

---

## HABERMAS Y EL POSITIVISMUSSTREIT

Nicholas Dieter Berdaguer Rauschenberg

### **Resumen:**

Buscamos en el presente artículo mostrar cómo Habermas planteaba un nuevo horizonte en la tradición de la Teoría Crítica a partir del así llamado *Positivismusstreit*, o querrela del positivismo. El objetivo de Habermas es una adecuada crítica al cientificismo sin recaer en la ontología negativa de Adorno o en la teoría de la verdad científica de Popper que necesita pensar una ontología de lo real a la vez que dogmatiza la fe de las ciencias en sí mismas. La nueva Teoría Crítica debe pensar el horizonte de la praxis científica teniendo en cuenta una crítica de la teoría del conocimiento. Para eso Habermas busca articular los conceptos de *contexto de surgimiento* y *contexto de aplicación* de las teorías para situar lo social en un horizonte de interés emancipador de la praxis de la ciencia. Ese planteo es reforzado teóricamente a través del pragmatismo de Charles Peirce.

**Palabras clave:** Habermas, Teoría crítica, Positivismusstreit, Popper, Peirce

### **Abstract:**

*We seek in this article show how Habermas presented a new horizon in the tradition of Critical Theory from the so-called Positivismusstreit, or complaint of positivism. The aim of Habermas is an adequate critique of scientism without falling into Adorno's negative ontology or Popper's theory of scientific truth which needs to think an ontology of reality while dogmatizes the faith of the sciences themselves. The new Critical Theory should think the horizon of scientific praxis considering a critique of the theory of knowledge. For that Habermas seeks to articulate the concepts of context of emergence and context of application of theories for placing the social in a horizon of emancipatory interest of the practice of science. That approach is theoretically reinforced through the pragmatism of Charles Peirce.*

**Keywords:** Habermas, Critical Theory, Positivismusstreit, Popper, Peirce

En la década de 1960 Habermas asumía el liderazgo intelectual de una necesaria transformación de la así llamada Teoría Crítica de la Sociedad – o Escuela de Frankfurt. Esa transformación tuvo como uno de sus orígenes el debate en torno al positivismo, el *Positivismusstreit*. En ese contexto Habermas buscó separar, por un lado, la teoría del conocimiento y, por otro, la pretensión de validez del discurso específicamente científico, para reubicar el papel de la teoría crítica como teoría social en relación a una teoría crítica del conocimiento. Esta nueva teoría crítica debía atenerse, primero, al *contexto de surgimiento* de la teoría de una ciencia específica – las circunstancias sociales de justificación y posibilidad – y, en segundo lugar, al *contexto de aplicación* de la teoría – los contextos de posibilidad de efectividad y validez de la teoría y su potencial de transformación de sí misma y de su entorno social. Buscaremos situar en el presente artículo tres momentos de la intervención de Habermas en el contexto del *Positivismusstreit*. El primero se refiere a los textos de *Teoría y praxis*, compilado de artículos publicado en 1963 (I). El segundo aborda las intervenciones de Habermas relativas al debate entre Adorno y Popper en la querrela del positivismo (II). Finalmente, veremos cómo en *Conocimiento e interés* Habermas se vale del pensamiento de Charles Peirce para fundamentar su reconstrucción teórica en el marco de una teoría crítica (III). ¿Cómo se articulan contexto de surgimiento y contexto de aplicación en esa temprana fase del pensamiento de Habermas?

### **(I) *Positivismusstreit* y el problema del contexto de surgimiento**

En el texto inicial del *Positivismusstreit*, leído en Tübingen en 1962, Popper comenta una anécdota, “vívada en carne propia” algunos años antes, sobre un antropólogo en un pequeño congreso cuya temática era “Ciencia y Humanismo”, que contó, además, con la participación de especialistas de otras áreas del conocimiento como teología, biología y física. Después de tres días de evento, cuando ya todos se conocían y habían establecido los temas y problemas de las discusiones, el antropólogo se le aproxima a Popper y le comenta que, en su condición de observador, se mantuvo voluntariamente en silencio hasta ese momento para destacar su condición de observador y no tanto de participante en la conducta verbal. “Nosotros, los antropólogos, aprendemos a observar

semejantes fenómenos sociales desde afuera y desde un ángulo de visión mucho más objetivo. Lo que nos interesa es el ‘cómo’; es, por ejemplo, el modo cómo éste o aquél intentan dominar el grupo y cómo sus intentos son rechazados por otro, bien solo, bien con ayuda de una coalición de fuerzas” (Popper, 2014 [1962], p. 89). Popper, a su vez, le preguntó si él no tenía ningún comentario a hacer sobre las conclusiones objetivas a las que se había llegado después de tres días de debates y exposiciones. En seguida, Popper indagó si él no creía en la existencia de algo como razones o argumentos objetivos susceptibles de ser verdaderos o falsos (*ibid.*, p. 90). Lo que le importaba al “observador” era la función social y psicológica del comportamiento verbal, el hecho de generar impresión e influencia entre los participantes, los cambios dramáticos que guían las disposiciones argumentativas. Los argumentos, como mucho podrían ser clasificados según época y contexto en que encontraron su momento de validez. Por supuesto Popper rechazó ese tipo de actitud escéptica que impide discutir la validez de las teorías. No sin ironía sentenciaba Popper: “otro triunfo así, y estamos perdidos”. Tal vez lo que haya incomodado a Popper haya sido el desplazamiento del contexto de validez y justificación del discurso. Ya no se discute la validez de una teoría científica específica, sino el sentido social de la discusión sobre dicha teoría o las normas sociales donde se da la confrontación de teorías.

En el marco de la querrela en torno al positivismo, y en respuesta a Hans Albert, Habermas recurre a lo que llama *problema de base* para referirse a cómo una hipótesis o problema depende indirectamente de otras aserciones implícitas que le dan sentido. Las hipótesis lógicamente correctas no revelan únicamente su efectiva validez empírica al ser confrontadas con la experiencia. El *problema de base* se refiere a las condiciones de credibilidad de las convicciones no problematizadas. Esas condiciones se refieren al “rendimiento conseguido por hombres que actúan y que conservan y facilitan su vida mediante un determinado trabajo social” (Habermas, 1988 [1963], p. 39). La *validez empírica de los enunciados de base* – y, con ella, la adecuación de las hipótesis legales y de las teorías – está referida a criterios de un tipo de éxito en la actuación y en el comportamiento del cual se hace un aprendizaje social en el contexto de grupos activos. El *enunciado de base* no accede a la validez empírica exclusivamente en virtud de los motivos de una observación aislada, sino de la precedente integración de percepciones aisladas en la

trama de convicciones no problemáticas y acreditadas sobre una base mucho más amplia.

Como explica Habermas:

Dado que la validez empírica de las hipótesis así contrastadas por vía experimental hunde sus raíces en los contextos más generales del proceso de trabajo, el conocimiento estrictamente empírico-científico no puede menos que consentir en ser interpretado a partir de la misma referencia vital al tipo de acción del trabajo, del dominio concreto de la naturaleza” (Habermas, 1988 [1963], p. 40).

El problema de Popper, según Habermas, es que la validez empírica de los enunciados de base y con eso la validez de las teorías no puede ser decidida en un contexto científicamente explicado. La validez no puede ser “decidida” estableciendo, entre otras cosas, su relación con una determinada acción (Habermas, 1988 [1963], p. 37). En la administración de la justicia, por ejemplo, la resolución de los jueces entra en acuerdo con la exposición de los hechos que se inclinan a dar por válida: “eso corresponde a la aceptación de un enunciado de base” (*ídem*). Así, buscando una interpretación pragmática del proceso de investigación,

la *quaestio facti* ha de ser decidida con vistas a una *quaestio iuris* dada, es decir, comprendida en su aspiración inmanente. En el procedimiento judicial le es presente a cualquiera: lo que aquí está en juego es el problema de la contravención de unas normas prohibitivas generales impuestas de manera positiva y sancionadas por el Estado. La validez empírica de los enunciados de base se adecua, asimismo, a una expectativa de comportamiento socialmente normada (Habermas, 1988 [1963], p. 38).

Para Habermas, por lo tanto, es posible justificar la validez de argumentos a partir de acuerdos implícitos y discutibles en el uso ilimitado del lenguaje, buscar “contextos de justificación” en el lenguaje compartido socialmente. Habermas llama “dualismo entre hechos y normas” la separación entre el conocer y el valorar, lo que implica metodológicamente la exigencia de limitar el campo de las ciencias experimentales a las regularidades empíricas, sean naturales o sociales (Habermas, 1988 [1963], p. 33). Los juicios relativos al conocimiento de las *leyes de la naturaleza* se vinculan a los “hechos”, mientras que aquellos juicios relativos a la *fundamentación de las normas sociales* son considerados “decisiones”. Este dualismo permite pensar que hay infinitas maneras de valorar la relación entre el contexto social y la producción específicamente científica.

Pareciera tratarse aquí de una variante de la conocida distinción propuesta por Reichenbach entre *contexto de justificación* y *contexto de descubrimiento* (1938). Para

Larry Laudan (1981), en los siglos XVII y XVIII el descubrimiento era un tema filosóficamente relevante porque la metodología del descubrimiento conllevaba al mismo tiempo una teoría de la justificación. Es decir, no había una clara y problematizada distinción entre la manera en que se generaban las hipótesis en ciencia y la manera en que se sometían a prueba porque se creía que la forma en que se descubrían las verdades científicas conllevaba en sí misma su propia justificación. Recién con la ciencia moderna a partir de fines del siglo XIX se separaron ambos contextos. En el *contexto de justificación* se ignoran los procesos psicológicos o sociales involucrados en el proceso de la génesis de hipótesis para centrarse en los parámetros lógicos y epistémicos que deben cumplir esas hipótesis en su validación. El *contexto de descubrimiento* como problema científico había sido relegado a la sociología del conocimiento, a la psicología y a una historia de las ideas hermética en términos de aporte para nuevos descubrimientos. Mientras que el *contexto de justificación* tiene que ver con el tipo de criterios que dichas hipótesis deben satisfacer para ser aceptadas en el corpus científico, el *contexto de descubrimiento*, a su vez, tiene que ver con las normas sociales y las demandas económico-histórico-políticas presentes indirectamente durante el proceso real de la generación de nuevas ideas e hipótesis.

¿Cómo trae Habermas a su planteo teórico esta dualidad entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*? El autor alemán quiere fundamentar una antropología filosófica con vistas a una emancipación social, ya que busca en la incorporación inmanente del contexto social de la ciencia los sentidos críticos tanto de su elaboración y surgimiento como los de aplicación y transformación. El contexto de justificación pasa a ser *contexto de aplicación*; y el contexto de descubrimiento pasa a ser el *contexto social de su surgimiento*. En el prefacio de *Teoría y Praxis* del año 1971, Habermas (2013 [1963] p. 26) busca articular *contexto de surgimiento* y *contexto de aplicación* de la teoría para, por un lado, pensar la relación entre teoría y praxis, y por otro, a partir de dicha relación reconstruir una tesis central del materialismo histórico: la evolución social fundada en un horizonte emancipador depende de diferentes niveles de reflexividad, de crítica y acción, sobre las condiciones y las relaciones de producción. Al pensar el *contexto de surgimiento*, el materialismo histórico Habermas busca especificar las condiciones bajo las cuales una autorreflexión de la especie [*Gattung*] se tornó objetivamente posible. El objetivo de Habermas era desarrollar una teoría de la sociedad

con “propósitos prácticos” (*ibid.*, p. 38). El *contexto de aplicación* se refiere al destinatario que, “con la ayuda de la teoría, puede tener claridad sobre sí mismo y su papel potencialmente emancipador en el proceso histórico” (*ibid.*, p. 26). La reflexión del materialismo dialéctico que sostiene Habermas busca analizar un contexto integral de coerción bajo el punto de vista de su posible supresión. Al tener en cuenta el contexto de surgimiento y la anticipación de su contexto de aplicación, la teoría se comprende como un momento catalizador necesario del contexto social que analiza.

Como ejemplo – en el capítulo *Derecho natural y revolución* de este mismo libro – podría mencionarse la comparación que hace Habermas entre el sentido de la “Declaración” en la Francia revolucionaria y en el Estados Unidos independentista: “El sentido revolucionario de la Declaración en Francia es la fundamentación de una nueva constitución; en [Norte] América, es la fundamentación de la independencia, de la cual surge, sin embargo, la necesidad de una nueva constitución” (Habermas, 2013 [1963], p. 151). En Francia el *contexto de surgimiento* para la declaración de los derechos del hombre se debía a que “la mayoría de la Asamblea consideró necesaria una declaración porque la esfera pública necesitaba un esclarecimiento efectivamente público” ya que “la ignorancia, el olvido o el desacato a los derechos humanos son las únicas causas de la desgracia pública y de la perversidad de los gobiernos” (*ibid.*, p. 156). En Estados Unidos, a su vez, la necesidad no emanaba de crear una cultura política que tuviera la igualdad jurídica como principio, sino que la declaración fue una expresión del *common sense*. En términos de un contexto de aplicación, podemos decir que, por un lado, en Francia la declaración buscaba formar una opinión pública y, por otro, en Norteamérica ella buscaba cristalizar una opinión pública ya existente y avanzar hacia una constitución independiente de Inglaterra. El ejemplo más efusivo es sin duda Jefferson, que concebía una radicalización de la democracia en la medida que el dominio ejercido por la opinión pública tornara ya superfluo un gobierno basado en leyes formales. En una carta a E. Carrington, de 1787, Jefferson sostenía que “la opinión pública está en el lugar de la ley, y limita las costumbres de un modo mucho más poderoso que el que la ley jamás fue capaz de hacer en cualquier lugar” (*citado en* Habermas, 2013 [1963], p. 177).

El ejemplo de la “declaración” en sus dos contextos de surgimiento y aplicación nos muestra que las normas fundamentales de acción política ya no son capaces de ser

legitimadas apenas científicamente, sea mediante teoría social o del derecho. Es decir, los métodos científicamente racionalizados de una disposición técnica sobre procesos sociales carecen de orientaciones prácticas cuando se revelan contextos más amplios de acción. Para Habermas, las ciencias consideradas “puras” obscurecen los contextos de surgimiento (o constitución) del conocimiento porque se limitan objetivamente a sus dominios de objetos, es decir, su inmediato contexto de justificación, en vez de un contexto de aplicación más amplio. Sin embargo, ambos contextos están atravesados por una doble articulación entre teoría y praxis. Una *primera* relación (contexto de surgimiento) “investiga el contexto histórico de constitución de una configuración de intereses al cual la teoría, por así decirlo, aún pertenece en función del acto de conocer” (2013 [1963], p. 26). Se trata, así, de la praxis social que, en su calidad de síntesis social, hace posible el conocimiento, como la elaboración situada en Francia y Estado Unidos del siglo XVIII de un derecho natural moderno. El interés fundador instituye la unidad entre el contexto de constitución, vinculado al conocimiento, con la estructura de las posibles aplicaciones que los conocimientos pueden encontrar (*ibid.*, p. 36). El interés debe indicar, de este modo, la unidad del contexto de la vida en que el conocimiento está anclado. Por tanto, los intereses son condición necesaria de posibilidad de una experiencia que tiene una pretensión de objetividad. Una *segunda* relación (contexto de aplicación) “investiga el contexto histórico de acción sobre el cual la teoría puede influir orientándose para la acción” (*ídem*). Se trata ahora de reconstruir una praxis política que busca revolucionar de modo consciente el sistema institucional existente.

## **(II) Adorno, Popper y el problema de la ideología**

En el *Positivismusstreit*, Habermas sostuvo que la teoría del conocimiento no podía ser simplemente reemplazada sin mediaciones por una teoría de la ciencia que sólo enfatizara los procedimientos y los sistemas de proposiciones. Eso sería una irracionalización, salvo por el hecho de que el positivismo pudo concebir, no tan voluntariamente, un sentido propio de filosofía de la historia: una fe en el permanente progreso de la ciencia. Esa filosofía de la historia aparece como una ineludible justificación de toda ciencia: el interés por mejorar y progresar (emancipar técnicamente la humanidad

mediante un dominio de la naturaleza), que en principio parece ser restringido por las ciencias naturales, se torna problemático si llevado al universo de las ciencias humanas. La emancipación técnica no tiene por qué coincidir con una posible emancipación humana. Adorno y Horkheimer (2007) y Marcuse (1967) ya habían alertado sobre el peligro de una razón instrumental aparentemente ilustrada, pero que, al dominar la naturaleza progresivamente, hacía extensiva esa dominación – y represión – a la naturaleza y cultura humanas. Esta paradoja razón instrumental excluye la validez de la tesis de la “libertad valorativa” [*Wertfreiheit*] del científico. Retomando este problema, Habermas advierte que la ciencia como fuerza productiva, a la medida que se intuye a sí misma como fuerza de emancipación, actúa de modo tan saludable como, contrariamente, siembra la desgracia en la medida en que quiere someter a su control exclusivo el ámbito de la praxis social indisponible técnicamente. “El desencantamiento que no deshace el encanto, pero lo disimula, genera nuevos xamanes. El esclarecimiento que no rompe dialécticamente el hechizo, pero lo ajusta aún con más fuerza, convierte el propio mundo sin dioses en mito” (Habermas, 2013 [1963], p. 506). La potencia social de la ciencia es reducida al poder de disposición técnica y pierde, así, su “potencia como acción esclarecida [*aufgeklärt*]” (*ibid.*, p. 469). El problema, según Habermas, es que la nueva función de la ciencia como poder técnico tiende a perder de vista el sentido y el interés práctico.

Cuanto más el esclarecimiento y la mudanza de la sociedad fueren determinados por la más extrema racionalidad de los procesos de investigación establecidos según la división del trabajo, menos la civilización científicizada estará anclada en el saber y en la consciencia de sus ciudadanos (Habermas, 2013 [1963], p. 471).

¿Cuál era en el debate en torno al positivismo el espacio de experiencia para pensar el positivismo y que horizontes de expectativa se dibujaban en las ponencias de Adorno y Popper? ¿Qué piensa Habermas sobre los argumentos de estos dos autores?

En *Sociología e investigación empírica*, texto que contesta la primera ponencia de Popper, Adorno critica la pretensión de objetividad del método empírico en ciencias sociales alegando que éste, en su afán por proporcionar datos objetivos sobre aspectos subjetivos, ignora la *totalidad* objetiva de la sociedad, es decir, “las determinaciones concretas de la sociedad” (Adorno, 2004a [1957], p. 191). Ante el ideal científico popperiano que privilegia el método científico como deductivista (ver Popper, 1962), Adorno pretende que se tome en cuenta la totalidad y su compleja heterogeneidad social

para repensar la relación entre inducción y deducción. Adorno sostiene que “la *totalidad* no es una categoría afirmativa, sino más bien una categoría crítica” (Adorno, 2004b [1969], p. 271). El método meramente deductivo convierte un aspecto parcial de la sociedad en segunda naturaleza, en “apariencia necesaria”, dado que empieza un recorte social desde una “tabula rasa” anulando los supuestos sociales. “El par conceptual inducción y deducción es el sucedáneo científico de la dialéctica” (Adorno 2004a [1957], p. 192). Retomar la totalidad social compleja permite retomar “el carácter antagónico de la sociedad”, es decir, resaltar la conflictividad inmanente en lo social. Esto sólo sería posible, por tanto, si el sociólogo tomase en cuenta los diferentes niveles de tensión de la dialéctica entre lo universal y lo particular de la sociedad. “Si Popper busca la esencia de la crítica en que el conocimiento en progreso aparta sus contradicciones lógicas, su propio ideal se convierte en crítica a la cosa, en la medida en que la contradicción tiene su lugar cognoscible en ella, no meramente en el conocimiento de ella” (Adorno, 2004b [1969], p. 275). Es decir, la perspectiva dialéctica busca los antagonismos reales que no resultan visibles en el marco de un sistema de pensamiento lógico-cientificista basado en un modelo lógico-deductivo. La razón misma que se realiza en lo social como dominadora de la naturaleza “es a la vez una pieza de esa ideología que critica a la razón. Se convierte para ello en absolutamente cosificadora, falsificadora” (Adorno, 2004a [1957], p. 215).

Para Habermas, sin embargo, las expresiones que presuponen o se apoyan en la totalidad de la trama de la vida social sólo tienen validez hoy como ideología. Habermas apunta resquicios mitológicos en la necesidad inmanente del pensamiento dialéctico en recurrir a una idea irrealizable e inverosímil de totalidad (Habermas, 1988 [1963], p. 21). Si Adorno, así como Nietzsche, no renuncia “al efecto de un último desvelamiento y quieren proseguir la crítica, necesitan conservar intacto por lo menos un criterio de todos los criterios racionales en su explicación de la corrupción” (Habermas, 2000 [1985], p. 181). Además, Habermas le reprocha a Adorno que todo intento de construir una teoría patina en la ausencia de una base, es decir, renuncia “a la teoría y práctica *ad hoc* la negación determinada” (*ibid.*, p. 183). A medida que las ciencias sociales avanzan por la vía analítica de la ciencia, la Ilustración autoreivindicada como radical ve esfumarse los fragmentos mitológicos que anudaban una normatividad trascendental por la negativa. Persistir en una paradoja es resignarse a reconocer que ya no queda ninguna salida. Así, la crítica que se

tornó total permanece “prisionera de la idea purista de que en las relaciones entre génesis y validez se esconde el demonio, que debe ser exorcizado, para que la teoría, purificada de todas las adherencias empíricas, pudiese moverse en su propio elemento” (*ibid.*, p. 185). Para Habermas no habría contexto de aplicación posible para la crítica adorniana porque la crítica de la ideología, fundada en una negatividad inmanente, sólo es capaz de rotular cualquier teoría del conocimiento como ideológica.

Volviendo al texto presentado en Tübingen, Popper afirma que “la función más importante de la lógica puramente deductiva es la de servir como un sistema de crítica” (Popper, 2014 [1962], p. 94). Al defender la tesis de la “libertad (o neutralidad) valorativa”, Popper cree que es “prácticamente imposible el intento de separar los valores extracientíficos de la tarea de la ciencia” (*ibid.*, p. 93). No es posible privar al científico de su partidismo sin privarlo al mismo tiempo de su humanidad. Para esquivar el debate sobre la ideología y la crítica a la neutralidad de la ciencia, Popper sostiene que la lógica deductiva debe ser pensada como la posibilidad de una crítica racional. Una teoría, para Popper, puede ser racionalmente criticada por sus consecuencias, es una prueba de solución sujeta a críticas racionales. El objeto de la crítica de Popper es la aspiración a la verdad. Al criticar una teoría se puede demostrar que su búsqueda por la verdad no se justifica, que es falsa. Popper cree que *no* es posible *justificar* racionalmente las teorías – ni siquiera reivindicarlas como probables – sino que únicamente lo que es posible se resume a poder criticarlas racionalmente (*ibid.*, p. 101). La idea metodológica que necesariamente “aprendemos de nuestros errores no puede ser entendida sin la *idea regulativa de la verdad*: el error que cometemos radica, precisamente, en no haber encauzado, de acuerdo con el patrón o criterio de medida de la verdad, la meta que nos habíamos propuesto” (*ibid.*, p. 95). Según Popper, para que un enunciado sea “verdadero” debe coincidir con los hechos o con las cosas *tal y como él las representa*. “Éste es el concepto absoluto u objetivo de la verdad, concepto que cada uno de nosotros utiliza constantemente. Uno de los resultados más importantes de la lógica moderna radica en su decidida e inatacable rehabilitación de este concepto absoluto de la verdad” (*ibid.*, p. 96). Sin embargo, autores de la llamada “nueva filosofía de la ciencia” tales como Thomas Kuhn, Toulmin y Lakatos alejaron la idea de que pueden existir observaciones libres de teoría vinculadas a valores, cuestionando inclusive la lógica deductiva como único camino hacia la verdad científica. La ciencia pasa

a ser considerada como un esfuerzo interpretativo, de modo que problemas como significado, comunicación y traducción pasan a ser inmediatamente relevantes para las teorías del conocimiento (ver Giddens, 1999 [1987], p. 9). En resumidas cuentas, para Popper, la articulación entre contexto de surgimiento y contexto de aplicación no deberían exceder los límites de la especificidad técnica de cada ciencia, pero al mismo tiempo ambos contextos deben presuponer un ideal abstracto de verdad.

Sin embargo, para Habermas los positivistas esclarecidos como Popper sólo pueden justificar su racionalismo como profesión de fe. Esa fe deviene de un decisionismo que no teme someter las normas sociales a cierta racionalidad técnicamente “autojustificable”. La racionalidad técnica parece haberse convertido en un juicio de valor que actúa como un axioma. Como juicios de valor no pueden ser accesibles a cualquier aprehensión racional, la adopción de tal juicio de valor “se apoya únicamente en la decisión” (Habermas, 2013 [1963], p. 485). Así, si la ciencia positivista renuncia a la fundamentación en términos de una teoría del conocimiento, el conflicto entre una razón esclarecedora y el dogmatismo sigue siendo reescrito en clave dogmática. Ese dilema reside en el hecho de que la crítica de la ideología, que incluye también la crítica racionalista al dogmatismo de Popper, “tiene que presuponer aquello que combate como siendo dogmático, a saber, la convergencia entre razón y decisión” (*ibid.*, p. 487). Para Habermas, por lo tanto, la necesidad epistémica de una noción de verdad como “idea regulativa de verdad” basada en los hechos de la ciencia aspira a una función de totalidad como figura de una teoría del conocimiento. Queda sin respuesta aún cuál es el sentido del interés emancipador de esa ciencia que no logra trascender el decisionismo: ¿busca un proyecto de razón o sólo se justifica como técnica más allá de la emancipación moral y política? ¿Cómo es posible convencer racionalmente a alguien de una suposición sobre un estado de cosas si en definitiva la razón depende de “juicios de valor”, es decir, de hechos y normas que conllevan a una decisión que está anclada en un acto de fe?

### **(III) Peirce y el interés situado del conocimiento**

Habermas sostiene que debe haber un fundamento socio-epistemológico más amplio en que apoyarse para evitar enredarse en un decisionismo autojustificado en nombre de la

“razón”. Ese fundamento sería el *lenguaje*, que incluye el lenguaje científico. Aquí entra en escena en la reconstrucción habermasiana Charles S. Peirce. El recorrido que pretende Habermas es el de destacar, una vez más, el contexto de surgimiento como lugar social del interés inmanente al conocimiento. Para eso, se apoya en la teoría del conocimiento de Peirce, que a su vez distingue tres formas de inferencia en el pensamiento científico, para hacer especial hincapié en la categoría de *abducción* como ámbito de apertura del pensamiento científico hacia lo social. Así, la primera forma de inferencia es la *deducción*, la segunda la *inducción*, y por último la *abducción*. La deducción nos permite verificar hipótesis recurriendo a condiciones iniciales predeterminadas. “Aplicamos hipótesis a casos individuales y deducimos predicciones sobre eventos que deben ocurrir si la hipótesis es correcta” (Habermas, 2014 [1968], p. 183). Por tanto, la deducción permite probar que algo tiene que proceder de determinada manera. La inducción, a su vez, permite examinar “sí, y con qué probabilidad, los pronósticos se confirman” (*idem*), es decir, se destina a averiguar la validez factible de las hipótesis. Sin embargo, la deducción, preferida por Popper en la *Lógica de la investigación científica*, se limita excesivamente al contexto de aplicación, llamándolo, como vimos con Reichenbach, “contexto de justificación”, totalmente blindado y aislado del contexto de descubrimiento.

Con Peirce, Habermas busca una teoría del conocimiento que pueda superar ese falso dualismo donde el contexto de justificación, excluido del contexto de descubrimiento, parece no corresponder a las demandas y fracturas sociales de donde necesariamente proviene. En ese sentido, la *abducción* – y de cierto modo la *inducción* – propuesta por Peirce aparece como la posibilidad, dentro de la teoría del conocimiento, de trascender los hechos científicos hacia las lógicas sociales diversas. La *abducción* permite descubrir nuevas hipótesis mientras que éstas pueden ser controladas de modo inductivo ante su factibilidad. Como explica Peirce, “la *abducción* es el proceso de surgimiento de una hipótesis explicativa. Es el único procedimiento lógico que induce alguna idea nueva; pues la *inducción* determina única y solamente un valor, y la *deducción* desarrolla apenas las consecuencias necesarias de una hipótesis pura” (PEIRCE, 1931, *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 184). La justificación de la *abducción* reside en que la *deducción*, como comprobación justificada de una teoría, puede derivar de una hipótesis lograda *abductivamente*. Peirce habla de *abducción* cuando es posible no derivar deductivamente de

la ley y del caso el *resultado*, sino del *resultado* y de la ley el caso. El *resultado* sería el punto de partida para investigar un hecho no previsto que no podría haber sido predicho con base en las interpretaciones y modelos vigentes. La abducción es, así, un descubrimiento y una invención de una hipótesis apropiada que permite la inferencia del caso a partir del resultado y de la ley (HABERMAS, 2014 [1968], p. 186). Es cierto que la deducción como modo de justificación es más adecuada como modo de inferencia, pero está restringida a los contextos de justificación y aplicación específicos. Sin embargo, la abducción cataliza el progreso científico gracias a su empleo innovador, es decir, gracias al hecho de que ella nos lleva de un resultado inesperado, no explicable según reglas vigentes, a nuevas hipótesis teóricas (*ibid.*, p. 2008). Es como si la *abducción* fuese un primer eslabón entre el contexto de surgimiento y el contexto de aplicación por incorporar lo heterónomo necesario al proceso de investigación.

Lo universal en Peirce es una potencialidad intersubjetiva de juicios subjetivos verdaderos. Los enunciados que tienen pretensión ontológica sobre la constitución de la realidad elucidan el proceso de mediación a través del cual conocemos la realidad. La realidad se constituye a partir de las formas gramaticales de los enunciados universales, es decir, la realidad deviene para Peirce de la “autonomización de los estados de cosas representados en enunciados verdaderos” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 178). La realidad es por tanto simbólica ya que se trata de una multiplicidad de excitaciones sensibles específicas. “Lo singular” de la realidad, o distintos extractos de lo singular, remite a una relación hacia lo universal. Lo universal, sin embargo, existe independientemente de los estados actuales de la conciencia y es, al mismo tiempo, representado por las particularizaciones contingentes, “del mismo modo que el significado de una palabra es representado por los sustratos materiales múltiples que pueden funcionar como signo-palabra” (*idem*). Pero ese concepto de realidad había sido introducido a principio sólo como correlato de un proceso de investigación que garantizaba un progresivo incremento de enunciados definitivamente válidos. El “realismo de los universales” de Peirce, según Habermas, “pasa a ser percibido como la ontologización de una cuestión originariamente metodológica” (*ibid.*, p. 179). Para Peirce, lo universal es, así, una proyección, ya que ninguno de nuestros conocimientos es absolutamente determinado. El hecho de que haya *progreso científico* hace que Peirce determine la verdad de las proposiciones universales

exclusivamente con referencia al final anticipado del proceso de investigación en su totalidad, y al mismo tiempo, que antes de la consumación de ese proceso llegamos a enunciados verdaderos en medida creciente “a pesar de la incertidumbre subjetiva sobre el *status* de verdad de cada uno de esos enunciados” (*ibid.*, p. 180). Si tenemos en cuenta una breve comparación con Kant, podemos decir que Peirce no se pregunta por la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, sino sobre la posibilidad del pensamiento sintético en general. Si Kant supone que los juicios sintéticos, a partir de los cuales se obtiene información sobre cómo el conocimiento es posible desde un punto de vista trascendental, valen necesariamente como los juicios analíticos, Peirce, a su vez, se limita a decir que las inferencias sintéticas devenidas de un proceso de investigación, pese a sus contingencias, deben tener una validez intersubjetiva. Kant, en su búsqueda por el concepto puro del entendimiento, busca analizar cuáles son

las condiciones *a priori* de las que depende y en las que se basa la posibilidad de la experiencia cuando hacemos abstracción de todos los elementos empíricos de los fenómenos. [...] Una vez que me hallo en posesión de conceptos puros del entendimiento, puedo también pensar objetos que tal vez sean imposibles o que, aun siendo posibles en sí mismos, no pueden ser dados en la experiencia (KANT, 2007, A96, p. 167-8).

Para Kant las determinaciones de la consciencia trascendental, las formas de la intuición y las categorías del entendimiento definen las condiciones de objetividad del conocimiento – es decir, el sentido de la verdad de los enunciados. La experiencia en Kant sólo es posible *a posteriori*, nunca *a priori*. El concepto de razón presupone que la experiencia está determinada por conceptos trascendentales previamente definidos. Para Peirce, a su vez, “una vez que somos forzados a concebir la realidad como correlato de un proceso de investigación bien sucedido a largo plazo, podemos estar seguros de la validez del pensamiento sintético una vez que existe lo real en modo general” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 190). Hay una preeminencia de la experiencia – aunque en abstracto – como la única verdad previa posible y justificadora de su propia transformación. Lejos de corresponder a las reglas del proceso de investigación, la idea de verdad en Peirce resulta del contexto objetivo de la vida, donde “el proceso de investigación cumple funciones específicas, como la estabilización de opiniones, la eliminación de incertidumbres, la adquisición de convicciones no problemáticas – en suma, *fixation of belief* [fijación de la creencia]” (*ibid.*, p. 193-4).

Peirce sostiene una idea de realidad que, sin embargo, queda indeterminada: de ningún modo puede ser pensada como el fundamento *a priori* para la experiencia. Esa realidad como correlato de lo universal de los conocimientos verdaderos nos remite a la noción de totalidad en Adorno: una totalidad social basada en una noción indeterminada de verdad social, una sociedad en estado de redención que era contrapuesta a cualquier intento científico de conocimiento o investigación. Mientras que, para Adorno, la perspectiva de la dialéctica hegeliana le permitía desconfiar de cualquier intento de fragmentación, la perspectiva pragmática de Peirce sostiene que “todo juicio teórico que se pueda expresar en una proposición en la forma del indicativo es una forma de un pensamiento cuyo único significado tiende a propiciar validez a una máxima práctica correspondiente” (PEIRCE, 1931, *apud* HABERMAS, 2014 [1968], p. 195). En Adorno, no hay propiamente una teoría del conocimiento: no hay una búsqueda por ampliar el conocimiento científico, sino en posibilitar la crítica a la ideología como intento de “ilustrar la ilustración” (WELLMER, 1993). En el pragmatismo peirceano, que está basado en una lógica de la investigación y orientado por la pregunta por la posibilidad del progreso científico, las convicciones se cristalizan en conceptos que, a su vez, pueden explicitar juicios universales que tienen la forma de hipótesis de leyes. “La corrección y la ampliación de los conceptos se dan en procesos de raciocinio en los cuales la abducción, la deducción y la inducción se completan y se presuponen recíprocamente” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 196). Sin embargo, el pragmatismo piensa la “validez de las formas sintéticas de inferencia apoyándose en la estructura de la *acción instrumental*” (*ídem*). Sin embargo, la racionalidad de la acción controlada por el éxito, es decir, la acción instrumental, se mide por la satisfacción de un interés que no puede ser meramente un interés empírico ni un interés puro” (*ibid.*, p. 217). Así, es posible pensar en un “interés conductor del conocimiento, por la disposición técnica posible, el cual determina la dirección de la objetivación de la realidad, necesaria en el interior del cuadro trascendental de los procesos de investigación” (*ídem*). Las contingencias socio-científicas que determinan los intereses no se dan en una comunidad de científicos aislados, sino en tensas relaciones entre “yos” que buscan entenderse: “el sujeto del proceso de investigación se forma sobre un suelo de intersubjetividad que, como tal, se extiende más allá del cuadro de la acción instrumental” (*ibid.*, p. 223).

La fuerza de la abducción como modo de inferencia capaz de aportar una novedad a la investigación indirectamente por fuera de las estrictas teorías científicas proviene de lo que Peirce llama “comunidad de los investigadores”. La abducción permite separar, por lo menos hipotéticamente, los distintos ámbitos de validez: por un lado, aquellos vinculados a la *acción instrumental*, que aquí podemos incluir el *contexto de aplicación* y, por otro, aquellos vinculados a la *acción comunicativa*, vinculada a la necesaria articulación entre contexto de surgimiento y contexto de aplicación como ámbito reflexivo para la praxis. La abducción es generada no sólo gracias a los fracasos en el ámbito de la acción instrumental, sino que también remite a una base de experiencia pre-científica acumulada en el lenguaje corriente, cuya composición articula distintos ámbitos de validez, como los distintos lenguajes cotidianos, la moral, la política y la economía. Al tener en cuenta un concepto de acción comunicativa, Habermas buscará sostener que el interés del conocimiento busca una emancipación no sólo tecno-científica, ni tan sólo moral o política, sino que entra en juego un tercer nivel de interés: el de la emancipación y la mayoría (*Mündigkeit*, en el sentido kantiano de la Ilustración), el de una cualitativa ampliación de la libertad y de la posibilidad de la reflexión como modo de crítica que puede pensar su propia condición ideológica y lograr consensos en distintos niveles de interés social (ver SIEBENEICHLER, 2003, p. 82). La comunidad de investigadores de Peirce, retomada por Habermas para hacer hincapié en la intersubjetividad del conocimiento científico y, consecuentemente, en la posibilidad de su constante progreso con fisuras y aperturas a los distintos niveles de lenguaje cotidiano, marca un nuevo nivel de reflexión sobre la ciencia en la Teoría Crítica en términos de teoría del conocimiento.

### **Consideraciones finales**

El paso que propuso Habermas en *Teoría y praxis* con el par contexto de surgimiento y contexto de aplicación significa que el contexto de descubrimiento no es secundario a la elaboración y justificación de la teoría, sino que es el generador del interés social de dicha teoría. Pensar una razón “interesada” no significa entenderla como “heterónoma”, sino pensar en su propia condición de posibilidad, es decir, no meramente deductiva ni tan sólo sometida y determinada por un contexto. Podríamos pensar que una

paloma volaría con más libertad en el vacío, es decir, en ausencia de aire. Sin embargo, la resistencia del aire es la condición de posibilidad de su vuelo. En ese sentido, sostiene Habermas que “los intereses son condición de posibilidad de la experiencia al mismo tiempo que le imponen un límite” (DUTRA, 2005, p. 113). El *interés* es descubrimiento y constitución al mismo tiempo. Las estructuras de sentido social de las posibles aplicaciones que los conocimientos pueden encontrar se vinculan de modo inmanente al contexto de surgimiento del conocimiento (HABERMAS, 2013 [1963], p. 36). Así, podemos hablar de “un *interés, conductor de conocimiento, por la disposición técnica posible, que determina la dirección de la objetivación de la realidad, necesaria en el interior del cuadro trascendental de los procesos de investigación*” (*ibid.*, p. 217).

Ya en *Conocimiento e interés* Habermas sostiene que “la crítica del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad” (2014 [1968], p. 23). El contexto del conocimiento está atravesado por la primacía del interés por la emancipación no sólo política y social, sino también como forma de dominación técnica. Sin embargo, Habermas no se detiene en el análisis del sentido político, histórico y moral de esos modos de emancipación, sino que, por un lado, busca llevar a cabo una reconstrucción histórico-racional de la teoría para discutir sus formas de justificación y, por otro, a busca en esa reconstrucción una justificación para pensar una teoría de la evolución social. En *Conocimiento e interés*, Habermas busca una respuesta casi definitiva a Popper, pasando por una crítica a Adorno. El objetivo de Habermas es una adecuada “crítica del cientificismo” (*ibid.*, p. 443) sin recaer en una ontología negativa o en una teoría de la verdad científica. El cientificismo positivista recae en una ontología de lo real y dogmatiza la fe de las ciencias en sí mismas. “El positivismo adopta una función prohibitiva de proteger a la investigación contra una autorreflexión en términos de una teoría del conocimiento” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 118).

Para Habermas el cientificismo positivista no es más que la fe de la ciencia en sí misma y la “neutralidad valorativa” [*Wertfreiheit*] de la ciencia no sería más que parte de esa fe al negar su condición de discurso social situado. Habermas propone, así, como estrategia de fundamentación teórica en dicha querrela, una reconstrucción de la prehistoria de lo que llama “positivismo más reciente”. Sin embargo, el autor alemán reconoce que su investigación no logra escapar de un círculo: “una historiografía de la filosofía que quiere

seguir la figura de la autorreflexión tiene que parecerles una curiosidad a aquellos que no toman en serio a la autorreflexión como un movimiento del pensamiento” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 444). Reconocer este círculo favorece la posibilidad de esquivar una aparente demanda por moralización en su crítica a la teoría del conocimiento. Podemos sintetizar la articulación teórica entre conocimiento e interés como una confrontación, por así decirlo, entre teoría del conocimiento y ciencia. Los contextos de surgimiento y de aplicación de la *teoría del conocimiento* buscaron a su modo incluir la ciencia – que en *Conocimiento e interés* aparece en las obras de Kant, Fichte, Hegel y Marx – como entidad ontológica de búsqueda y realización de la verdad. La *ciencia*, no obstante, vinculando su contexto de validez exclusivamente al contexto de aplicación, trató de superar a la teoría del conocimiento – en la reconstrucción habermasiana con Comte, Mach, Popper – pero sin enfrentársela. En su esfuerzo por conciliar ciencia y teoría del conocimiento en el giro lingüístico de la Teoría Crítica, Habermas busca establecer un parámetro de crítica al proponer una articulación entre contexto de surgimiento y contexto de aplicación para pensar la relación entre producción de conocimiento y praxis social.

## **Bibliografía**

- ADORNO, Theodor W. Sociología e investigación empírica. *En: Escritos Sociológicos I*, Obra Completa, 8, Ed. Akal, Madrid, 2004a.
- ADORNO, Theodor W. Introducción a La disputa del positivismo en la sociología alemana. *En: Escritos Sociológicos I*, Obra Completa, 8, Ed. Akal, Madrid, 2004b.
- ADORNO, Th & HORKHEIMER, Max. **Dialéctica de la Ilustración**. Obras completas, 3. Madrid, Ed. Akal, 2007.
- DUTRA, Delamar J. V. **Razão e consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Ed. da UFSC, Florianópolis, 2005.
- GIDDENS, Anthony. Introdução. *En: GIDDENS, A & TURNER (org.) Teoria social hoje*. Ed. Unesp, São Paulo, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Apendice a una controversia. Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. *En: La lógica de las ciencias sociales*. Ed. Tecnos, Madrid, (1988) [1963].
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria e praxis**. Ed. UNESP, São Paulo, (2013) [1963].

- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Ed. UNESP, São Paulo, (2014) [1968].
- KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Ed. Colihue, Buenos Aires, 2007.
- LAUDAN, Larry (1981). Why was the logic of discovery abandoned? En: *Science and Hypothesis*, Dordrecht, Reidel, pp. 181-191.
- PEIRCE, Charles S. Lectures on Pragmatism. En: **Collected Papers**. Ed. Hanschorne and Weiss, Cambridge, Harvard University Press, vol. 5, 1931.
- POPPER, Karl R. La lógica de la investigación científica. Ed. Tecnos, Madrid, (1962) [1959].
- POPPER, Karl R. Lógica das ciencias sociais. En: **A disputa do Positivismo na Sociologia Alemã**. Ed. Ícone, São Paulo, (2014) [1962].
- RAICHENBACH, Hans. **Experience and Prediccion. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge**, Chicago University Press, 1938.
- SIEBENEICHLER, Flávio B. Jürgen Habermas: Razão comunicativa e emancipação. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 2003.
- WELLMER, Albrecht. Verdad, apariencia y reconciliación. La salvación estética de la modernidad según Adorno. En: **Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno**. Visor Distribuciones, 1993.