

Pensar las ciencias sociales a partir de la acción comunicativa:

El privilegio de los saberes prácticos y la transformación del problema ideológico

CARLOS FERNANDO ALVARADO D.



Resumen

El presente texto pretende brindar una visión global del problema de las ciencias sociales a la luz de la obra de Jürgen Habermas: se orienta sobre el presupuesto de cómo el pensar la ciencia implica superar la relación que se establece con la noción clásica de ideología y asumir un giro semántico en tal término para posibilitar un consenso de los usos culturales del conocimiento. Igualmente puede vislumbrarse que la ciencia, pensada en términos de intereses, entra a formar parte de las decisiones ideológicas de las comunidades. Se procura señalar un modo de comprender el papel de las ciencias sociales amparadas en la acción comunicativa para ampliar el horizonte y uso de los diversos saberes.

Palabras clave

Ideología, ciencias sociales, acción comunicativa, interacciones simbólicas, saberes e intereses.

Anotaciones preliminares

Uno de los giros interesantes que se ha dado en los estudios del ámbito político (específicamente en los lineamientos que guían a los grupos sociales y las instituciones en general), es el del desplazamiento de sentido ocurrido al concepto de ideología. Tal concepto, como afirma Teun A. van Dijk en su libro *'ideología'*, se ha convertido en una pieza clave del engranaje de las ciencias sociales y las humanidades, hasta el punto de que, por su amplio manejo, son vagos los intentos por concretar su sentido. Por ello, señala el mismo van Dijk, se ha generalizado un uso ordinario del concepto, tanto que se asume como un grupo de «creencias falsas (...) que esconden las relaciones sociales verdaderas y sirven para engañar. Son creencias que tienen otros (...) presuponen definiciones de verdad y falsedad cuya naturaleza sirve social y políticamente a sus intereses.»¹

Es importante poner el acento en lo que van Dijk denomina el uso ordinario del concepto «ideología», que genera un elemento de interés y de valor para pensar el desarrollo histórico de tal concepción.² Tal elemento podría denominarse como el criterio de verdad de un lineamiento en una comunidad o, simplemente, como los estándares de saber que han de guiar el espíritu de un grupo social o incluso de una época particular. De este modo, el intento por develar el sentido ideológico es siempre un intento por dar significado a un grupo de creencias o valores que mueven un grupo y dictaminan un puñado de ideas, como lo son cánones adecuados para el desarrollo social de la comunidad en cuestión. Sin embargo, es importante mirar con sumo cuidado, cómo el mismo Van Dijk sugiere, el carácter peyorativo que la definición ordinaria otorga a tal concepto.

La intención no es otra diferente que la de comprender el horizonte de la lectura que hace Habermas al problema de la racionalidad, en el que

tanto la ciencia, como la técnica, desempeñan el papel de una ideología que determina los vínculos sociales, con los descubrimientos desarrollados sobre la disposición de la naturaleza. Con Habermas se asiste a una concepción de ideología que postula la producción de sentido en el ámbito cultural y, a la vez, la necesidad de democratizar la construcción de todo grupo social, difiriendo de las concepciones clásicas que adoptan una postura de adoctrinamiento mediante los sistemas de producción. La discusión sostenida por Habermas con la herencia del concepto de racionalidad (ésta ampara una forma ideológica), en última instancia, deja abierta la puerta a la acción comunicativa como una salida democrática por medio del consenso para tomar decisiones políticas en pro de una comunidad social. Ejercicio que se asemeja al concepto de ideología que van Dijk procura construir, cuando afirma que «... las ideologías no son solamente conjunto de creencias, sino creencias socialmente compartidas por grupos»³, donde el autor está situando el concepto en una esfera que pone en tela de juicio el uso del poder tras el entramado ideológico.

En el texto de Habermas se asume como presupuesto que la ciencia y la técnica se convierten en dispositivos para aprehender el mundo, al igual que en dispositivos humanos para acceder al hombre a través del dominio de la naturaleza. Se acepta, entonces, que por medio de la ciencia y de la técnica se ejerza una forma ideológica de determinación del mundo (incluido el hombre dentro de la noción de mundo)⁴. Dicha determinación se logra a través de la racionalización humana con respecto a unos fines diseñados para la vida social; en otras palabras, ciencia y técnica son formas de racionalización que permiten la orientación de las comunidades sociales con respecto a la realidad

1 van Dijk, Teun A. *Ideología*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 14.

2 No se quiere, sin embargo, dar a entender que la concepción ordinaria de ideología sea la concepción dominante; puesto que históricamente ha tenido diversos usos, desde la forma para orientar a un grupo según intereses sociales restringidos, hasta pasar por posturas hegemónicas, que la asumen como entramado cultural para la orientación del hombre con respecto a valores establecidos.

3 van Dijk, Op. Cit. p. 85.

4 La preocupación de Habermas se dirige, en última instancia, a la comprensión de las relaciones sociales inherentes al hombre que conforma las comunidades. Por ello, es interesante señalar que la preocupación gira de un modo sucinto sobre las ciencias en las que el hombre, en general, es parte del proyecto de progreso y de los descubrimientos científicos (normalmente asociados con las ciencias naturales y exactas); sin embargo sería interesante pensar la noción ciencia como ideología estrictamente en las ciencias sociales, lo que implicaría la delimitación de tal forma de comprensión de la realidad social.

En el texto de Habermas se asume como presupuesto que la ciencia y la técnica se convierten en dispositivos para aprehender el mundo, al igual que en dispositivos humanos para acceder al hombre a través del dominio de la naturaleza. Se acepta, entonces, que por medio de la ciencia y de la técnica se ejerza una forma ideológica de determinación del mundo (incluido el hombre dentro de la noción de mundo)

en la que se desenvuelven. Por ello, no es extraño que Habermas sostenga una interesante discusión con las cosmovisiones como estados ideológicos previos que determinan la orientación humana a través de otros sistemas de signos como el mito o las religiones y creencias, para determinar la organización social.

La secularización de las cosmovisiones, como lo señala Habermas, implica una nueva racionalidad como proyecto político para las sociedades; de esta manera, el problema de la noción de racionalidad, que él reconstruye de la crítica que Marcuse hace a Weber, implica asumir que existe una forma oculta de poder, un problema de dominio que conserva una lógica de poderío que se impone a las comunidades: «La acción racional con respecto a fines es, por su estructura misma, un ejercicio de controles.»⁵ Una concepción ideológica no escapa, en tal lógica, de la racionalización del problema de las relaciones de poder. Por ello, la concepción de ideología que subyace a Weber, y con la que Habermas discute, conserva el talante hegemónico que determina valores en pro de un direccionamiento de las sociedades. Sin embargo, no puede caerse en una lectura negativa del proceso de racionalización en Weber (como se anotaba, por ejemplo, en el caso de la concepción ordinaria de ideología), puesto que en tal autor, señala Habermas, la racionalización está dada en la idea de progreso científico y técnico sobre el marco institucional de las sociedades en proceso de modernización; esto quiere decir que existe fe en los resultados científicos y sus aplicaciones como una forma de explicación asertiva de la realidad.

La crítica que le hace Marcuse al concepto de racionalidad de Weber desenmascara la razón instrumental como dispositivo ideológico para la conformación de los tejidos sociales (acción racional con respecto a fines). La razón instrumental se convierte en un dispositivo teleológico de racionalización de las sociedades, y genera el que sus miembros asuman los descubrimientos científicos como verdades que determinan su orientación (imposición de la doctrina por su carácter asertivo, fe en el proceso de racionalización). En calidad de instrumento, toda su orientación es estratégica y hace que las aplicaciones sean mecánicas, que el hombre sea desplazado por la máquina y que la lógica del progreso no repare en el hombre como tal.

Tras este tipo de problemas, Habermas asume que el proceso de racionalización debe superar la «acción racional con respecto a fines», para que el dispositivo ideológico descansa en manos de la comunidad. Por ello, la acción comunicativa, que implica una participación de los miembros de tal comunidad, es una posible salida: «... la racionalidad comunicativa de los juegos se ve confrontada en el mundo moderno con una racionalidad de las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental y estratégica.»⁶ Esta invitación a un cambio de óptica implica la necesidad de que existan sujetos que se enfrenten a la posibilidad de síntesis a través del consenso, para dotar de sentido a todo proceso de racionalización, esto es, sólo de un modo intersubjetivo se definen expectativas de comportamiento y se establecen los valores de orientación. En palabras de Habermas: «...una interacción simbólicamente mediada... (que) se oriente con normas, intersubjetivamente,

5 Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Méjico. Tecnos. 1993. p. 56.

6 Ibidem. p. 75.

que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas por lo menos por dos sujetos agentes.»⁷ Así la intersubjetividad de la comprensión y la comunicación libre de dominio se convierten en las condiciones de posibilidad, para que la racionalización se construya a partir de un proceso de consenso; «la voluntad colectiva es el medio posible para la racionalización».

Dada la salida de la acción comunicativa al problema de la racionalización en la conformación de las sociedades, se hace necesario meditar, con mayor precisión, sobre cuál es el rol que han de desempeñar la ciencia y la tecnología como ideologías en el seno de una sociedad en la que los valores no están dados por el concepto teleológico de progreso, por la acción racional con respecto a fines, sino por las relaciones de construcción intersubjetiva (preocupación habermasiana). A todo ello subyacen diferentes preguntas: ¿de qué modo, tras abandonar la razón instrumental, la razón comunicativa asume el papel de la ciencia?, ¿es posible asumir el papel de la ciencia como una, entre otras formas de explicación, o como la forma privilegiada para efectos del proceso de racionalización? Paul Feyerabend plantea tal cues-

tión con ciertos puntos afines a la mirada habermasiana, cuando afirma que «no hay razón alguna por la cual el 'programa de investigación ciencia' no pueda ser subsumido en el 'programa de investigación sociedad libre'...»⁸, pues al abogar por una democratización en las decisiones frente a los usos de la ciencia en términos sociales, se implica la participación de la comunidad para decidir qué es ciencia y qué le interesa a la ciencia, al igual que el estatus de sus resultados para el grupo.

Por ello, indagar sobre qué pasa con la ciencia, en la propuesta de acción comunicativa habermasiana, es un primer problema que ha de dilucidarse, para luego pensar específicamente en la relación entre ciencias sociales e ideología. Aquí se comprende la posibilidad de una relación entre Habermas y van Dijk: la ideología es un entramado de valores que direcciona a un grupo social y la destrucción del concepto de ideología burguesa no implica una desaparición de la forma ideológica sino una transformación del contenido pragmático de tal concepto. ¿Cómo comprender, entonces, el papel y sentido de las ciencias sociales en el marco de un nuevo proceso ideológico constituido a partir de la acción comunicativa?

La hermenéutica crítica de Jürgen Habermas: un intento por superar los saberes nomológicos

Si el interés es plantear específicamente el problema de las ciencias sociales, luego de darle un giro a la noción de ideología, para denunciar el tipo de conocimiento que producen las ciencias en general, es imperativo esbozar una posible lógica del desarrollo epistemológico de dichas ciencias. Para ello se han de dilucidar, en primera instancia, algunas tentativas de definición del tipo de conocimiento que deben producir; el modo de buscar dicho conocimiento, el posible objeto de estudio; y el uso de sus frutos en la vida contemporánea.

Habermas había levantado el velo que cubría el tipo de conocimiento de las ciencias en general como un conocimiento que se interesaba en la

posibilidad de proporcionar un saber nomológico de la naturaleza y satisfacer, por una parte, las pretensiones de universalidad, herencia del proyecto moderno, y, por otra, tras un conjunto de normas, poder generar predicciones confiables, esto es, un conocimiento que permita la idea de dominio técnico sobre el mundo. Tal postulación que tiene su origen en las ciencias naturales invade de igual modo a las ciencias sociales, gracias al legado positivista que clamaba por orientar todo tipo de cientificidad, con las ciencias naturales como modelo. En otras palabras, el saber de las ciencias sociales debe gozar del carácter apodíctico del saber de las ciencias naturales y ser así un pro-

7 Ibidem. p. 68-69.

8 Feyerabend, Paul. *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid. Siglo XXI. 1982. p. 116.

ducto capaz de garantizar el interés de predicción, es decir, capaz de sostener la concepción de racionalidad con arreglo a fines, con la cual el pensamiento habermasiano entra en pugna, y que es herencia de la filosofía de la subjetividad.

Para poder clarificar tal problema es importante señalar que el tipo de racionalidad con arreglo a fines, que para Habermas se ha desarrollado en el pensamiento occidental, debe reemplazarse por la razón comunicativa, que implica no sólo una ruptura con la forma de conocer de talante trascendental, sino que propone, por la vía de la intersubjetividad, por medio del interaccionismo simbólico, construir un saber de tipo dialógico. Podría asumirse que la apuesta habermasiana de la razón comunicativa ha de garantizar la separación entre las ciencias construidas en pro de un saber nomológico y las ciencias que construyen un saber comprensivo, asumiendo que sí y sólo sí es utilizada la vía de la acción comunicativa, puede lograrse el saber comprensivo⁹.

Habermas, como se veía, discute profundamente con la idea de hacer de los intereses de la ciencia intereses ideológicos, que como bien lo señala el profesor Carlos Eduardo Vasco, son intereses legítimos del quehacer científico; como son de igual modo legítimas las aplicaciones políticas de los resultados científicos, siempre y cuando se mantengan las distinciones entre intereses extra-teóricos e intra-teóricos. El pensamiento habermasia-

no, para poder fundamentar las divisiones entre los tipos de saberes que producen las diferentes disciplinas, introduce la relación entre conocimiento e interés, para poder realizar un trabajo genealógico que desnude el conocimiento, como un pro-

cedimiento que se construye en relación con determinadas intenciones teóricas, en contacto con el tipo de estrategias constructivas en su quehacer.

Habermas, en '*Conocimiento e Interés*'¹⁰, privilegia el problema de la argumentación en la consecución del conocimiento, afianzando dicha estrategia

en una racionalidad no restringida en términos científicos. En esta primera instancia se vislumbra el norte del trabajo habermasiano en pro de validar otro tipo de saberes. Establece la diferenciación entre experiencias sensoriales, guiadas por la observación, y experiencias comunicativas, guiadas por la comprensión. El nivel de comprensión que se instaura a través de la interacción simbólica del lenguaje implica, en primer lugar, los actos de habla y, en segundo lugar, la interpretación de esto a la luz del horizonte de la intersubjetividad. (Tales pensamientos servirán posteriormente como presupuestos de base para la *«Teoría de la acción comunicativa»*.)

De este modo, Habermas, tras abonar el terreno, establece los conocimientos en términos de tres tipos de intereses, los cuales corresponden a tres tipos de ciencia: empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y crítico-sociales. En primera instancia, describe el conocimiento que se construye con enunciados como correlatos del ámbito fenoménico, para desnudar las estructuras profundas de los hechos y que básicamente pertenecen a las ciencias de impronta positivista, orientadas por la acción racional con respecto a fines; tal tipo de interés en el conocimiento recibe el nombre de interés técnico o estratégico. El segundo interés

Habermas, tras abonar el terreno,
establece los conocimientos en términos
de tres tipos de intereses, los cuales
corresponden a tres tipos de ciencia:
empírico-analíticas, histórico-
hermenéuticas y crítico-sociales.

9 Es importante aclarar que el intento de relacionar la teoría de la acción comunicativa con la propuesta del conocimiento, en términos de intereses, es un ejercicio que pretende dar cabida al estudio las ciencias sociales; así, aunque tal teoría del actuar comunicativo es una propuesta que Habermas introduce para garantizar la muerte de los métodos de racionalidad en la filosofía de la subjetividad y para dotar de validez a otros tipos de conocimientos que no eran vistos como legítimos para el desarrollo de las sociedades occidentales, no imposibilita que se utilice aquí con fines epistemológicos.

10 Cf. Habermas, Jürgen. *Conocimiento e Interés*. Madrid. Taurus. 1989. pp. 318-325.

trabaja con enunciados como correlatos del ámbito humano y manifestaciones para revelar las estructuras profundas de los sistemas sociales; estos conocimientos son guiados por un interés práctico y permiten orientaciones en el plano de la actividad comunicativa. «Se trata de dar una explicación global a un hecho, de comprenderlo, de darle el sentido que tiene para el grupo que está comprometido en la praxis social.»¹¹ Por último, propone los intereses cognitivo-emancipatorios que procuran una adecuada relación del saber teórico y la práctica vivida; en tal tipo de interés se fundamenta la teoría crítica que, a los ojos del autor, ha de permitir el ideal moderno de autosuficiencia en el desempeño del *mundo de la vida* y en las comunidades científicas respectivamente tematizadas.

La propuesta habermasiana del conocimiento tiene la garantía, por una parte, de plantear la legitimidad del conocimiento en términos no científicos y, por otra, de acoger la apertura a la comprensión de una teoría previa, sobre la cual interpretar el modo de abordar los problemas en las ciencias sociales. Es importante señalar que el conocimiento en términos de intereses permite ubicar a las ciencias sociales según las pretensiones específicas de su desarrollo. En esta medida, es comprensible cómo el saber nomológico, producto del trabajo empírico-analítico, desarrollado por las ciencias naturales y que impregnó a las ciencias sociales, es un tipo de saber movido por un interés de predicción y control sobre los acontecimientos. Habermas lucha contra la idea de que ésta sea la única vía posible para la reflexión social: «Los significados culturales de los sistemas de valores, empíricamente vigentes, han surgido de la acción orientada a fines»¹². Por ello, las ciencias sociales tienen un replanteamiento en términos de comprensión por la línea histórica hermenéutica, cuando el objeto de trabajo no es ya el de los acontecimientos, sino el de los hombres y sus manifestaciones. ¿Qué pasa en este desplazamiento al plano de la

comprensión, desarrollado tras la lógica de la explicación y la lógica de la comprensión en que se han debatido las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, tras el legado de Dilthey?

Habermas, y éste es un planteamiento acorde con su forma de comprensión, luego de la filosofía de la subjetividad, le apuesta a una teoría de la acción para la reflexión social. Ya no es un problema de estudiar hechos y desarticular las relaciones sistemáticas entre ellos, al estilo de las ciencias empírico-analíticas, sino de establecer que el estudio se centra en las acciones humanas y que éstas no se estudian en términos de relaciones causales en búsqueda de saberes nomológicos, sino en el horizonte de la historicidad humana, a partir de la interpretación. No se trata, en tal ejercicio, de generar un conocimiento con fines técnicos, es decir, para controlar acontecimientos o, específicamente, para controlar las acciones humanas, sino que por el contrario, se trata de generar un conocimiento comprensivo que permita el entendimiento de las problemáticas sociales.

Por último, el proyecto habermasiano tiende a una especie de conciliación entre ambos tipos de ciencias, lo que permitiría las ciencias crítico-sociales. En tal instancia donde prima el interés emancipatorio, se trata de que el hombre escape a todo tipo de determinación puesta desde afuera, es decir que el saber nomológico no se convierta en criterio de autoridad o que las pretensiones universalistas de comprensión lo sean de igual manera, sino que la autosuficiencia construida intersubjetivamente garantice los fines del conocimiento. Un tipo de interés emancipatorio que se encarga de develar las dependencias o cadenas impuestas a la comunidad y de romperlas, suple un fin extra-teórico, pero legítimamente científico, que es el de velar por el bien social: «... hay un tipo de hacer ciencia, de practicar disciplinas sociales con un interés diferente, que no hay porque descalificar como no científico, que busca develar aquellas cadenas veladas u ocultas.»¹³

La teoría crítica de Habermas es la manifestación suprema del pensamiento del autor ya no contra la filosofía del sujeto, sino frente al reconocimiento de la línea del pensamiento moderno que procura la auto-legislación humana, lo cual, nece-

11 Vasco, Carlos Eduardo. *Tres Estilos de Trabajo en Ciencias Sociales. Comentarios a propósito del artículo «Conocimiento e Interés» de Jürgen Habermas*. 2 ed. Bogotá. Cienp. 1990. p. 20.

12 Habermas, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*. 3 ed. Madrid. Tecnos. 1996. p. 85.

13 Vasco, Carlos Eduardo. Op. Cit. p. 22.

sariamente, implica pasar a la comprensión simbólica de las acciones en el plano de las ciencias sociales. Sin embargo, el acento puesto en la hermenéutica, que es en el que se intentará cimentar esta comprensión humana en las ciencias sociales, en términos de la acción comunicativa, tiene diversos pliegues, específicamente, en la discusión del autor con las posturas hermenéuticas de Gadamer. Frente a este autor, Habermas pone en tela de juicio la pretensión de universalidad de la hermenéutica y logra matizar tales determinaciones en términos de las acciones desarrolladas históricamente en *el mundo de la vida*. Esto es, la comprensión no es una comprensión universalizante sino un horizonte capaz de delinear acciones, que conserva las condiciones para garantizar la posibilidad de permitir ciertas reglas en los desarrollos comprensivos. Pero antes de desarrollar algunos de los argumentos en contra de la universalidad de la hermenéutica, es importante señalar el significado que el autor le atribuye a este proceder frente al trabajo empírico-analítico.

La hermenéutica en sí misma se distancia e imputa a las ciencias nomológicas una pre-comprensión limitada, dado el interés de control que les es inherente. Como la discusión está planteada contra la filosofía del sujeto, la preocupación no gira en torno a las condiciones trascendentales que garantizan el conocimiento de experiencia. Por eso, la hermenéutica, afirma Habermas: «no se ocupa en romper con el concepto kantiano de naturaleza... renuncia a la construcción de un mundo de fenómenos culturales y se contenta con la explicación del sentido recibido.»¹⁴ En esta medida, luego de los aportes de Cassirer, se privilegia el conocimiento simbólico en tanto se estudian los simbolismos como representaciones y no las representaciones en relación con la realidad. Sin embargo, con Weber¹⁵ el cambio va a

ser radical y las ciencias sociales van a adquirir propensión a relacionarse con la acción racional con respecto a fines: «La relación lógica entre explicación y comprensión puede reducirse a la relación general entre proyección de una hipótesis y comprobación empírica.»¹⁶ Poco a poco esta perspectiva se disuelve y se guía por la lógica de diferenciar hechos de acciones y de no procurar establecer las acciones en términos de causas, de construir teorías con hipótesis legaliformes que garanticen la predictibilidad en el actuar y se utilicen los motivos racionales de modo explicativo. Así, anota Habermas, en el plano explicativo se separan los tipos de objeto con que trabajan las ciencias: en el caso de los hechos se trabaja con explicaciones sobre regularidades empíricas, mientras en el caso de las acciones se trabaja con explicaciones mediadas por el develamiento de intenciones racionales.

La acción comunicativa se instaura a partir del intercambio entre un grupo de actores que construyen sus correlatos frente al mundo, para que su posible validez pueda ser puesta en cuestión por otros actores.

Los límites de la hermenéutica están dados precisamente, anota Habermas, al procurar pasar del saber técnico, nomológico, a la conciencia práctica del *mundo de la vida*. Tal tipo de conciencia, resultado de la mediación del lenguaje y de todo el suelo de pre-comprensión natural que garantiza la inter-

subjetividad, se forma y cambia en la comunicación lingüística. El proceso de diálogo (argumentado) que garantiza la construcción intersubjetiva del mundo social está sostenido a partir del

14 Habermas, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Op. Cit., p. 86.

15 Con Weber se inauguran las pretensiones de universalizar los resultados de las ciencias sociales, esto es, de convertirlos en conocimiento nomológicos. Sin embargo, como señala Raymond Aron, Weber introduce una salvedad para comprender los resultados positivos de las ciencias sociales: «La ciencia histórica o social es universalmente válida, pero de una universalidad hipotética». (Aron, Raymond. Introducción En: Weber, Max. *El Político y el Científico*. Madrid. Alianza. 1969. p 29.) En esta medida se aseguran las pretensiones de cientificidad, pero se deja una ventana abierta al dogma de apodicticidad de tal conocimiento.

16 Habermas, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Op. Cit., p. 91.

principio del habla racional, «según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por el consenso que se hubiera obtenido bajo las condiciones de una comunicación libre de dominio.»¹⁷ De este modo los saberes hermenéuticos son saberes que escapan a las condiciones de verdad nomológicas puestas en relación con la experimentación y a las condiciones trascendentales, para basarse en la interpretación del diálogo, que se logra vía consenso en una comunidad social. «La verdad consiste en la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento universal y sin coacciones; y este reconocimiento va ligado a una situación ideal de habla, lo que quiere decir a una forma de vida en que sea posible un entendimiento universal y sin coacciones.»¹⁸

La acción comunicativa se instaura a partir del intercambio entre un grupo de actores que construyen sus correlatos frente al mundo, para que su posible validez pueda ser puesta en cuestión por otros actores. Por eso, como anota Richard Bernstein¹⁹, la acción comunicativa se erige en un primer nivel sobre la filosofía del lenguaje, específicamente, sobre los actos de habla que remiten al lenguaje ordinario, que constituye *el mundo de la vida*, como suelo de pre-comprensión cultural. Tal validez se logra por medio del acuerdo consensuado por la vía de la interacción; es decir, la interacción se convierte en enclave y pauta intersubjetiva para garantizar las pretensiones de validez, cuyas condiciones son: 1) Que el enunciado sea verdadero. 2) Que la acción pretendida sea correcta por referencia a un contexto normativo vigente. 3) Que la intención manifiesta del hablante sea efectivamente la intención que el hablante expresa: «Se presupone por parte del hablante verdad para los enunciados y presuposiciones de existencia, realidad para las acciones legítimamente reguladas y para su contexto normativo y veracidad en lo tocante a la manifestación de sus vivencias subjetivas.»²⁰

17 Ibidem. p. 302.

18 Ibidem. p. 302.

19 Bernstein, Richard. *Habermas y la Modernidad*. Madrid. Cátedra. Colección Teorema. 1999. p. 32-38

20 Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. En: *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Material para una fundamentación científica*. Barcelona. Anthropos. 1991. p. 116.

En esta medida, la acción comunicativa se convierte en un aspecto teleológico de ejecución de un plan de acción en el que se intenta la acción para lograr un acuerdo. Por otra parte, el sustento no se da sobre una realidad científica sino, precisamente, sobre la noción de *mundo de la vida*, como contexto formado del horizonte del entendimiento en comunidad. Esto, dice Habermas, puede asumirse como un conjunto lingüísticamente organizado de supuestos de base que reproducen la tradición cultural: «Los participantes en la interacción, al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, se apoyan en la pertenencia a grupos sociales y refuerzan simultáneamente las integraciones de éstos...»²¹

Ahora la cuestión ya no es un problema de justificación de la acción comunicativa, sino de valorar su efectividad en el proceso de comprensión en las ciencias sociales. Por ello, es factible asumir que el trabajo hermenéutico en las ciencias sociales es un trabajo que, como el mismo Habermas afirma, se mueve por un interés práctico y procura precisamente ampliar el horizonte de auto-comprensión humana, para la dilucidación del mundo social de la vida en el que construyen las interacciones simbólicas mediadas por el lenguaje.

La acción comunicativa, en tanto se construye en términos de conocimiento sobre los intereses intra-teóricos, en esta primera instancia, acentúa el interés habermasiano de alejarse del positivismo, pues el tipo de interpretación histórico-hermenéutica garantiza la riqueza de la discusión en términos de una racionalidad comunicativa. Los problemas de las ciencias sociales deben ser así comprensivos y, por tanto, no producir resultados acumulativos, sino, por el contrario, posibilidades contingentes de comprensión, dignas de ser meditadas en el proceso de movimiento de las acciones sociales. El privilegio de la propuesta habermasiana es el de poner el acento en los actores de todo tipo, en una teoría de la acción, y no considerarlos como medios o simples funciones, como podría pensarse en una teoría de sistemas: «...Habermas discute contra la tenden-

21 Ibidem. p. 121.

cia de que simplemente podamos describir, explicar y comprender las formas sociales de la vida sin valorar explícita o implícitamente la racionalidad de la acción social...»²² De este modo, se garantiza la movilidad de los actores para replantear la dirección de las acciones y para ponerlas en consideración de una posible pretensión de validez, por medio de los actos de habla. Esto le permite a Habermas privilegiar la comprensión en el campo intersubjetivo.

Sin embargo, las ciencias sociales basadas en una teoría de la acción comunicativa no pueden encasillarse en las pretensiones teleológicas de la razón comunicativa, si esto se equipara a la posibilidad de una universalización hermenéutica. La acción comunicativa debe convertirse en correlato sobre el cual poder realizar diversos tipos de lectura del mundo social de la vida. No es una garantía para un conocimiento verdadero, pero sí una posibilidad de construirlo bajo los supuestos de la comunicación transparente respecto al tercer postulado de dicha teoría (*«que la intención manifiesta del hablante sea efectivamente la intención que el hablante expresa»*). En contra, entonces, de las pretensiones sistemáticas, una teoría de la acción ha de ser consecuente consigo misma y permitir el flujo de acciones dado por la movilidad de los actores. Se pueden alcanzar no tanto conocimientos verdaderos sino razones para auto-esclarecer el despliegue de acciones; no un conjunto de herramientas teóricas acumulativas, sino un delineado juego de problemáticas que se entrecruzan en la espiral hermenéutica del conocimiento en las ciencias sociales.

Por otro lado, el acento para las ciencias sociales no puede ser, como lo señala Richard Bernstein²³, la conciliación entre ciencias empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas en un nivel superior que son las ciencias crítico-sociales, sino una relación dialógica entre las ciencias hermenéuticas y el interés emancipatorio de las ciencias crítico-sociales. El interés es privilegiar, como se ha señalado, el proceso de comprensión sobre las

actuaciones en términos no teleológicos. Pero ello puede perfectamente entrar en una relación recíproca con el interés emancipatorio, en lo que Habermas llama ciencias crítico-sociales, para no caer en dominios de poder externos a los mismos actores. Todo desarrollo de poder debe aparecer luego de la emancipación sólo bajo el designio de la comunidad intersubjetiva. Así, la auto-reflexión ha de garantizar que los procesos de comprensión amplíen el horizonte de interpretación de las acciones sociales y que en tal ejercicio no queden ocultos intereses de índole extra teórico. En este sentido, lo que permite una teoría de la acción comunicativa en el desarrollo de las ciencias sociales es un tipo de emancipación, en los mismos modos de pensar el quehacer epistemológico.

Por ejemplo, como lo señala Raymond Aron, alcanzar la «ausencia de restricciones para la búsqueda y establecimiento de las acciones mismas... la ausencia de restricciones al derecho de discusión y crítica aplicada no sólo a los resultados sino a los fundamentos y métodos... ausencia de restricciones al derecho a descentrar lo real...»²⁴ De igual manera, como lo señalaría Agnes Heller, no perder el norte del conocimiento verdadero, pero sí mantener tal ideal dentro de los límites del trabajo investigativo, bajo la mirada del investigador mismo. El trabajo emancipatorio que permite el dominio de los actores en términos racionales y de discusión por medio del lenguaje concuerda con aseveraciones como: «... es un deber de la ciencia social el intentar ser sincera acerca de los límites de nuestra comprensión y no transgredir la autoridad de este juego del lenguaje»²⁵, precisamente colocando en la palestra el hecho de que la interacción, simbólicamente mediada, pone límites a la racionalidad comunicativa o la despoja de imposturas teleológicas.

22 Bernstein, Richard. Op. Cit. p. 44.

23 «Una ciencia social crítica es una síntesis dialéctica de las disciplinas analítico-empíricas y de las histórico-hermenéuticas. Ésta incorpora el estudio de las regularidades nomológicas y la interpretación del significado de la interacción simbólica». Ibidem. p. 28.

24 Aron, Raymond, Op. Cit., p. 27. De igual modo la mirada de Aron pretende no hacer que la ciencia caiga en totalizaciones políticas por lo que asevera que «... los conocimientos sociales se elevan al nivel de la ciencia en la medida en que van acompañados de una conciencia exacta de su alcance y también del límite de su validez». p. 28.

25 Heller, Ágnes. *Historia y Futuro: ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona. Península. 1990. p. 38. «El límite de la autoridad en las ciencias sociales [afirma Heller] es el mismo límite de la esfera cultural de la ciencia social: la autocomprensión de la sociedad...». p. 37.

Entre hermenéutica crítica y un giro semántico en la noción de ideología

Un posible punto de encuentro entre el tipo de interés de las ciencias histórico-hermenéuticas y los intereses de las ciencias crítico-sociales, en el estudio de procesos sociales, es el de la escisión con el primado de los saberes nomológicos. Muy en la línea de la crítica a la negación que realizaron las ciencias naturales del mundo pre-científico, se trata de privilegiar un proceso de comprensión de las realidades sociales por medio de la interpretación de las acciones de dichos grupos, siempre teniendo presente la necesidad de emancipación; además, se trata de una crítica permanente a los saberes que comienzan a circular en comunidad, para poder señalar, por la vía de la racionalidad comunicativa, cuándo dichos saberes responden a determinaciones externas o, simplemente, no son el resultado de una construcción por medio de la acción comunicativa.

La cuestión es ésta, gracias a que se trata de que el hombre logre consolidar un saber general mediante el diálogo de saberes, ningún tipo de interés, producto de una reflexión por fuera de la comunidad, debe influir en su interior, como lo serían el de los criterios históricos no expuestos al tribunal de la teoría crítica. Por ello, el papel de una teoría de este tipo, como antes había quedado bosquejado, es impedir que criterios de índole externa a la comunidad, constituida mediante la racionalidad comunicativa, terminen por alienarla y le generen imposiciones ideológicas. El desmonte de las ideologías en sentido burgués, llevado a cabo por la crítica, es un paso fundamental para la emancipación, pero el hecho de privilegiar una relación recíproca con los saberes de la praxis, mediante la hermenéutica comprensiva, implica fortalecer los soportes de vida de las comunidades y hacer énfasis en que éstas conforman ideologías, pero sin el lastre peyorativo que tal concepción acarrea.

Tal posibilidad de replantear el papel de la teoría crítica, con una noción de ideología de nuevo talante y con otra carga semántica, puede llevarse a cabo con el tipo de comprensión que en esta materia desarrolla van Dijk. Así, una posible ampliación de este horizonte podría servir para pensar las ciencias sociales como ciencias que construyen un saber que implica metódicamente el trabajo por medio de la comprensión hermenéutica y

la mirada crítica de los intereses emancipatorios, para así, poder postular cuáles son los fines ideológicos legítimos de las comunidades. En última instancia, reconocer que las comunidades terminan por asir un tipo de proceso ideológico en el modo de conformarse, pero que en aras de no generar ningún tipo de influjo exterior, la tarea crítica es develar, en la conformación legítima de la ideología del grupo, las posibles desviaciones de los intereses propuestos.

Habermas, en la forma de delimitar el tipo de operación de las ciencias sociales, está privilegiando un ejercicio de cuño diferente al de los saberes nomológicos de las ciencias naturales, guiándose por la herencia dialéctica, fruto de los trabajos hegelianos: «... las ciencias sociales han de asegurarse de la adecuación de sus categorías al objeto; ya que los esquemas ordenados a los que magnitudes co-variantes sólo se conforman causalmente, (y por ellos) no hacen justicia a nuestro interés por la sociedad.»²⁶

El interés de poner el acento en una forma dialéctica de comprensión de las sociedades, genera un proceso no determinado por la causalidad, sino por un proceso de tensión entre las partes y el todo: «... una teoría dialéctica de la sociedad, afirma la dependencia de los fenómenos particulares respecto al todo; rechazando necesariamente el uso restrictivo del concepto de ley.»²⁷ Por ello, luego de poner en tela de juicio los parámetros de tematización científica del proceso empírico-analítico, el proceso de comprensión debería fijarse sobre el modo como las comunidades pre-científicas (objeto de estudio de los saberes histórico-hermenéuticos) asumen los procesos de consolidación social, a partir de la comunicación, como una instancia que permite, en un sentido amplio, todo tipo de construcción de dichas comunidades.

La dialéctica, en esta forma de explicación de Habermas, serviría como un soporte para el trabajo emancipatorio, en tanto intenta concebir el análisis como parte del proceso social abordado y como

26 Habermas, Jürgen. *Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. México. Grijalbo. 1978. p. 57.

27 Ibidem. p. 62.

su posible auto-consciencia crítica. En especial, este tipo de matiz, que sirve para meditar la relación entre los intereses de impronta práctica y los intereses emancipatorios, se da en la medida en que Habermas intenta ampliar la idea de una teoría crítica que, en primera instancia, había trazado los trabajos de la escuela de Frankfurt. Ya no se trata simplemente de que del desarrollo de las contradicciones de la sociedad produzca conocimiento crítico, como los sostendría Adorno, sino de un ejercicio en que se ponga de relieve qué tipo de saberes son producto de la comunidad mediada por la racionalidad comunicativa y cuáles son impuestos ideológicamente.

«Según Habermas, la existencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada exige que vayamos más allá de la comprensión hermenéutica y pasemos a una crítica ideológica. Pero la ideología no es inaccesible a la comprensión hermenéutica.»²⁸ Con

tal tipo de tesis McCarthy está sugiriendo la misma idea que se ha venido sosteniendo en torno a la reciprocidad entre los intereses prácticos y emancipatorios. Por una parte, no es suficiente acentuar que las ciencias sociales tienen una forma de comprensión del mundo pre-científico por medio de los intereses prácticos; no es suficiente si con ello no hay un desmonte de las ideologías en sentido clásico; sin embargo esto no imposibilita que el problema de la ideología pueda ser estudiado al interior del universo de comprensión de los saberes prácticos. Esto, para efectos de la relación con Van Dijk, privilegia la idea que dicho autor sostiene sobre una nueva relación de lo ideológico como un componente al interior de las comunidades socialmente organizadas.

Un estudio de discurso en las ciencias sociales, es un estudio de cómo se tejen en la comunidad los saberes prácticos y los ideales emancipatorios, dado que al analizar, por medio del ejercicio hermenéutico las acciones sociales, se intenta crear un horizonte de comprensión en el cual se puede descubrir el tipo de ideología subyacente al grupo, aplicando de igual modo el ejercicio crítico en pro de la emancipación.

En un sentido amplio, la posibilidad de poner el acento en una teoría crítica, como la que desarrolla Habermas, y luego de ello, estudiar el horizonte de las comunidades sociales, demanda un proceso en varias etapas: 1) Desmontar todo dispositivo que excluya la interacción simbólicamente mediada del lenguaje cotidiano, como medio en el que surge la ideología (por ejemplo, los estados tecnócratas). 2) Estudiar la forma de construir los saberes sobre

las acciones humanas. 3) Impulsar una crítica a los posibles intereses externos a la comunidad que ejercen poderío sobre ella, para meditar sobre los intereses de construcción ideológica de manera interna. 4) Reconocer, a partir de la racionalidad comunicativa (impresa en sociedades emancipadas que promulgan un proyecto en el que está incluido el mismo ejercicio de emancipación para la vida práctica), que toda concepción o un conjunto de creencias instituidas seguramente difieren en su formulación a los de otras comunidades.

Emanciparse de los objetivos sociales externos, es decir, de los procesos ideológicos extraños a lo pactado en comunidad, no es una imposibilidad para un proyecto intersubjetivo transparente, construido en un rumbo que oriente las acciones de las comunidades. Entonces, si «...la acción comunicativa nos compromete con la sustancia misma de la cooperación social, principio fundamental de todo proceso de entendimiento mutuo»²⁹, como señala el profesor Guillermo Hoyos, es posible dar vida a una concepción ideológica como proceso intersubjetivo en el que los in-

28 McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid. Tecnos. 1987. p. 227.

29 Hoyos, Guillermo. *Ciencia y tecnología entre la crítica y la ética: el uso pragmático de la razón práctica*. En: *Ciencia, Tecnología, Sociedad y Cultura en el cambio de siglo*. Madrid. Biblioteca Nueva. Organización de Estados Iberoamericanos. 2001. p. 128.

dividuos ponen, mediante diferentes tipos de discurso, sus formas de representar los fines de la comunidad.

La cuestión es, ¿cómo gestar el germen para una discusión en esta línea?, ¿en qué términos generar el puente conceptual entre la comprensión de las ciencias sociales por medio de la hermenéutica crítica de Habermas y la noción de ideología vitalizada y libre de lastres burgueses de Van Dijk? En primera instancia, como se señaló anteriormente, una nueva carga semántica para el concepto de ideología implica asumir que un proceso de dominio de una clase, de un grupo externo, sobre una comunidad social, puede ser un tipo de veto que se desprende de la noción de ideología, y que podría estudiarse implicando las relaciones de aceptación de ese tipo de dominio al estudiar las repuestas de la comunidad. La cosa es así, la ampliación de significado implica comprender que todo tipo de comunidad social termina por valorar por medio de juicios y del desarrollo de acciones, un tipo de imagen que determina sus formas de organización. Por ello, Van Dijk anota que necesariamente se construyen representaciones cognitivas (específicamente el conjunto de creencias culturales) que van a ser el sustento que un grupo asume para abordar la realidad pre-científica que habita: «Las ideologías son las creencias sociales básicas de grupos específicos, pero ellas mismas están enraizadas en las creencias generales de las sociedades o culturas.»³⁰

Este componente cognitivo, que hace relación al conjunto de representaciones del grupo, se encadena con el tipo de sociedad en que el grupo teje sus representaciones. Es decir, un tipo de relación con las condiciones culturales en que el grupo habita implica una línea más abierta de estudio sobre la cosmovisión imperante del medio. «En un sentido general y abstracto, la ideología está concebida como la interfase entre propiedades fundantes de grupos sociales y las cogniciones sociales convertidas por sus miembros»³¹. Hasta este punto podría asumirse que el tipo de conformación social del que habla van Dijk, y que sería motivo de estudio de las ciencias sociales por medio de la propuesta de Habermas, está estruc-

turado por medio de la idea de intersubjetividad, en la que no prima una conciencia particular, como fundamento para determinar los criterios de validez de las representaciones sobre el suelo social, sino las representaciones cognitivas de la comunidad, es decir, un tipo de acuerdo entre los integrantes del grupo.

Sin embargo, es otro componente en la concepción de ideología de van Dijk el que va a garantizar la posibilidad de entronque con la racionalidad comunicativa de Habermas. Tal, es lo que van Dijk denomina el descubrimiento del tipo de determinaciones ideológicas subyacentes a un grupo social, que se soportarían básicamente como modelos de orientación macro, sólo accesibles por medio de un análisis de los discursos que esa comunidad emite. Esto quiere decir que también es necesario acudir a un nivel micro en el que se dan los artefactos culturales de la comunidad para estudiar las acciones de sus miembros, dado que es allí donde se genera un proceso de develamiento de los connotantes ideológicos. De esta manera, el problema del discurso implica estudiar cómo, por medio de las formas de diálogo o de manifestaciones mediadas por la razón comunicativa, se construyen los criterios de comunidad. Un estudio de discurso en las ciencias sociales, es un estudio de cómo se tejen en la comunidad los saberes prácticos y los ideales emancipatorios, dado que al analizar, por medio del ejercicio hermenéutico las acciones sociales, se intenta crear un horizonte de comprensión en el cual se puede descubrir el tipo de ideología subyacente al grupo, aplicando de igual modo el ejercicio crítico en pro de la emancipación. Un desarrollo de los intereses emancipatorios puede señalar si los saberes contruidos, por la vía de la acción comunicativa, no están turbados por condiciones externas o por ideologías dominantes; de igual modo, al poner atención a la relación entre discurso y las representaciones cognitivas del grupo, se puede ver cómo se instauran y operan las representaciones sociales y qué tipo de orientación ideológica poseen.

Una relación de esta índole pretende básicamente mantener el ideal habermasiano de la emancipación y dar primado a una investigación pre-científica, sólo posible tras la superación de los saberes nomológicos, por medio de los saberes prácticos. La hermenéutica crítica es una herra-

30 van Dijk, Op. Cit. p. 392.

31 Ibidem. p. 391.

mienta que plantea un nuevo horizonte para las ciencias sociales que, aunadas al estudio de la noción re-semantizada (el término es tomado de la obra de Jesús Martín Barbero) de ideología de van Dijk, permitirían, no un tipo de saberes pre-

dictivos, sino una orientación para las acciones de las comunidades mediadas por una racionalidad comunicativa, que no reemplaza las formas estáticas de comprender el suelo pre-científico de los grupos sociales.



Bibliografía

- Bernstein, Richard.** *Habermas y la Modernidad*. Madrid. Cátedra. Colección Teorema. 1999.
- Feyerabend, Paul.** *La ciencia en una sociedad libre*. Madrid. Siglo XXI. 1982.
- Habermas, Jürgen.** *Ciencia y técnica como ideología*. Méjico. Tecnos. 1993.
- Habermas, Jürgen.** *Conocimiento e Interés*. Madrid. Taurus. 1989.
- Habermas, Jürgen.** *La lógica de las Ciencias Sociales*. 3 ed. Madrid. Tecnos. 1996.
- Habermas, Jürgen.** *Teoría de la Acción Comunicativa*. En: *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Material para una fundamentación científica*. Barcelona. Anthropos. 1991.
- Habermas, Jürgen.** *Teoría analítica de la ciencia y la dialéctica*. En: *La lógica de las ciencias sociales*. Méjico. Grijalbo. 1978.
- Heller, Ágnes.** *Historia y Futuro: ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona. Península. 1990.
- Hoyos, Guillermo.** *Ciencia y tecnología entre la crítica y la ética: el uso pragmático de la razón práctica*. En: *Ciencia, Tecnología, Sociedad y Cultura en el cambio de siglo*. Madrid: Biblioteca Nueva. Organización de Estados Iberoamericanos. 2001.
- McCarthy, Thomas.** *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid. Tecnos. 1987.
- Van Dijk, Teun A.** *Ideología*. Barcelona. Gedisa. 2000.
- Vasco, Carlos Eduardo.** *Tres Estilos de Trabajo en Ciencias Sociales. Comentarios a propósito del artículo «Conocimiento e Interés» de Jürgen Habermas*. 2 ed. Bogotá. Cienep. 1990.
- Weber, Max.** *El Político y el Científico*. Madrid. Alianza. 1969.