

POR UNA URGENTE AUTOCOMPRESIÓN ÉTICA DEL QUEHACER CIENTÍFICO

Carlos E. Massé Narváez

UAEMéx (México)

carmasse@gmail.com

AN URGENT ETHICAL SELF-UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC TASK

Resumen: El trabajo expone una disputa entre dos visiones de los objetivos del conocer desde las ciencias sociales, contrastando algunos de sus fundamentos, sobre todo en donde discrepan en lo que ha de prevalecer en el quehacer científico. Para la filosofía analítica, la mayor importancia estriba en el respeto a la logicidad propia de una analítica que aparentemente ha superado las limitaciones cartesianas, pero al tratar el asunto de los fines del conocimiento, se esconde en ese velo lógico como garante de una caduca visión de la objetividad heredada del naturalismo primario. De ahí que el texto presenta la problemática de la necesidad de una autocomprensión del quehacer de los científicos, de sus posiciones y de su toma de distancia respecto del compromiso ético de la producción del conocimiento. Por ello exponemos el tipo de interés cognoscitivo hermenéutico de base dialéctica como necesario para el establecimiento de un diálogo, en donde el argumento más racional haría operante una comunidad científica, lingüística, como una comunidad ideal de diálogo, en donde toda propuesta de conocimiento pueda ser criticada y consensuada con “los otros”.

Abstract: A dispute between two visions of the objectives of knowing, from social sciences is exposed, resisted some of its foundations, mainly where they converge differing, on which there is to prevail in the scientific task. For the analytical philosophy, the greater importance is based in the respect to the own logic dad of an analytical one that apparently ah surpassed the Descartes flats, but when dealing with the subject of the aims of the knowledge, hides in that logical veil like guarantor of an expired vision of the inherited objectivity of the primary naturalism. For that reason the text presents/displays the problematic one of the necessity of an auto-compression of the task of the scientists, their positions and their taking of distance with respect to the ethical commitment of the production of the knowledge. For that reason we set out the type of dialectic basic interest cognitive hermeneutical, as necessary for is establishment of a dialogue, where the most rational argument would make a scientific community operating, linguistic, like an ideal community of dialogue, where all proposal of knowledge can be criticized and/or accorded with “the other”.

Palabras clave: Filosofía analítica. Dialéctica. Autocomprensión. Conocimiento. Interés
Analytical philosophy. Dialectic. Self-understanding. Knowledge. Interest.

¿Por qué y para qué una reflexión sobre el quehacer científico?

Por qué presentar hoy algunos problemas de discusión entre perspectivas que sustentan visiones de la ciencia social en la actualidad, porque las instancias de producción del conocimiento al parecer están ayunas de una reflexión que tradicionalmente había conducido a la forma de una autocomprensión ética de la ciencia. Si la teoría social hoy sigue inmersa en un intelectualismo y en obras de consulta enciclopédicas sobre dicho intelectualismo, los campos de batalla teóricos solo cambian de nuevos autores más que de nuevos creadores. Se “superan” visiones teórico-metodológicas, mediante la “revisión”, a veces crítica y a veces con enmiendas a planteamientos anteriores, los que a su vez han enmendado (garabateado, a decir de Foucault), viejas sendas muchas veces reescritas. En el fondo —y esto es lo que nos anima—, se dice posmoderna y positivístamente que hay que dejar atrás los “ideologismos”, pero quien eso declara, él mismo no los deja atrás; en vez de ello, intenta sorprender con “nuevos métodos” y “nuevos supuestos”, pretendidamente libres de ideología.

En las diversas corrientes de la historia de la ciencia, ésta aparece como resultado de la práctica, con el espíritu innovador que demanda siempre la sociedad. Aquí se confronta brevemente la visión empírico-analítica desde una visión del mundo como proceso dialéctico de la interacción social con la naturaleza. Ese conocimiento práctico científico así concebido por la historia y la filosofía de la ciencia de espíritu no materialista, o ciencias del espíritu; y por otra parte, la visión de las ciencias empírico analíticas. Todo lo cual va a ser cuestionado por el espíritu de la teoría dialéctico-crítica de la sociedad, también llamada *Kulture Kritik*.

Desde esta perspectiva, que denunció y denuncia una razón instrumental objetivista, ha contribuido hoy, y amenaza el futuro con la destrucción del planeta. El mismo Habermas, escribió al respecto: con motivo de la muerte de Theodor W. Adorno; *La ciencia y la técnica como ideología*. En dicho texto se critica esta racionalidad instrumental como una práctica científica deshumanizada al servicio del capital en esa época.

Más tarde, en los años ochenta del siglo pasado, la OCDE en pleno, al considerar como único camino posible para el sostenimiento del sistema, decide reorientar el mundo a partir de “un mal necesario” (crecimiento con desempleo); el que ha hecho estragos a la mayoría de sus pobladores. Esta decisión es tomada, a pesar de conocer la pobreza que ello generaría. Como veremos más adelante, la falta de conciencia histórica y previsión del futuro impidió al científico común prever su participación en el desastre que una ciencia sin control humano provocaría. Esta falta de conciencia crítica daría paso a que el espíritu del capital, la codicia, desatara la mayor invención de artefactos para el consumo en el mercado en un modelo industrialista, depredador, no sustentable.

Esta falta de visión del futuro nos ha puesto hoy en el contexto peligroso y preocupante del cambio climático.

Algunos problemas de la autocomprensión de la ciencia

El hablar de autocomprensión en el contexto de esta argumentación implica inmediatamente la disputa entre la hermenéutica y las ciencias empírico-analíticas. Ya en su crítica de la filosofía y ciencias burguesas, Horkheimer manejó el concepto de razón —descubierto por Marx como función político-práctica—, contra la racionalidad instrumental “medios-fines” que predomina en la sociedad burguesa, debido a su carácter antagonista y contra un falso entendimiento de las relaciones entre sujeto y objeto y entre teoría y praxis, que es inmanente a esta singular racionalidad. Ahí es puesta de manifiesto la dislocación de la polémica hacia un plano de discusión metodológica, que sucede en las más álgidas controversias entre teoría crítica y teoría analítica; no obstante, con base en *Conocimiento e interés*, Ha-

bermas cuestiona tanto a la hermenéutica historicista de W. Dilthey, como a la filosofía empírico-analítica.

Un elemento de argumentación habermasiano en este punto aparece en el joven Horkheimer al interpretar las ciencias causalmente clarificadoras en su estructura lógica, por medio de las ciencias técnicamente manipulables; al reconocer plenamente su importancia emancipadora; al estar su desarrollo a su vez, íntimamente ligado al gran desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista, la que con su dominio acumulativo y creciente sobre la naturaleza y con la destrucción de las condiciones de vida enraizadas, deposita en manos de los hombres los presupuestos objetivos para su emancipación social. *Pero solo son los hombres pertenecientes a las clases económico/poderosas quienes pueden tomar el poder sobre dichos medios.*

Wellmer planteaba que en las condiciones del moderno sistema capitalista de producción, el canto enajenado de supuesta objetividad llegaba con toda su fuerza a ser un peligroso oropel si se extendía a todos los terrenos de la ciencia y si, como tal, ello no se detectaba en absoluto. En las ciencias sociales, esto conduce a una falsificación del objeto y a una adaptación conformista del sujeto de la investigación, pues, al no detectar ya los científicos en qué forma quedan conectados al proceso vital de la sociedad “mediante la acción de conocer”, y en qué forma encajan en él, falsean la historia de la humanidad como proceso de la naturaleza y adoptan el papel –reservado a ellos en la sociedad capitalista– de especialistas útiles y no responsables, cuyos conocimientos se dejan integrar sin quebranto alguno en el contexto utilitario del sistema.

De ello deviene que, tan pronto como el interés cognoscitivo va más allá del dominio de la naturaleza, es decir, más allá de la manipulación de espacios naturales, la indiferencia del sistema monopólico respecto de su campo de aplicación se transforma en una falsificación del objeto. Es decir, descuida en beneficio de una metodología única y general la estructura del objeto, condenando por conveniencia a la teoría –en la que no puede penetrar–, a la irrelevancia.

En la investigación de las ciencias naturales, la trivialidad de los conocimientos verdaderos no tiene ningún peso; pero en las ciencias sociales, hay que contar con esa venganza del objeto en virtud de la cual el sujeto, todavía en pleno proceso cognoscitivo, se ve constreñido y paralizado por los imperativos y las necesidades del proceso cognoscitivo, precisamente en la esfera que se propone analizar. De ello obtiene su libertad, en la medida en que su concepción de la vida social sea vista como una totalidad determinante, incluso de la propia investigación. La exigencia, sin embargo de que la teoría, en su constitución, y el concepto en su estructura, se adecuen al objeto, y que éste se imponga en el método por su propio peso, no puede en realidad ser válida en el marco de una teoría modelizadora, sino dialécticamente.

En el aparato científico objetivista tan solo se arroja luz sobre determinado objeto, de cuya estructura debe haber entendido algo previamente; esto, en el supuesto de que las categorías escogidas no queden fuera del mismo. Este círculo no puede ser salvado mediante inmediatez apriorística o empírica alguna, de las vías de acceso; solo cabe enfocarlo y remediarlo dialécticamente a partir de una hermenéutica natural del mundo social de vida (Habermas: 1969).

Del interés de conocimiento hermenéutico

Desde esta perspectiva, la teoría dialéctica de la sociedad precedería a la hermenéutica, partiendo con intelección de sentido, el que le es constitutivo –al que las teorías empírico-analíticas solo le conceden un valor heurístico–. Principia obteniendo sus categorías partiendo de la propia conciencia situacional de los individuos interactuantes, en el espíritu objetivo de un cosmos social de vida, se articula el sentido al cual la interpretación sociológica

se refiere, de forma identificadora y crítica al mismo tiempo. (Ibídem)

Por eso la teoría crítica utiliza el método hermenéutico mediante una relación dialéctica entre conocimiento e interés, donde su instrumento no es la corroboración sino la interpretación, a la que se le suman otros hechos con un interés emancipador.

Mientras que los métodos de las ciencias naturales se identifican con la construcción hipotética de teorías y su verificación experimental a posteriori, las ciencias sociales hermenéuticas se orientan por una “transposición”, a una retraducción de las objetivaciones mentales en la vivencia reproductiva. De igual manera, de cara a unos hechos dados, podemos explicarlos con la ayuda de hipótesis nomológicas a partir de condiciones iniciales, con ello se muestra que en lo que atañe a los conjuntos simbólicos solo podemos comprenderlos mediante una vivencia reproductiva. De ahí que en la comprensión se funden experiencias y aprehensión teórica, las cuales se mueven siempre al interior de un contexto dado.

Comprensión e identidad del yo

En esa mirada, la comprensión de una expresión y la vivencia tienen una relación de reciprocidad. Hablamos de la riqueza de la propia vivencia, pues permite imaginar por una especie de trasposición una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla, y hasta en las proposiciones más abstractas de las “ciencias del espíritu”, la realidad representada en los pensamientos es vivencia y comprensión. Al comprender, transfiero mi yo a algo exterior, de tal forma que una vivencia anterior o ajena cobra vida en mi propia vivencia. En esta psicología de la comprensión, como una vivencia sustituida, se asienta una concepción monadológica de la hermenéutica en las ciencias del espíritu, que según Habermas (1982), Dilthey no supera nunca suficientemente; no obstante que la comprensión se oriente a conjuntos simbólicos y no directamente a conjuntos psíquicos.

Es ese sentido, la comprensión del espíritu (del espíritu objetivo) no es un conocimiento psicológico. La comprensión se alcanza a través de dar una vuelta a partir de una estructura y de una constante o regularidad a la forma de espíritu que le corresponde. Esta crítica del psicologismo se sustenta en la idea según la cual la vivencia misma viene estructurada por relaciones simbólicas. Según Dilthey, para que una ciencia sea ciencia del espíritu, ello se produce solo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud con base en la conexión de vida, expresión y comprensión; y no solo esto, sino que hay que considerar que la primera condición para que la ciencia histórica sea posible, tiene su base en que uno mismo se conciba como un ser histórico y en que quien indaga la historia sea el mismo que la hace (Habermas: 1982: 156).

Por lo anterior, el nexo entre vivencia, expresión y comprensión fue introducido en sus inicios con fines metodológicos. No obstante, después habría que reorientarlo a la estructura de la constitución de un mundo de vida trascendentalmente determinado por la propia vida, la expresión y la comprensión lo que resultó, de todas formas insatisfactorio, de cara a una lógica de las ciencias. Esto se explica porque en el estado del conocimiento intelectual del siglo antepasado, bajo el dominio del positivismo, Habermas considera que Dilthey no puede, con miras a establecer una teoría de las ciencias del espíritu, justificar la vuelta a modelos de pensamiento de la filosofía de la ciencia, porque tal modelo lo conllevó hacia un objetivismo que le impidió desarrollar coherentemente un planteamiento que, en términos de lógica investigativa, hacen de la crítica del sentido.

La unidad elemental del proceso vital que abarca la especie humana es la biografía de un individuo, cuya unidad es mantenida por la identidad del yo. Es el modelo de la relación categorial entre el todo y sus partes, de la que deviene, posteriormente, la categoría de significado. El sentido al que apunta la comprensión hermenéutica y que Dilthey llama categóricamente significado, deviene, únicamente, del valor de posición de los elementos en un conjunto cuya identidad abarca tanto la continua descomposición de la identidad, como

también la obstinada superación de tal descomposición. El significado debe ser, entonces, continuamente restablecido a través de una interpretación retrospectiva de las biografías, renovadas, rectificadas y ampliadas de forma constante y acumulativa. De ahí que los significados que deben quedar vinculados a símbolos, no son jamás, rigurosamente, significados privados; tienen siempre validez intersubjetiva.

La intersubjetividad y los intereses de conocimiento

Siguiendo con Dilthey, Habermas señala que éste introduce el concepto de “común” en un sentido concreto. Significa la coincidencia de elementos diversos en una característica común: la condición intersubjetivamente válida y vinculante del mismo símbolo para un grupo de sujetos que se comunican entre sí en un mismo lenguaje.

“Yo me comprendo a mí mismo sólo en aquella «esfera de comunidad» en que comprendo, al mismo tiempo, al otro en sus objetivaciones. Ya que las manifestaciones vitales de ambos se articulan en el mismo lenguaje intersubjetivamente vinculante para nosotros” (Ibídem 163).

Por ello, la biografía individual puede ser entendida incluso como producto de los procesos que se desarrollan en la dimensión de la intersubjetividad. Más aún, puede concebirse a su vez que existe una gran riqueza de vida que se desarrolla en la existencia individual de cada persona a través de sus relaciones con el ambiente, con otros seres y las cosas. Pero cada persona, por sí sola, es a la vez el punto de intersección de conexiones que pasan a través de todos ellos (as), que existen en ellos (as), pero que superan su vida y poseen una existencia autónoma y un desarrollo propio en función del contenido, el valor y la finalidad que en ellos se realiza.

Así, la comunidad que se sustenta en la validez intersubjetiva de los símbolos lingüísticos permite tanto la interpretación recíproca como el mantenimiento de la no identidad de uno con otro. Con esta base, creemos que el interés práctico en Habermas va ligado a la “acción comunicativa” en cuya base se desarrollan la intersubjetividad, la intercomunicación y la interacción. El intercambio entre sujetos se realiza en el medio de la comprensión de un sentido que posibilita el consenso entre actores. Esta praxis se desarrolla en el medio de la tradición, cuyo mundo se constituye a través del lenguaje cotidiano. Esta esencia es la comunicación interpretativa entre generaciones o individualidades.

En la esfera del interés práctico se desarrollan las ciencias histórico-hermenéuticas, Habermas rechaza cualquier concepción objetivista de la ciencia hermenéutica. Dicha visión capta la comprensión cual si el intérprete se trasladara a un mundo de textos con sentido ya fijado en sí. Nuestro autor insiste por el contrario, en que el mundo del sentido transmitido solo se abre al intérprete cuando éste esclarece allí su propio mundo. La historia sirve al interés práctico para realizar una intersubjetividad e interacción en una situación dada, para lo que se requiere una inteligibilidad recíproca. Pero para Habermas, la historia tampoco existe como una realidad en sí, sino que se reconstruye siempre de nuevo, con el fin de encontrar un horizonte de prácticas. El historiador articula aquella conciencia histórica que asegure una identidad.

Desde esta corriente crítico-hermenéutica o dialéctica, que no debe ser entendida solamente como un método en el sentido positivista de la expresión, es decir, como un procedimiento que se aplique de acuerdo con las normas establecidas, sino que es una forma, un estilo de pensamiento que se basa en la crítica. Es decir, el cuestionamiento constante de los supuestos que utiliza el científico empírico y a los que no pone en tela de juicio; el cuestionamiento de la contradicción racional/irracional de la sociedad; el cuestionamiento de que se fragmente la acción social y sus efectos, con lo que se separa una parte del todo social, haciendo que cada hecho en su aislamiento pierda su sentido.

Por ello, la crítica hermenéutica se orienta hacia la concepción de los hechos en el todo

social para que adquieran sentido; que haya un movimiento en círculo entre objetividad social e investigación, en cuyo centro está el continuo esclarecimiento hermenéutico. Esto nos muestra que:

“En toda explicación científica está necesariamente la comprensión, y ésta se enriquece con aquélla. Esta estructura de mutua explicación está puesta de manifiesto en el psicoanálisis. Éste viene a ser así, el paradigma de las ciencias humanas y expresión de la concepción crítico hermenéutica de la ciencia” (Mardones y Ursua: 1982: 196).

Finalmente en esta parte, según Habermas, para Gadamer,

“la acción traductora entra en acción siempre que se ha problematizado un juego lingüístico y siempre que un mundo de esta naturaleza se confronta con otro: La traducción es una acción productiva que asimila lo extraño y sigue formando el propio sistema lingüístico. Las reglas gramaticales son limitaciones de horizontes, pero a la vez, éstos están abiertos y se desplazan. Los límites del mundo lingüístico, a la vez que delimitan, refieren también a otros mundos, y precisamente por la confrontación con lo extraño conducen a revisiones” (Gabáz: 1980: 249, 250).

En el nivel más general, Gabáz afirma que Habermas comparte sin objeción la tesis gadameriana de que la comprensión hermenéutica se halla referida con necesidad trascendental a la conexión de una autoconciencia orientada a la acción. Así, el comprender hermenéutico en Habermas arranca de tradiciones, tiende a explicar la autointeligencia de grupos sociales como una orientación de la acción. Así es como ese poder mantiene la comunicación y, a la vez el diálogo con otras tradiciones colaterales.

Filosofía positivista, analítica y comunidad lingüística

El problema de la comunicación se perfilaba ya en Habermas desde *Conocimiento e interés*. Situada la problemática en el contexto de la aparición de su obra y aún antes, como problema central de toda filosofía contemporánea, pero más aún para aquellos que se implicaron en el conocido “giro lingüístico”. En ese sentido, la filosofía analítica, etiquetada comúnmente como filosofía lingüística, aun cuando no todos los filósofos que han sido “tocados” por “el giro lingüístico” serían por obligación miembros de esa corriente, pues desde entonces y actualmente, toda la filosofía se ha visto volcada en tal acontecimiento.

Por ejemplo, la fenomenología y el marxismo participan del giro lingüístico relevando al sujeto-objeto de estudio, al sujeto del habla, en versiones un tanto evolucionadas de las mismas, como la hermenéutica o la teoría crítica frankfurtiana; con no menor fuerza que la filosofía analítica: es decir, son hoy también –no menos que ésta– filosofías lingüísticas.

El “giro” tuvo tal impacto en la filosofía analítica que llegó a vertebrar de modo especial, nada menos que la evolución de dicha filosofía con Wittgenstein al frente de ésta. Simplificando mucho su descripción, la filosofía analítica admite ser descrita como la indagación que tiende “al esclarecimiento de la naturaleza del lenguaje como lugar de lo que pueda ser dicho con sentido. Según Mugerza (Citado en Gabáz: 1980): “las condiciones necesarias y suficientes para hablar con sentido se empeñasen en requerir lógico/formalmente la coherencia sintáctica de los enunciados y la correspondencia semántica de los mismos con la realidad a la que aluden, solo el lenguaje de la ciencia natural (o el de las ciencias sociales interpretadas en términos naturalistas) permitiría hacerlo en su seno”.

Lo anterior fue pensado por el primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico philosophi-*

cus, al recomendar “no decir nada sino de aquello que se puede decir, a saber, los enunciados de la ciencia natural”. Lo demás sería silencio. Diría que “sobre lo que no se puede hablar más vale callar”. Pero tal autolimitación pone en riesgo al “resto” de lo que se supone “más vale callar”, pues incluye muchas y muy importantes cuestiones: entre ellas, la cuestión del sentido de la vida y las delicadas cuestiones de la ética y la política, ya que las ciencias sociales se resisten a ser –en términos metodológicos– un cómplice de las ciencias naturales. En definitiva flota en el aire la pregunta: ¿qué es lo que hace de un lenguaje un vehículo de sentido?

El mismo Wittgenstein, que no era un positivista, encuentra la respuesta en sus *Investigaciones filosóficas*. Para ello, basta con que sus usuarios (los usuarios de un tal lenguaje), mediante éste se comuniquen entre sí, pero en la medida en que envuelven a los usuarios del lenguaje –y, claro está, al contexto lingüístico común a todos ellos–, los requisitos en cuestión no serán solo sintácticos y semánticos, sino también pragmáticos en la acepción usual de este objetivo dentro de la teoría semiótica. Esto permite el vínculo entre la filosofía analítica con la fenomenología y el marxismo (asunto que quedará pendiente de desarrollar en un trabajo posterior).

En conclusión asumimos que, el legado y la fuerza hegemónica del monismo metodológico positivista ha predominado desde la época del propio historicismo. También tenemos que aceptar el hecho de que no parece haber ni idealismos ni materialismos puros. Que las ideas prevalecientes de las distintas épocas desde que las ciencias galileanas, –que se distinguen por ser nomotéticas y legaliformes–, sentaron sus reales en la ciencia experimental moderna, las que se nutrieron de la analogía cartesiana y su disyunción sujeto -objeto, desatando la mayor producción científico-natural conocida hasta antes de los años 30 del siglo pasado. La misma que ha puesto al borde del desastre ecológico a la humanidad; precisamente debido a esa disyunción, la que permitió que el desarrollo de las fuerzas productivas de base científica y tecnológica, abrieran paso a la voracidad incontrolable del capital. La misma que ha permitido sentar las bases de la globalización económica. La que ha empobrecido a más de dos tercios de los habitantes del planeta; no puede ser ya ignorado por más tiempo que esta ciencia y técnica sin controles darán fin al planeta y a nosotros con él.

Este fatal vaticinio, sin embargo, solo puede ser frenado si desde ahora quienes nos dedicamos a la ciencia somos capaces de hacer frente a la amenaza de extinción, mediante la autocomprensión de nuestro quehacer como científicos, con ética y responsabilidad social, pero también alertas de caer en la tentación funcionalista/positivista. No son malas las enmiendas, solo lo son cuando se conciben como metas y sus pírricos logros se confunden como triunfos en la absurdidad de la autocomplacencia. Trabajemos con un interés práctico, crítico y emancipador. Parafraseando a Bloch: *la esperanza* en la ciencia es práctica, crítica y revolucionaria.

Conclusiones

Hemos planteado, con base en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, mayormente apoyados en Habermas, que los modernos discursos, teórico-metodológicos a falta de una continuidad en la filosofía crítica, o quizá más bien, a falta de una discusión con ésta, hacen “tabla rasa” de la posición que han decidido tomar respecto de la responsabilidad ética o moral de una producción de conocimientos libre de toda crítica, además, preñada toda ella con pretensiones de veracidad: así creyeron que les convenía practicar la ciencia a la filosofía analítica de entonces y la teoría de sistemas cerrados hoy. De ahí que insistamos, en este texto, en una necesaria autocomprensión ética del quehacer de los científicos en el presente, con miras al futuro, porque el daño ecológico y moral en la sociedad amenaza gravemente al planeta y a los humanos todos.

El presente, como dimensión temporal de análisis, no carece de contenido ni se refiere

a un mero parámetro cronológico, es, por el contrario, el lugar en que todos los elementos de diversa naturaleza tienen su expresión e interactúan; dicha interacción se presenta en dos niveles: en el tiempo en general y en la actualidad en particular, lo que permite distinguir tiempos concretos con toda su especificidad.

Lo anterior es importante porque en el presente se conjugan diversas prácticas de los sujetos, de los grupos y de las clases sociales. Es la arena de encuentro, lucha y fusión de las acciones individuales y colectivas, conscientes o inconscientes, organizadas o volitivas. De ahí el sentido de trabajar en una comunidad ideal de diálogo en la búsqueda de verdades momentáneas como consenso, a través del diálogo racional mirando al futuro. Toda acción de la actualidad deviene en efectos inmediatos y mediatos, pero que no se perciben, si se depende de una lógica formal, –el movimiento de lo real solo es posible cuando se está formado en la lógica dialéctica– no obstante, se infiere que éstos, sin duda impactarán en el futuro. De ahí la importancia ético-racional de la toma de decisiones en el quehacer científico. Todas ellas afectan al futuro.

El presente es la historia actual donde se articulan los acontecimientos nuevos y la vivencia de los antiguos como nuevos. Frente a los hechos sucedidos en el pasado se levantan los acontecimientos del presente, articulando lo nuevo que acaba de emerger, con lo viejo que no acaba de perecer. Pero eso no es todo, investigar la realidad como presente permite potenciar una situación mediante proyectos capaces de anticipar, en términos de posibilidad objetiva, el curso que seguirá. Esta forma de razonar consiste en abrirse a la realidad para reconocer aquellas opciones objetivas que permitan dar una dirección al desarrollo, mediante la definición de prácticas de proyectos que respondan a intereses sociales definidos. En ese sentido, el reconocimiento de opciones determina el contexto en el que se especifica el contenido de un proyecto y contribuye a hacerlo objetivamente posible, pero aquí la idea de proyecto supone la existencia de un sujeto capaz de definir un futuro como opción objetivamente posible a través de la práctica, de la acción humana.

Este planteamiento tiene sus límites en diversas dimensiones. Es aplicable en una comunidad lingüística que semánticamente está de acuerdo en esta visión. Quedan fuera de ella las exégesis de textos, la historia como relato, así como aquellas “contribuciones” al conocimiento cuya finalidad es “explicar” lo que pasó, pues cuando el planeta vuela en pedazos no servirá de nada, pues no habrá quien explique, ni tampoco habrá a quién explicarle algo. Nos atrevemos a decir que las disciplinas todas, por separado, interactuando, no le servirán a la humanidad, si todas ellas no apuntan a vislumbrar las tendencias de la realidad hacia el futuro. Para hacer efectiva esta visión, hay que hacer caso omiso del viejo mapa de la ciencia: el método, hipotético deductivo, legaliforme y objetivista –el que ya no opera del todo ni en las mismas ciencias naturales–. Los cambios que hagamos hoy en nuestra forma de pensar la realidad, así como el qué pensar de ella y desde ella, serán determinantes, pues desde ya no deberían pensarse solo desde lo dado (del dato duro a través de la encuesta). Lamentablemente eso es a lo único a lo que se llega con esa caduca metodología (a “explicar” lo acontecido). Lo que para desgracia del planeta aún predomina en nuestras universidades, cuando lo que está en juego es hacer un alto en el camino para reencausar nuestras prácticas de conocimiento con miras a un futuro mejor.

Lo anterior nos permite probar la importancia de que el interés por el conocimiento no debía haberse centrado en la manipulación de la naturaleza. Manipulación a la que invitó la llamada revolución galileana, heredera de la vieja idea baconiana de que “conocimiento es poder” (y en efecto, paradójicamente así es). La historia del siglo XX es la historia de la mayor producción de conocimientos nunca antes vistos, pero también la de una depredación ecológica sin precedentes. Con ello, la máxima de Francis Bacon se derrumba para dar paso, posiblemente, a una nueva, que por desgracia podría acuñarse como sigue: “conocimiento sin compromiso, sin ética, es, puede ser, también, destrucción”.

Es por ello que, a través de un intento de dilucidación en la relación entre hermenéu-

tica y dialéctica pudimos darnos cuenta de que no hay conocimiento sin interés y que la diferencia y distancia entre las dos visiones que ponemos en disputa, no solo es abismal, sino encontrada, divergente, antagónica; para la filosofía analítica han de prevalecer las máximas de la disyunción sujeto-objeto, para la hermenéutica de inspiración dialéctica han de sobreponerse la autocomprensión y la propia “*self comprehension*”. Con esa base de entendimiento se puede arribar a una identidad del yo que no puede ser sino a través de la intersubjetividad, donde la comprensión del sentido pasa por la consideración “del otro” como un interlocutor racional, cuya argumentación frente a nosotros, si es mayormente racional que la nuestra, ha de prevalecer como más digna de crédito. La solución final a la discusión o el diálogo de la argumentación que ha de prevalecer en una comunidad lingüística, es aquella que logre mayor consenso en dicha comunidad. Con ello se sintetiza y resuelve, según Habermas, el problema de la intersubjetividad y los intereses del conocimiento que han de imponerse. Con ello queda también demostrada la miseria democrática de la filosofía analítica, donde no hay cabida para la discusión argumentativa, racional, que permita “al otro” la defensa de su planteamiento. La filosofía analítica muestra entonces, su “colchón” o “caparazón” *lógico inmanente*, y la imposibilidad de arribar a una comunidad lingüística que actúe considerando las argumentaciones de los “otros”, los que, gracias a una reflexión crítica sobre la caótica e hipercompleja realidad que vivimos, se atrevan a disentir.

Bibliografía

BLOCH, Ernst

2004 *El principio esperanza, I*. Madrid: Trotta.

GABÁZ, Raúl

1980 *Jürgen Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona: Ariel.

HABERMAS, Jürgen

1982 *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

MARDONES, J. M.; URSUA, N.

1982 *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Fontamara.

WELLMER, Albrecht

1979 *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel.

