

POIÉSIS

ISSN 1692-0945

Revista electrónica de Psicología Social
FUNLAM

PROBLEMAS Y ESCISIÓN EPISTEMOLÓGICAS EN LAS CIENCIAS HUMANAS

Edwin Muñoz

Estudiante de Psicología-FUNLAM

La ciencias humanas, si quieren estabilizar su conocimiento científico deben disertar su saber trascendiendo la ciencia que quiso ser la religión, que predicaba un dios de la razón instrumental uno y todo poderoso, cuyo redentor era el método, predicador el científico norma y feligrés el objeto que se tenia que someter a sus dogmas.

Las ciencias humanas, en el transcurso de sus dos siglos de existencia, no sentaron sus bases epistemológicas bajo una estabilidad cimentada en la concepción moderna de ciencia, ya que su suelo no estuvo totalmente aprehendido por los paradigmas que la sustentaron. Las ciencias humanas no se bosquejaron epistemológicamente per se, es decir, no estuvieron dibujadas a partir de un dominio de si, sino que se fundamentaron en el siglo XIX en la dicotomía que se dio desde el siglo XVIII entre filosofía y ciencia.

En el siglo XVIII se comenzó a desprender la ciencia (matemática - física) de sus fundamentos filosóficos centrándose en la empiricidad, rigurosidad metódica, y reproducida desde la mecánica teórica de Newton, con un dominio propio de su saber, relegando a la filosofía y a la teología de sus privilegios. En esta redistribución del saber, se dividió jerárquicamente las nociones cognoscitivas, tomando la ciencia el domino del saber, como fundamento único de la verdad.

Tuvo que pasar un siglo de existencia, y un conglomerado de hechos sociales, - que el transcurso de las décadas de los finales del siglo XVIII y siglo XIX, se fueron reforzando mutuamente -, como la revolución francesa, la reforma luterana, y la revolución industrial, para que el hombre moderno comenzara a pensarse dentro de los objetos de la ciencia, o en lo que el hombre tenía de empírico, como lo menciona, en el triedro de los saberes, Michel Foucault.

Por ello, la discursividad de las ciencias humanas, se les encuentra primordialmente, en el legado de la ciencia mecánica, pues, quisieron que el hombre se convirtiera en objeto de estudio: demostrable, verificado, cuantificable, por medio de la empiricidad (experimentación por la observación directa del objeto) y bajo una unidad método. No obstante, en el mismo siglo diecinueve desde la filosofía se comenzó a pensar el objeto de estudio en las ciencias del espíritu, por medio de una metodología propia, dando como resultado una escisión epistemológica.

De ahí que se les vea a las ciencias humanas, estructuradas en dos tradiciones filosóficas: la galileana y la aristotélica, como lo comenta Mardones. Pero de este nuevo dualismo en las ciencias humanas, se vertieron dos culturas: la cultura nomotética, (ligada a cánones de las ciencias naturales, y fundamentadas en el paradigma positivista) y la cultura ideográfica, (ubicada en la filosofía, y argumentada en dos paradigmas: el crítico e interpretativo).

De las dos culturas se vertieron, pues, tres paradigmas, que se alejaron desmesuradamente de concepciones epistemológicas primordiales, sea que reducían el abordaje de su objeto (positivistas) o se alejaban acusadamente del concepto de ciencia moderna, quedando reducidas sus concepciones científicas (crítico e interpretativo). Sin embargo, el mayor problema que enfrentaron las ciencias humanas, es su compleja estructuración como ciencia. Pero entonces, si las ciencias blandas, como nombran a las ciencias humanas, no han encontrado estabilidad epistemológica ¿dónde encontrarla? ¿Como puede 'ir mas allá de las fronteras impuestas por el método científico moderno' sin caer en dicho error? ¿Como comprender lo científico diferenciado con el conocimiento de las ciencias naturales y filosóficas?

La herencia que recibió fuertemente las ciencias sociales desde el siglo XIX, por parte de los cánones de las ciencias naturales, fundamentados en el positivismo, no se ajustó al abordaje de su objeto, por alejarse de su realidad y encasillarlo en postulados lógicos.

El positivismo en su diversidad de manifestaciones, pretendió que el objeto en las ciencias humanas se rigiera por medio de leyes universales: leyes metódicamente controladas y empíricamente contrastadas, conformadas, en la mayor parte, por hipótesis legaliformes, o sea, todos los hechos sociales simbólicamente reproducidos tuvieron que regirse como fenómenos experimentales, controlables y matematizables en estandarizaciones para la labor del científico. Así pues, su quehacer, se podía aplicar a los campos de acción científico, tanto fenoménicos como sociales. La labor científica consistía en elaboraciones nomotéticas que buscan rigurosidad y precisión en las mediciones de los hechos causales, permitiendo comprobar sistemáticamente los resultados sobre los mismos, no en la concreción del objeto, sino de los datos obtenidos de estos, sometidos a estandarizaciones y formalizaciones.

El hecho es que las ciencias humanas nomotéticas al argumentarse en postulados lógicos, que daban certeza a los constructos teóricos referenciados en los “fenómenos”, como se comenzó a pensar los hechos sociales -, encasillaron su labor científica convirtiendo al objeto de estudio en algo objetivable a partir de datos, es decir, que estos fueren experimentable, como la ciencia natural trataba su objeto, siendo de esta forma, la labor del científico social descubrir sus leyes universales causales y desde allí regir todos los hechos.

En esta medida la labor científica se alejaba drásticamente de la realidad del objeto, (capaz de lenguaje y de historia), pues la mayor parte de los hechos sociales no son directamente aprehensibles a la conciencia, es decir, no es una manifestación fenoménica directa a la experiencia de un sujeto y tampoco es un objeto que se dilucida de forma generalizada, puesto que no lo rige la ley de lo idéntico, por el contrario, cada sujeto, contexto sociocultural, se reproduce de forma particular y única; Por ello Gadamer argumenta que: “ *el verdadero problema que plantea las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehensible si se las mide según el patrón*

del conocimiento progresivo de leyes... su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollo los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender como es tal hombre, tal pueblo, que se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, como a podido ocurrir que sea así”.

En esta misma línea, desde la filosofía, en el siglo XIX y principios del siglo XX, emergió el historicismo como una contraposición a las concepciones del positivismo. El historicismo buscó una argumentación interpretativa de las ciencias humanas o ciencias del espíritu al estilo de las naturales, pero desde una metodología propia. Sus autores, Boeckh, Droysen y Dilthey, quisieron que el historicismo siguieran los argumentos de Kant en su crítica de la razón pura, para convertir los fundamentos hermenéuticos en ciencia. Por ello sus constructos teóricos pretendieron, una crítica de la razón histórica para las ciencias humanas, que pudiese desligarse de la metodología de las ciencias naturales, y así liberarlas de las imposiciones de los cánones impuestos por los positivistas.

Según Droysen, hay dos maneras de concebir el espíritu humano: la naturaleza y la historia: “en el espacio o la naturaleza prevalece el estado de la quietud, lo siempre idéntico, sensiblemente perceptible; en la historia, en el tiempo, lo cambiante”. Droysen concibió la primera como el objeto de estudio de las ciencias naturales y de la segunda por su parte, a las ciencias del espíritu.

Por centrarse en lo histórico, (lo cambiante), Droysen pretendía para las ciencias humanas, un método que permita comprender la historia, no solo como relato, sino a través de la investigación científica, tomando como punto de partida categorías empíricas.

La legitimación de las ciencias del espíritu, pues, residió en la autonomía metodología hacia su objeto histórico. De ahí que Dilthey, no concibiera la historia, (reflexión de las ciencias humanas), a través de leyes universales o juicios apriorísticos sino desde el mismo mundo vital del individuo, es decir, la

investigación científica (método comprensivo) debía de dar cuenta por las particularidades de los contextos, culturas, y sobre todo de cada época.

Dilthey amplió el sentido hermenéutico de Ranke, Schleiermacher y sobre todo de la metodología de Droysen, pues, al insertar “una teoría del conocimiento de las ciencias humanas” en una metodología de la historia o de los nexos históricos, por la autoconciencia de la misma, superó la noción teológica y metodológica del romanticismo. Sin embargo, esta fue la razón por la cual las ilusiones de una estabilidad de las ciencias del espíritu se vieron flaqueadas al no encontrar una base sólida científica, pues dicha justificación hacia las ciencias humanas se alejó de los postulados científicos y de los conocimientos puros.

El naciente debate epistemológicos del siglo XIX se reagudizó en la década de los sesenta del siglo XX, por la crítica inmanente que lanzó Heidegger¹ en términos de temporalidad del ser y a posteriori, con Gadamer que consolidó la hermenéutica filosófica, en un proyecto universal que se da entre la relación ontología del hombre con su mundo.

En esta medida, la comprensión y “La correcta interpretación de lo comprendido”, dejó de tener una acentuación instrumentalista, es decir, rompió con las connotaciones de procedimiento o actos intestinales de tipo psicológico por el cual se dilucidó el objeto de estudio durante varias décadas, –como un método específico de las ciencias humanas, como lo pensaba Dilthey–, sino que se convirtió en el modo de la experiencia humana misma de mundo vinculada a su finitud, cuya tarea interpretativa es infinita, y mediada por el lenguaje², en donde el hombre debía de asumir su facticidad en un proyecto que lo lanzaba “fuera de si” en su arrojamiento en el “estar ahí”, o sea desde una temporalidad determinada, el hombre como categoría plena del ser humano vinculado a un mundo simbólicamente dado.

Ahora bien, el objetivo que las ciencias humanas se trazaron desde que nació la necesidad de que el hombre comenzara a existir como objeto de estudio, era que el método fuere el pilar fundante de la ciencia, y el único camino por el cual dar certeza y veracidad a los enunciados. La verdad, tenía que ser dada por los parámetros establecidos por el concepto de ciencia

moderna, reproducida empíricamente y por la función mecánica de sus constructos teóricos. Este concepto tomó su significación como todos aquellos procesos investigativos que se daban a través de procedimientos metódicos que buscaban en los fenómenos una verificación, predicción, control y veracidad de los enunciados que surgían del objeto.

Como se ve el paradigma naturalista, que refuta a los positivistas, no se rige con este parámetro de método y del concepto de ciencia moderna que da “nociones de verdad”, sino que trata de ir mas allá de las fronteras impuestas por el mismo, ya que según Gadamer, la especialidad de las ciencias humanas no deben de residir en el método: el “comprender e interpretar no es solo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencias humanas de mundo... No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia al conocimiento científico”³.

Lo cuestionable de concebir en este paradigma, es si la labor científica social fundamentada en ella, es científica o no, de hecho, no hay una delimitación clara de lo que son las ciencias humanas, su papel y su labor en el campo de la ciencia como el procedimiento clásico lo concibió.

Ahora bien, La consolidación de la hermenéutica filosófica, superó las corrientes hermenéuticas del siglo XIX y principios del XX, pero se alejó acusadamente de la concepción moderna de ciencia. La hermenéutica filosófica, no tuvo la pretensión ser ciencia, ni mucho menos regirse por el concepto de ciencia moderna y cumplir con dogmas y métodos específicos. No obstante, como dice Gadamer, “trata de ciencia, y trata también de verdad”, porque el comprender, al ser el modo de la experiencia humana de mundo, trasciende la noción de verdad científica, legitimando la experiencia fuera del límite que impone la misma, como lo es la experiencia del arte y de la historia.

La respuesta a este interrogante quizás se pueda encontrar en la escuela crítica, que trató de mediar y superar esta dicotomía. Según Habermas, las ciencias humanas rigen su labor científica desde intereses diferente, que no se contraponen entre si. Dice que hay un conocimiento cuyo interés es el técnico,

que busca una rigurosidad, control y dominio sobre el objeto. Por otra parte hay un conocimiento que rige su labor bajo un interés práctico, que busca situar la praxis social en contextos históricos propios del objeto.

La escuela crítica, optó por una reconstrucción crítica de la sociedad, en términos de la dialéctica de Hegel, –argumentada en la fenomenología del espíritu–, alejándose del Hegel sistemático. Siguiendo esta lógica, la escuela crítica retomó la materialización que hace Marx de la dialéctica hegeliana, convirtiéndola en una dialéctica que girase hacia la negación de pensamiento y realidad, como lo pensó Adorno. Así pues, la escuela crítica concibió la realidad en términos de totalidad entendida dialécticamente, que permitiera una emancipación de la realidad social.

En esta surgió una relación entre sujeto- objeto y contexto, centrados en lo dialógico o en acciones comunicativa en términos de Habermas. Así pues su interés giró, no solo hacia una praxis comprensiva, sino a una crítica de la sociedad que permitiera una emancipación social del dominio del capitalismo sobre la misma. La escuela crítica, al igual que la hermenéutica, se alejó de una neutralidad hacia el objeto, pretendiendo una justificación científica crítica que movilizará de forma activa al objeto como al investigador. Por ello, la crítica que les han hecho, es que no tuvieron una neutralidad y se alejó de las concepciones científicas estandarizadas, cayendo en una ideología.

Esta escisión se debe a que las ciencias humanas no pudieron, en el transcurso de dos siglos de existencia, encontrar un sitio epistemológico fehaciente, sino que sus fundamentos se bosquejaron en el intersticio de los tres saberes: la matemática, la filosofía y la biología, es decir, solo se les pudieron encontrar en la mitad, por así decirlo, de este triedro de los saberes, como lo concibió con toda veracidad Michel Foucault⁴.

Por último, esta problemática epistemológica o de alguna forma obstáculo epistemológico, como lo nombra Bachelart, dio como resultado una escisión epistemológica, al parecer ya olvidada. Cada uno de los paradigmas se alejó desmesuradamente de nociones fundamentales en la epistemología, sea del objeto o del concepto de ciencia moderna.

Una de las formas de encontrar estabilidad epistemológica es por medio de una revolución científica, –retomando el concepto de khun– enfocada a un replanteamiento de la noción de verdad, que estaría centrada en una redefinición del concepto de ciencia en las ciencias humanas, que gire en torno a una flexibilidad hacia el objeto de estudio, pero que actué rigurosamente sobre la misma, tratando de evitar la legitimación de las pseudociencias en la comunidad científica social. Es decir que sea el objeto el que cree el método y no el método al objeto.

Bibliografía:

- Reale, Giovanni. Y Darío Antiseri: Historia del pensamiento filosófico y científico, Barcelona, Herder, 1995, tercera reimpresión.
- Mardones, José maría: Filosofía de las ciencias humanas y sociales, Barcelona, Anthropos, editorial del hombre, 1991, primera edición.
- Gadamer, Hans –Georg: Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 2005, decimoprimera edición.
- Gadamer, Hans –Georg: Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 2005, decimoprimera edición.
- Habermas, Jürgen: Discurso filosófico de la modernidad, argentina, taurus, 1989, primera edición.
- Habermas, Jürgen: La lógica de las ciencias humanas, Madrid, editorial Tecnos, 1996. Tercera edición.
- Habermas, Jürgen: ciencia y tecnología como ideología, Madrid, Editorial Tecnos, 1986.
- Foucault, Michel: Las palabras y las cosas, México, 1981. decimosegunda edición.
- Khun, tomas, la estructura de las revoluciones científicas,