se desenvuelve la ciencia de hoy y que sirven como modelo para la investigación, paradigma que justamente, se está en parte sometiendo a la crítica en este ensayo.

produce un cambio en los compromisos profesionales” son revoluciones científicas. Cuando una revolución se produce se inicia el desarrollo de una teoría que no solo resuelve los mismos problemas del modelo normal, sino que además logra mejores frutos para resolver problemas que quedaban sin resolver. La revolución implica un cambio en las reglas de juego de la práctica de la ciencia, no consiste en hacer meras reformas al modelo en uso. Su asimilación exige la reconstrucción de la teoría previa y la reevaluación de los hechos anteriores, un proceso intrínsecamente revolucionario que rara vez lleva a cabo una sola persona y nunca de la noche a la mañana”<sup>26</sup>.

La historia de la ciencia es entonces la historia del surgimiento de nuevos paradigmas que van reemplazando a una ciencia normal anterior y cuyo cambio, no hay por qué penar, se realiza hacia el encuentro de una verdad absoluta. El conocimiento es cambio, es construcción social que supone también el cambio en las concepciones del mundo. Para el mismo Kuhn un cambio de paradigma significa un cambio en la visión del mundo. Y ninguna ciencia, ningún paradigma puede arrogarse el privilegio de haber alcanzado la certeza. La física en su desarrollo ha logrado constituir un paradigma con una gran aceptación universal y esto, para Kuhn, va de la mano de la maduración de la ciencia. Sin embargo, ni de ella, dado que es una construcción histórica y social, se puede esperar que haya construido un paradigma universal irrevocable e irremplazable.

Se puede afirmar que durante el siglo XX se asiste en filosofía de la ciencia a la pérdida de la confianza absoluta en la razón y el conocimiento, gracias tanto a la argumentación filosófica como al desarrollo práctico de la ciencia. Sin embargo, esto tampoco puede significar la pérdida absoluta y completa de esa confianza. Lo que sucede más bien es que ha tenido que reconocerse el carácter limitado del conocimiento humano sin desconocer su valor. Para las ciencias sociales este hallazgo tampoco carece de importancia, pues se va recomponiendo la fractura creada entre la supuesta universalidad del conocimiento de las ciencias naturales y la particularidad de las sociales. A lo que obligan estos desarrollos es a comprender que en los diversos tipos de ciencias existen diversos grados de generalidad, que van a ser expuestos en la próxima sección. Y esto abre la puerta para comprender la diversidad en la generalidad de las ciencias sociales

## 2. La universalidad

Las Ciencias Naturales constituyen el modelo de universalidad del conocimiento empírico. Esa pretensión de universalidad se apoya en primer lugar

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 65.

en su capacidad de formular leyes universales. Para Nagel<sup>27</sup> Las ciencias naturales constan de leyes que funcionan como parte importante de las premisas de las explicaciones científicas. “Entre las premisas explícitas de las explicaciones científicas, con frecuencia aparecen enunciados universales que forman parte de alguna vasta teoría científica”<sup>28</sup>. Sin embargo, el mismo Nagel considera que no hay gran claridad sobre el significado del concepto de “ley” y lo usa tanto para referirse a “ley de la ciencia” como a “ley de la naturaleza”. Esta vaguedad se debe a que el autor parte del supuesto ontológico de que las leyes de la ciencia describen leyes de la naturaleza, leyes que efectivamente se dan en el mundo con carácter de necesidad. Ahora bien, para Nagel, “la expresión “ley de la naturaleza” es indudablemente vaga. En consecuencia, toda explicación de su significado que proponga una nítida demarcación entre enunciados legales y enunciados no legales debe ser arbitraria”<sup>29</sup>. Como se ve, el autor pasa de referirse a las leyes de la naturaleza, a referirse a los enunciados de la ciencia. Y en lugar de plantear el problema de si las leyes que formulan las ciencias naturales son legaliformes, se lo plantea directamente en relación con las leyes de la naturaleza.

Nagel considera que las leyes de la ciencia natural son necesarias, lo que caracteriza con el rótulo de universalidad “nómica”, frente a la cual se plantea: “La cuestión en disputa es si la diferencia *prima facie* que hemos observado exige la aceptación de una “necesidad” asociada a los universales legales como algo “último” o si es posible explicar la universalidad nómica en términos de nociones menos opacas. Si se interpreta esta necesidad, como se lo ha hecho en una forma de necesidad lógica el significado de “necesario” es transparente; y la teoría lógica, en verdad, suministra un análisis sistemático y generalmente aceptado de tal necesidad”<sup>30</sup>. La necesidad para Nagel es lógica y no física ni real. Por lo menos este sentido de necesidad no ha podido esclarecerse. En síntesis, plantea que existen algunas formulaciones básicas en las ciencias naturales que cumplen ciertos requisitos lógicos que las hacen aptas para ser consideradas leyes universales de la naturaleza y a partir de las cuales es posible realizar explicaciones de fenómenos concretos. Por otra parte, tales universales nomológicos tampoco pueden establecerse de manera muy nítida y para avanzar en su delimitación deben defenderse de múltiples dificultades. Sin embargo, existe cierta aceptación entre comunidades científicas de que la ciencia ha llegado

---

<sup>27</sup> Nagel, E. *La estructura de la ciencia*. Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 62.

a formular algunos universales nomológicos. “La idea de que los universales legales, en general, y las leyes causales en particular, formulan una necesidad lógica ha sido propuesta con frecuencia. Sin embargo, quienes adoptan esta posición habitualmente no sostienen que, de hecho, la universalidad lógica de los universales nomológicos pueda establecerse en todos los casos. Sólo sostienen que los universales nomológicos genuinos son lógicamente necesarios y que, “en principio”, puede demostrarse que lo son, aunque falte una demostración de necesidad para la mayoría de los casos”<sup>31</sup>. Para Nagel, entonces, la existencia de universales nomológicos en la ciencia de la naturaleza es una necesidad que puede irse resolviendo en la medida en que se formulen claramente las condiciones que deben cumplir los enunciados para ser lógicamente necesarios y se vayan construyendo fórmulas de ese tipo, que serían las aceptadas como “leyes”.

Ahora bien, Hempel, asumiendo el monismo metodológico, presenta una propuesta para hacer de la historia una ciencia. La historia funciona de manera muy semejante a como funcionan las ciencias naturales; en ella se aplica el modelo de la explicación causal. Para explicar esto, realiza, primero, una reducción de los hechos sociales a “acontecimientos”, que son iguales a los acontecimientos físicos. Que “Juan disparó un arma” es en Hempel un acontecimiento físico de la misma índole que “la bomba del carro está botando aceite”. Y, segundo, una vez reducidos los acontecimientos sociales a hechos físicos como los de la naturaleza, Hempel afirma que en ciencias sociales las leyes cumplen un papel igual al de las ciencias naturales, también el método de ellas es el nomológico deductivo. Sin embargo, dado que en la práctica de tal ciencia son pocos los enunciados explicativos causales válidos, esas ideas deben cuestionarse sin renunciar a la aspiración de construir conocimiento general.

Para Hempel, el método de explicación en historia funciona en forma de un argumento que consta de dos premisas y una conclusión particular. Las premisas son de dos géneros: la primera establece las “condiciones determinantes para el hecho que se debe explicar, mientras que el grupo dos contiene las leyes generales en que se basa la explicación, y que implican el enunciado de que siempre que ocurran hechos de la índole descrita en el primer grupo, tendrá lugar un hecho de la clase que debe explicarse”<sup>32</sup>. No obstante, el problema de la explicación histórica consiste en que las premisas del segundo grupo, las generales, en las cuales se apoya la explicación, no han sido bien establecidas y adolecen de tres problemas: no se enuncian explícitamente, no han sido verificadas de manera adecuada o se apoyan en co-

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>32</sup> Hempel, C. G. *La explicación científica*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 234.

nocimientos de la sabiduría popular que no han sido bien establecidos. Esto lleva a proponer a Hempel que la explicación histórica sólo ofrece *esbozos explicativos*. En palabras suyas: lo que los análisis explicativos de hechos históricos ofrecen es, entonces, en la mayoría de los casos no una explicación en uno de los sentidos indicados, sino algo que puede llamarse un *esbozo de explicación*<sup>33</sup>.

La salida de Hempel deja mal paradas a la historia y a las ciencias sociales, pues en cuanto ciencias que aplican el método nomológico deductivo tienen problemas a la hora de definir las leyes generales que les sirven de premisas. Ricoeur, a mi modo de ver, tiene una forma lúcida de dar salida a este problema, apoyándose en la tradición generada por Elizabeth Anscombe y Von Wright que amplían el concepto de explicación causal. La concepción de Ricoeur desarrollada en el volumen 2 de *Tiempo y Narración* y en el artículo *Para una teoría del discurso narrativo*, especialmente, parte de las siguientes consideraciones: los hechos, objeto de investigación de las ciencias sociales, no son de la misma naturaleza que los de la física o las ciencias naturales. Las ciencias sociales abordan la vida social e histórica del hombre y por tanto tienen que ver con acciones humanas, acontecimientos sociales e instituciones, que constituyen hechos de distinta índole a los naturales. Por esta razón, no es preciso escoger entre la explicación causal y la comprensión hermenéutica. Aunque los hechos sociales y las acciones humanas son objetivos en el sentido de que son reales, existen y pasan en el mundo, su realización se da gracias a que el agente de esas acciones es un sujeto físico, natural y concreto, que sin embargo, ha constituido un mundo social y cultural que habita y que no puede ser explicado del mismo modo que los hechos de la naturaleza. Por esta razón, por el carácter natural, social y cultural del hombre, para su conocimiento y el de la sociedad que habita, es preciso articular la explicación con la comprensión. La explicación se articula y se inserta en una comprensión. Pero antes de explicar la posición de Ricoeur conviene hacer algunas precisiones.

Para Ricoeur el objetivo de los filósofos de la ciencia y los científicos de buscar la justificación de unas leyes generales en que basar la ciencia y un método para avanzar en la investigación, se apoya en un interés legítimo: el de construir un conocimiento lo más cercano posible de la realidad. Sigue siendo un ideal legítimo aspirar al conocimiento más riguroso y aproximativo posible de la realidad. Los avances de la técnica en cuanto aplicación de la ciencia exigen para sus éxitos que ella esté construida de la manera más responsable y fidedigna posible. En términos prácticos, requerimos que los tratamientos contra el cáncer funcionen, como de hecho sucede; y que los

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 240.

inventos de aparatos técnicos para diagnosticar las enfermedades y prevenirlas, funcionen adecuadamente. La exigencia para las ciencias sociales no puede ser muy distinta. También de ellas cabe esperar rigor y seriedad en sus investigaciones. Se requiere de ellas el mayor rigor y la mayor sistematicidad posibles. De modo que, si partiendo de lo afirmado en la primera sección se concede que se debe renunciar a la búsqueda de la certeza en el conocimiento, se torna viable afirmar que es posible aspirar a un nivel de generalidad y de objetividad en el conocimiento de las ciencias sociales.

Lo importante aquí es establecer la necesidad de aclarar la especificidad de su objeto de estudio, de sus métodos y de los criterios de validez que deben adoptar. Es preciso reconocerlas como ciencias distintas que, aunque deben aprender de las llamadas ciencias duras, tienen un objeto de estudio propio y diverso, los métodos que han de emplear son distintos y las leyes –si se puede hablar de tales– que ha de formular son diferentes. En principio se puede afirmar que tal diferencia es de tipo conceptual y empírica. De tipo conceptual si se establece claramente que su objeto de estudio no está sometido a las regularidades y determinaciones que se ofrecen al mundo natural. El objeto de estudio al que se enfrentan las ciencias del hombre son los hechos sociales y las acciones humanas, los cuales no están regidos exclusivamente por las regularidades naturales, dado que el hombre es capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos y puede obrar como fruto de la toma de decisiones y la libre elección. En últimas el hombre es libre y puede actuar de acuerdo con decisiones de la voluntad. La diferencia es conceptual porque el objeto de estudio es definido y comprendido como un objeto de distinta índole.

Por otra parte, es verdad que en la mayoría de las ocasiones el objeto a investigar en estas ciencias es una situación particular o un acontecimiento singular. Sin embargo, no obstante ser así, esto no suprime la posibilidad de las ciencias sociales de construir un conocimiento general que ofrezca pautas y reglas para realizar la explicación y la comprensión de hechos particulares, razón por la cual, tales ciencias se esfuerzan por construir fórmulas que sirvan para ese fin. Por tanto, pese a la necesidad actual de superar la búsqueda de la certeza absoluta, es necesario mantener la aspiración a un conocimiento general. Y mientras en Las Ciencias de la naturaleza esto no se pone en duda, sí se hace en algunos sectores de las ciencias sociales. Porque como defiende Wallerstein “La afirmación de universalidad, con más o menos calificaciones –relevancia universal, aplicabilidad universal, validez universal– no puede faltar en la justificación de las disciplinas académicas”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Wallerstein. *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 2001, p. 53.

### 3. Particularismo y relativismo

Ahora bien, dada la dificultad de hallar leyes generales explicativas para las ciencias sociales, las posturas se han radicalizado entre quienes niegan su carácter de cientificidad y quienes consideran que son saberes particulares. Incluso alguna parte de los teóricos se han visto llevados a asumir un relativismo epistemológico. En discusión con las dos posturas, conviene defender que no es preciso asumir el relativismo epistemológico ni defender la particularidad de las ciencias sociales, al negar la posibilidad que ellas tienen de formular leyes universales en el sentido de las ciencias naturales. Se defiende que ellas alcanzan un gran nivel de generalidad al que no pueden renunciar como conocimiento científico. Esto significa asumir que no es preciso elegir entre la universalidad absoluta y el particularismo o el relativismo, dado que, lo que se da en las ciencias sociales es un encuentro entre la particularidad de los acontecimientos y el marco general que se utiliza para explicarlo y comprenderlo.

Vamos a centrar la presentación sobre el relativismo en ciencias sociales en la propuesta de Gadamer y en la apropiación que hace Rorty de la hermenéutica<sup>35</sup>, dado que ésta ha sido una de las formas en que se ha interpretado y aplicado el círculo hermenéutico; posteriormente, se procederá a explicar desde Ricoeur la manera en que la aplicación del círculo no implica, de ninguna manera, un círculo vicioso ni un relativismo en cuanto para la comprensión de los hechos y de los textos se parte de conceptos, fórmulas y del conocimiento de paradigmas científicos. En medio del círculo hermenéutico, es necesario recurrir a fórmulas construidas por la ciencia. Lo que sucede en ellas no es que desaparezca el ámbito de lo general, sino que funciona como un marco teórico desde el cual explicar y comprender la situación concreta.

El problema del relativismo está formulado por Martin Hollis a través de la siguiente pregunta “Si no existen factores previos a la interpretación, entonces, ¿han de ser siempre las pretensiones al conocimiento del mundo, relativas a algún conjunto de creencias sostenidas en un particular tiempo y lugar?”<sup>36</sup>. Si se responde afirmativamente, resulta que toda pretensión de conocimiento, y más aún en relación con las ciencias sociales, ha de ser un conocimiento particular, basado en el conjunto de creencias propias de una comunidad o de una cultura, por lo que cualquier aspiración a un conoci-

---

<sup>35</sup> En el artículo no se estudia la pertinencia de la interpretación llevada a cabo por Hollis sobre el relativismo en las concepciones de Gadamer y Rorty. Estos filósofos no aceptaron ese calificativo para sus teorías, sin embargo, ésta es una interpretación que asumen diversos investigadores. Este es otro problema que bien podría ser examinado en un nuevo escrito.

<sup>36</sup> Hollis, M. *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona, Ariel, 1998, p. 347.

miento universal o general se saldría de los límites de lo que es posible conocer. Esta concepción se apoya en la convicción de que cada cultura tiene una forma diferente de clasificar, organizar y conceptualizar sobre su propio mundo, por lo cual el sistema de creencias de cada cultura es diferente; y en la consideración de que el estudio sobre una comunidad se debe hacer desde dentro, es decir, desde su propio sistema de creencias.

Ahora bien, en cierto sentido, la hermenéutica de Gadamer asume este punto de vista, o por lo menos, da pie para ser interpretado de ese modo. La regla hermenéutica consiste en que “el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo”<sup>37</sup>, lo cual significa que en la anticipación del sentido, que involucra el todo, “se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo”<sup>38</sup>. Si se aplica el concepto de la regla, esto quiere decir que una cultura se comprende en un movimiento constante que va desde la parte al todo y del todo a la parte, en el cual, la investigación de la parte se realiza articulándola a una anticipación del todo; anticipación que, por un movimiento constante, vuelve a la parte. Gadamer, recogiendo a Dilthey, establece dos aspectos más ligados al círculo: la investigación es preciso abordarla a partir de la ubicación de un centro o de un punto medio y el texto se debe estudiar desde sí mismo. Afirma Gadamer: “Solo en esa totalidad de signo objetivo se puede realizar la comprensión. En conexión con esta teoría habla Dilthey de “estructura” y de “centración en un punto medio” desde el cual se produce la comprensión del todo. Transfiere así al mundo histórico lo que es siempre un principio de interpretación: que es preciso entender un texto desde él mismo”<sup>39</sup>.

Esta última afirmación es la que más cuenta a la hora de atribuir una posición relativista a la hermenéutica y es, en parte, la que ha tomado en consideración Rorty. Este pragmatista americano parte de una distinción entre lo que llama “la epistemología” en la que resume una continuidad de la visión epistemológica clásica sobre el conocimiento y la “hermenéutica”, en la que comprende una nueva visión. Para Rorty, “la epistemología”, que ha dejado de buscar fundamentos absolutos para alcanzar la certeza, se ha ocupado de construir un esquema universal que sirva de fundamento o de suelo común para todo posible tipo de conocimiento; y cree que es posible comprender y traducir un discurso en términos de otro, de modo que se encuentren los aportes. “Así –dice Rorty– la epistemología avanza partiendo de que todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables... Por conmensurable entiendo que es capaz de ser sometido a un

<sup>37</sup> Gadamer, H. *Verdad y método*. Volumen II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, p. 63.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones... La idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humano, para hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos. Construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros<sup>40</sup>.

Mientras que la epistemología trata de encontrar un suelo común y de constituir un sistema general desde el cual comparar las distintas teorías y traducir unas teorías y afirmaciones en otras, la hermenéutica, tal como la entiende Rorty, es la teoría que renuncia por completo al intento de construir un sistema general que sirva de criterio y de pauta para examinar las teorías, que sirva de esquema y de conjunto de reglas para traducir y relacionar los enunciados. Para el filósofo las posiciones antifundacionistas y holistas son interesantes y a la vez “ofensivas” porque “abandonan la búsqueda de conmensuración, y por tanto, son “relativistas” –afirma Rorty–. Si negamos que haya fundamentos que sirvan como base común para juzgar las pretensiones de conocimiento, parece ponerse en peligro la idea del filósofo como guardián de la racionalidad<sup>41</sup>. La idea de Rorty es que el valor de la hermenéutica está en la posibilidad de que cada cultura construya las pautas para su propio conocimiento, el cual debe realizarse desde su interior. “Las teorías holistas parecen dar autorización a todo el mundo para que construya su propio mundo, –su propio paradigma, su propia práctica, su propio juego lingüístico– y luego se deslice en su interior<sup>42</sup>”.

De esta teoría resulta que la interpretación que hace cada cultura de sí misma y del mundo es la única que se puede dar. O mejor, que cada cultura puede hacer diversas interpretaciones de sí misma, sin que haya manera de confrontar una concepción social o cultural con otra; dado que ellas son inconmensurables no es posible interpretar una cultura en comparación con otra. Y menos aún es posible someter a confrontación varias interpretaciones, evaluarlas ni afirmar que una es más adecuada que la otra. Justamente esto es el relativismo, según el cual una teoría es relativa a su contexto y es igualmente válida que cualquier otra.

Tal concepción relativista parece sumergir el conocimiento del hombre y de la cultura en una completa imposibilidad, porque ha caído en el juego de escoger entre la certeza absoluta y la relatividad. Posición que contradice la práctica de la ciencia y de la investigación sobre las culturas y las socieda-

<sup>40</sup> Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1995, p. 288.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

des, que efectivamente avanzan en la comprensión del mundo social y cultural humano, de las diversas sociedades y de las diversas facetas de ese mundo.

#### **4. Una propuesta de conocimiento general para las ciencias sociales**

La propuesta de Ricoeur es sumamente compleja, por lo que en este ensayo se realizará una presentación general con el fin de mostrar su aporte a las ciencias sociales y de sugerir la conveniencia de avanzar en la investigación y el examen de sus postulados y argumentaciones. Las razones en se puede apoyar la defensa de la generalidad en ciencias sociales, siguiendo a Ricoeur<sup>43</sup>, son las siguientes:

##### ***4.1. Intencionalidad ontológica y aspiración a la objetividad***

Para Ricoeur todo lenguaje, y con mayor razón el discurso de la ciencia, tiene una intencionalidad ontológica en cuanto es utilizado por el hombre para referirse al mundo. El lenguaje tiene un compromiso ontológico en cuanto es el medio privilegiado para referirse a las cosas. El discurso de las ciencias sociales se refiere al mundo de los hechos, las instituciones y las acciones humanas. Además de esto, el conocimiento científico tiene una aspiración legítima de objetividad que consiste en que el hombre aspira a través de él a alcanzar el conocimiento más cercano y aproximativo posible de la realidad. Así no se alcance un conocimiento absoluto de ella, éste si alcanza una gran aproximación como lo demuestran los resultados prácticos de la ciencia.

En relación con las ciencias sociales, Ricoeur presentó el problema mediante la discusión entre la historia como ciencia y la narración de ficción. Mientras que la intencionalidad del investigador científico en historia es explicar los hechos tal como efectivamente sucedieron, la narración de ficción realiza una representación creadora y ficticia de la realidad, que no aspira a ser verdadera en el mismo sentido. El historiador científico aspira a la verdad, por lo que tiene que argumentar y demostrar que la explicación e interpretación que ofrece es verdadera. Aunque la narración de la ficción y la de la historia científica coinciden en articularse como configuración de una trama, la especificidad de la ciencia está en la indagación que le exige la intencionalidad de comprender los hechos que efectivamente sucedieron.

---

<sup>43</sup> Ricoeur no tiene un artículo o un libro en el que se ocupe de defender la generalidad en las ciencias sociales. Los argumentos que aquí elaboro aparecen ligados a la conceptualización de la historia como ciencia, de la cual defiende un sentido de objetividad en medio del cual argumenta a favor de la generalidad.

Estas ideas son reunidas por Ricoeur bajo el concepto de indagación. En historia, “el vector principal, la intencionalidad definitiva, sigue siendo la indagación”<sup>44</sup>.

**4.2. Las ciencias sociales no deben escoger entre la explicación científica y la comprensión hermenéutica, sino que articulan la explicación a una comprensión y a la interpretación**

Ricoeur recurre a diversos autores, especialmente a William Dray, a Elizabeth Anscombe y a Von Wright para demostrar que las ciencias sociales aplican una articulación de la explicación con la comprensión. Mediante el recurso a *Laws and explication in history* y a *Philosophical Analysis and History* propone la imputación causal singular y la explicación por razones como procedimientos recurrentes de las ciencias sociales y de la historia en particular. La imputación causal singular no es una explicación causal del tipo de la ciencia natural, pues consiste en proponer un acontecimiento como el más apto para aparecer como la causa de lo sucedido. En la historia el análisis causal funciona de otra manera: “es un análisis esencialmente selectivo que tiende a verificar las razones de tal o cual candidato a la función de causa. Las razones para ocupar el lugar del porque como respuesta a la pregunta ¿por qué?”<sup>45</sup> La selección consiste en proponer y analizar una serie de factores de los cuales se elige uno como el más apto, como aquél sin el cual los acontecimientos no hubieran sucedido.

Dray proporciona otro procedimiento apropiado para la historia y la ciencia social: la explicación por razones. Ricoeur lo explica de la siguiente manera: “Explicar una acción individual por razones es reconstruir el cálculo realizado por el agente de los medios que debe adoptar, con vistas al fin que ha escogido, a la luz de las circunstancias en que se ha encontrado”<sup>46</sup>. El método consiste en actualizar la deliberación llevada a cabo por el agente, esto es, en examinar las razones que lo llevaron a actuar de esa manera. En este caso explicar implica evaluar y justificar que la acción ha sido o no apropiada. En este caso hay una generalidad que no es idéntica a la de la ciencia natural sino cercana al mundo de la acción.

Ricoeur también retoma el método mixto propuesto por Von Wright en el que liga la explicación causal con la deducción teleológica, mediante el concepto de cuasicausal. El procedimiento de este filósofo consiste en extender la lógica formal, utilizar la lógica modal y aplicarlas a los sistemas dinámicos,

<sup>44</sup> Ricoeur, P. “Relato histórico y relato de ficción”, *Historia y Narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 180.

<sup>45</sup> Dray citado en Ricoeur, P. “L’intrigue et le récit historique”, *Temps e récit*. Vol. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 225.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 230.

en los cuales se tiene en cuenta la interacción de sujetos libres y responsables. En esta opción es posible explicar acciones en las que interviene un agente que puede hacerlo y que sabe que puede hacerlo. En estos casos la relación entre la acción de base y el resultado de la acción no es extrínseco y causal en el sentido humeano sino intrínseco y lógico. Allí, “la acción no es la causa de su resultado; éste es más bien una parte de la acción”<sup>47</sup>. Von Wright da una explicación nueva de la causalidad que se sale de los marcos de la causalidad de Hume, al llamar la atención sobre la necesidad de reconocer la intencionalidad en la acción humana y al formular un tipo de enunciados específicos, distintos a los causales en los que se expresa la acción intencional humana. Considera que en las acciones en que se comprende una intencionalidad previa hay un silogismo práctico de la siguiente forma: “A considera que no puede dar lugar a P, a no ser que haga C. Por tanto a dispone a hacer C”.

Además lleva su planteamiento más lejos de su aceptación de que la explicación en ciencias sociales es distinta y más amplia, pues considera que la explicación está inserta en una interpretación de acontecimientos o de textos. Para Ricoeur “explicar consiste en poner de relieve la estructura, es decir las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto, mientras que interpretar es seguir la senda abierta por el texto, su pensamiento, es decir, ponerse en camino hacia el *oriente* del texto”<sup>48</sup>. Una interpretación de un texto es objetiva en cuanto busca aprehender la estructura del texto y las categorías o conceptos que propone y en este sentido es explicación, pero también es comprensión en cuanto se debe aprehender el sentido del texto, las ideas que propone y las afirmaciones que hace. Pero cabe dar un paso más y relacionar el texto con su contexto y con otros textos. La interpretación pasa por la aplicación del mundo que propone el texto con el mundo en que vivimos y con nuestra propia vida. Es realmente la interpretación hermenéutica la que liga una explicación de la estructura del texto o de la acción, a su sentido (comprensión) y a la aplicación. Y lo que funciona para la interpretación de los textos es válido para la interpretación de las acciones humanas, en cuanto están mediadas por el lenguaje y se realizan en actos de habla y en un contexto.

La articulación entre explicar y comprender tiene además otro significado para Ricoeur: en cuanto la comprensión es la aprehensión del significado objetivo del texto o del acontecimiento, la comprensión correcta no es “el regreso a la supuesta intención del autor”<sup>49</sup>, es develar el sentido que el

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>48</sup> Ricoeur, P. “¿Qué es un texto?”, *Historia y Narratividad*, p. 78.

<sup>49</sup> Ricoeur, P. *Del texto a la acción*. México, Fondo de Cultura, 1986-2001, p. 184.

texto plantea, por lo cual no toda interpretación vale. El intérprete debe explicar y argumentar la interpretación realizada. Y existen maneras de validar una interpretación. La validación es una disciplina argumentativa, ligada al cálculo de la verosimilitud. De allí concluye Ricoeur: “Un texto es un cuasiindividuo y se puede decir, de manera completamente legítima, que la validación de una interpretación que se le aplica constituye un conocimiento científico del texto”<sup>50</sup>.

#### **4.3. Las Ciencias Sociales pueden proponer fórmulas y conceptos generales**

A partir de la teoría de Max Weber, Ricoeur defiende la posibilidad de las fórmulas generales en Ciencias sociales. Weber<sup>51</sup> plantea la existencia de leyes con los siguientes criterios: la Ley general en Ciencia Sociales es una hipótesis interpretativa de los hechos, que tiene dos características: primero es comprensiva en cuanto expresa una conexión de sentido, la que hay entre los motivos o el sentido de una acción y segundo, es explicativa, porque funciona como una explicación de los hechos tal como efectivamente sucedieron. La proposición que funciona como ley “logra una “conexión de sentido” comprensible para nosotros” (comprensión racional por motivos). .. Todas ellas representan conexiones de sentido comprensibles, la comprensión de las cuales tenemos por una explicación del desarrollo real de la acción”. Una ley de Ciencia Social es una “comprensión explicativa” porque en ella se comprenden los motivos o el sentido de una acción. Una fórmula para las ciencias sociales es un enunciado general que comprende y explica una clase de acontecimientos sociales. La fórmula sirve como pauta para comprender y explicar hechos de ese tipo. Es un enunciado de la forma “la lucha entre elementos contrarios es una fuerza que impulsa los cambios de la historia”. Esta fórmula permitiría comprender cambios sociales de muy diverso tipo, cuya transformación se lleva a cabo por la tensión entre fuerzas contrarias como las clases sociales, las generaciones y los géneros masculino / femenino.

Para evitar el sentido tan fuerte del concepto de “ley” se puede hablar de “fórmulas”, de las que cabe esperar que cumplan con las siguientes características: 1. son explicativo, interpretativas. 2. son tendencias que funcionan como pautas para interpretar y explicar diversas sociedades o diversos grupos humanos. 3. No predicen el futuro como algo determinado de antemano y necesario sino que proponen futuros posibles. 4. Tienen en cuenta investigaciones del cálculo de probabilidades y la validación empírica.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>51</sup> Weber, M. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura, 2000, p. 16. *Cfr.* también Ricoeur, P. *Temps e récit*, Vol. 1, pp. 194-208.

Por otra parte, el científico social recurre a la conceptualización para explicar y comprender los hechos. El investigador debe ser realista ontológicamente y nominalista epistemológicamente, en cuanto parte de la suposición de que los hechos suceden o sucedieron realmente y de que debe construir conceptos para explicar tales acontecimientos. Y tales conceptos se establecen de manera general por las comunidades académicas. Así, la historia y la sociología construyen conceptos sobre lo que significan “revolución”, “guerra”, “cambio social”, “institución educativa”, etc. para explicar los acontecimientos de un país o una región. Estas últimas ideas, como veremos, se conectan con la siguiente.

#### **4.4. El conocimiento de las ciencias sociales no es particular**

Dado que, en la comprensión hermenéutica se apela a la utilización de paradigmas propios de la historia de la ciencia, a conceptos establecidos y a leyes establecidas –aunque no sean universales– el conocimiento de las ciencias sociales, así haga uso del método hermenéutico no es un conocimiento particular. Este punto supone cierta ruptura con la concepción hermenéutica de Gadamer y de Rorty, y va a desarrollarse en relación con la concepción de Ricoeur sobre la narración de ficción, dado que se aplica de manera muy interesante a la obra de ciencia social.

Ricoeur considera que en la configuración de la obra de ficción, el autor parte del conocimiento de los paradigmas de la narración que ha instaurado la cultura. La tradición narrativa proporciona los prototipos narrativos y los paradigmas para hacer narración. Los paradigmas se han sedimentado a través de la historia de la literatura y constituyen la tradición que el escritor y, en alguna medida el lector, deben conocer. El escritor de ficción no parte de cero, sino de un conocimiento previo del mundo de la acción que le ofrece la vida práctica y también parte de los paradigmas narrativos que conoce, para asumirlos, rechazarlos y crear a partir de su innovación.

En la producción de una obra de ciencia social las cosas no son muy distintas. El intérprete o el investigador de un acontecimiento social no parten de 0. Así apliquen el círculo hermenéutico en la interpretación de un acontecimiento, tal interpretación no es posible hacerla sólo desde el acontecimiento mismo o a partir de la forma como los agentes comprenden la acción. En primer lugar la interpretación se lleva a cabo desde o a través del lenguaje, mediante el cual se transmite la herencia cultural y se adoptan categorías y conceptos de la tradición académica y científica. Ricoeur retoma la noción de interpretación de Aristóteles y dice: “quisiera quedarme con la idea de Aristóteles de que la interpretación se lleva a cabo *mediante* el lenguaje en lugar de *realizarse* sobre el mismo”<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Ricoeur, P. *Historia y Narratividad*, p. 79.

Por otra parte, en el ejercicio de la interpretación es preciso acudir a fórmulas que las ciencias sociales como la sociología y la historia han propuesto para su explicación. Se debe acudir a fórmulas que la economía ha propuesto para explicar los fenómenos económicos como las leyes del mercado, la ley de la oferta y la demanda, etc. Una interpretación de un acontecimiento social por particular que sea y por mucho que sea necesario tener en cuenta la comprensión previa de los agentes de la acción, no es suficiente. En la interpretación es necesario tener en cuenta la delimitación de conceptos llevada a cabo por la tradición científica y las leyes de diversas ciencias para lograr una comprensión adecuada. Por ello Ricoeur propone como uno de los rasgos de la objetividad de la ciencia social, la complementariedad entre los saberes; “el credo de la objetividad –afirma– no es otra cosa que esta convicción doble de que los hechos relatados por historias diferentes puedan enlazarse y de que los resultados de estas historias puedan complementarse”<sup>53</sup>. Esto pasa tanto con la reconstrucción histórica de un acontecimiento como con otras interpretaciones. La concepción de Ricoeur supone entonces que la formulación de leyes generales por parte de las ciencias sociales tiene sentido y que es necesario articular en la interpretación de los acontecimientos singulares las posibilidades de explicación que ofrecen las diversas ciencias. Por eso el conocimiento de las ciencias sociales es complementario, unas apoyan a otras, de modo que la confrontación y la crítica de unas otras puede ser constante.

#### ***4.5. Las ciencias sociales se someten a la discusión crítica***

“Como he subrayado más de una vez, considero que toda valoración de teorías es *valoración del estado de su discusión crítica*”<sup>54</sup>.

Aunque la afirmación es de Popper esboza muy bien la posición de Ricoeur, las ciencias sociales pasan constantemente por la confrontación de las fórmulas propuestas como leyes y por la revisión constante de las hipótesis de interpretación de la realidad. En ciencias sociales no es cierto que “todo vale”. Los investigadores realizan constantes esfuerzos por demostrar que tal interpretación es mejor que otra y por demostrar mediante argumentos que la hipótesis de explicación/comprensión de los hechos que proponen es más adecuada que otras. Lo que se realiza constantemente en la cultura es la discusión racional de teorías que se someten a validación por las comunidades académicas. Es cierto que no se puede aspirar a la verdad absoluta o a la certeza de ninguna de ellas, pero como afirma Putnam, es lo que tenemos y no es poco.

<sup>53</sup> Ricoeur, P. *Temps e récit*, Vol. 1, p. 313.

<sup>54</sup> Popper, K. R. *El conocimiento objetivo*, p. 63.