

LA DISPUTA DEL POSITIVISME I EL PROBLEMA DE LA UNITAT DE LES CIÈNCIES SOCIALS*

Hans ALBERT**

1. EL RACIONALISME CRÍTIC I EL SEU MODEL DE RACIONALITAT

Aquí pretenc només fer un esbós dels elements més rellevants del racionalisme crític, tal com el veig, i justament sobre la base de les meves experiències en l'anomenada disputa del positivisme i dels malentesos que han sorgit al llarg d'aquesta disputa. (El llibre que es fabricà per donar a conèixer mundialment aquesta controvèrsia és, ja pel fet de la seva composició, un avortó literari, i la controvèrsia mateixa, si es fa abstracció dels aspectes polítics de la qüestió, un esdeveniment força sobreestimat.)

Segons la meua interpretació, el racionalisme crític inclou una superació del model clàssic de racionalitat que ha dominat la filosofia, i tal vegada també el pensament social, des de l'antiguitat fins als temps moderns. Encara avui està representat, per exemple, en la pragmàtica transcendent d'Apel, en el pensament de l'Escola d'Erlangen de Paul Lorenzen i en concepcions fonamentals en Husserl, qui en les seves *Meditacions cartesianes* estava encara detingut en aquesta tradició.

El característic d'aquest model era la idea de la fonamentació absoluta, vinculada al coneixement d'un fonament indiscutible, a una garantia de veritat pel coneixement vertader i a un mètode infal·lible —idees que en cap cas no es limitaven al pensament social, sinó que també podien trobar-se, per exemple, en la política i en la filosofia política. El model clàssic havia de fracassar, perquè conduïa al dogmatisme o a l'escepticisme (en el seu llibre *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Richard Popkin assenyalà que, en el fons, les objeccions dels escèptics al dogmatisme mai no podrien arribar a debilitar-se). La demostració d'aquest fracàs és una de les agudeses essencials del racionalisme crític. En lloc del model

clàssic es proposa una nova concepció de racionalitat, i justament per tot l'àmbit de la solució del problema del comportament humà. Tres característiques poden definir-la: un realisme crític, un conseqüent fal·libilisme i un racionalisme metòdic de determinat tipus.

A mode de glossa:

1. *Realisme crític:*

Com en la tradició clàssica es sosté la idea de la cognoscibilitat per principi de la realitat i de les seves lleis —contra el convencionalisme, l'instrumentalisme, el fonamentalisme i corrents semblants—, i igualment la idea de la veritat en el sentit de representació exacta. (Evito el terme «correspondència» que condueix una mica a error.)

2. *Conseqüent fal·libilisme:*

La idea de la fal·libilitat de la raó humana és reconeguda per tots els sectors del problema —de la lògica i la matemàtica (Russell) a la religió, el dret i la política. Només hi ha saber conjectural i, a més, no hi ha cap solució del problema que sigui segura i, per tant, no comprovable, és a dir: ni teories ni qualsevulla convicció de fe, ni mesures institucionals o ordres socials són immunes a la crítica i, per tant, no comprovables. Totes les solucions del problema tenen un caràcter en certa manera hipotètic.

3. *Racionalisme metòdic:*

La idea de la fonamentació absoluta és substituïda per la de l'examen crític, o millor: per la d'un mètode crític i constructiu, de manera que es relativitza la metodologia general, una cosa semblant a una heurística racional, i la diferència entre la relació de fonamentació i de descobriment que l'empirisme clàssic encara havia subratllat amb tant d'entestament (i es suprimeix la desviació del problema de descobriment envers la psicologia, cosa que fa la impressió que no hi hagi cap heurística pura).

(De fet, quan no és possible una fonamentació absoluta, la metodologia general només pot tenir un caràcter heurístic. Inclou referències als aspectes metòdics de la solució del problema del comportament: per exemple, anàlisi de la situació del problema, identificació de problemes i solucions, confrontació de propostes de solució pel que fa a llur capacitat comparativa —llurs mèrits i febleses— en consideració a determinats criteris,

* Traducció de l'alemany per Judit Vilar.

** Nascut a Colònia el 1921, Hans Albert és professor de la Facultat de Ciències Socials de la Universitat de Mannheim i principal assessor científic del *Forum Europeu Alpbach*. Entre les seves obres estan traduïdes al castellà *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, 1973; *La miseria de la teología*, Alfa, 1982. Cal destacar també *Traktat über rationale Praxis*, Morh, 1978 i *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Mohr, 1982.

recerca de millors solucions, elecció de l'alternativa millor. Objectius i criteris són diferents segons el sector del problema, però també són criticables i no comprovables.)

Segons la meua interpretació, els següents punts són significatius pel que fa a la transició del racionalisme clàssic al crític:

1. No hi ha cap buit —teorètic, social, cultural, institucional—, és a dir: en cada situació del problema hi ha abundor de pressupòsicions que estructurin la situació. I és absurd —per contraproductiu— voler produir tal buit (a saber: fonamentalment per possibilitar la nova estructuració del coneixement, del sistema social, etc.).

2. Sempre és possible la dogmatització de determinades solucions del problema. El dogmatisme és una possibilitat general de praxi social (i no només de praxi del coneixement). Hi ha innumbrables mètodes per immunitzar-se davant la crítica, però no fan res més que impedir la millora de les solucions del problema.

3. En principi, cada component d'una situació del problema és comprovable (és clar: no tots alhora). La idea de la immunitat de les darreres pressupòsicions davant de la crítica (per exemple, per Collingwood o Weber) cal rebutjar-lo.

4. No hi cap reconstrucció des de zero, sinó només canvis d'enfocament dels processos (en la investigació, en l'educació, en la política, cf. abans 1). I, en definitiva, cal rebutjar-la.

5. Tota solució del problema del comportament té a veure amb determinacions d'escassetat i incertesa; per exemple, economia i política. Per tant, tots els models que treballen amb un risc calculable o amb força seguretat són útils, en el millor dels casos, com a solucions aproximatives per situacions especials. La idea (coneguda des del racionalisme clàssic, per exemple, en filosofia Leibniz; en economia Walras) de fer totalment calculable la praxi humana i, per tant, d'evitar les decisions en sentit estricte ha d'abandonar-se, puix que no té present la fal·libilitat de la raó.

Segons la meua interpretació hi ha, doncs, dues maneres d'emprar el coneixement en la praxi social que no estan separades rigorosament (o si es vol així: dues formes de «mediació entre la teoria i la praxi»): il·lustració i direcció. *Il·lustració* és l'esmerç dels resultats del progrés del coneixement per la millora de la nostra orientació en el món,

incloses la crítica i la revisió de les nostres valoracions, enfocaments, objectius, àdhuc: de la nostra fretura i desitjos. *Direcció* és l'aprofitament de tals resultats per poder actuar amb èxit, amb la qual cosa, entre d'altres, pot transformar-se el saber teorètic i tecnològic. També en l'àmbit social i polític, el mètode crític-constructiu va a parar amb facilitat a l'elecció entre les alternatives realitzables, amb la qual cosa la qüestió de la viabilitat és un problema de la tecnologia social, i la valoració comparativa de les alternatives depèn dels criteris acceptats. L'habitual recriminació de científisme (per Apel i d'altres) i el recel de la tecnocràcia són, per tant, superflus.

2. LA CONTINUACIÓ DE LA DISPUTA DEL POSITIVISME I LA DOCTRINA DE LES TRES FORMES DE SABER

En la zona de parla alemanya, la continuació de la disputa del positivisme fins desenvolupar una doctrina tripartita de les formes de saber i, per tant, fins a una nova escamesa, ha portat a la idea de la unitat metòdica de la ciència (per mitjà de Jürgen Habermas i Karl-Otto Apel). Aquesta doctrina és una reformulació de la doctrina de les formes de saber que Max Scheler (un fenomenòleg alemany) desenvolupà en els anys vint. Scheler havia caracteritzat llavors tres formes de saber i les havia associades amb tres objectius superiors de l'esdevenir: el «saber de dominació o direcció» de la ciència positiva, que serveix al control pràctic; el «saber de formació» de la filosofia com a ciència de l'ésser, que serveix al desenvolupament de la persona, i el «saber de salvació i redempció» d'una metafísica concebuda religiosament, que serveix l'«esdevenir del món» i les seves causes supremes.

Què han fet amb això Habermas i Apel? En certa mesura han secularitzat i socialitzat aquesta doctrina. En poques paraules:

1. Han pres l'esquema de Scheler i, en lloc dels anomenats objectius superiors de l'esdevenir, han posat llurs «interessos conductors del coneixement».

2. Han conservat la primera forma de saber de Scheler —el saber de dominació— amb una interpretació molt semblant a la de Scheler.

3. La segona —el saber de formació— l'han interpretada d'una altra manera, aproximadament en el sentit de l'hermenèutica de Gadamer.

4. I en lloc de la tercera —el saber de salvació—, han posat una versió de l'anomenada teoria crítica de Horkheimer. Allà on Scheler havia establert la forma de pensament teològic es troba, doncs, de manera característica, el «nínxol» (Alford) per les sol·licituds de l'Escola de Frankfurt.

5. Darrera de la primera forma de saber fou postulat un interès tècnic, darrera la segona un de pràctic i darrera la tercera un d'emancipador.

Aquesta doctrina és una fusió de pragmatisme, hermenèutica i dialèctica, en el marc d'un esquema presentat per Scheler. Com crec haver mostrat, és insostenible en tots els seus punts essencials, i en Apel, on es vincula a la idea de la fonamentació última, va a parar fins i tot en una recaiguda en el racionalisme clàssic. Per dir-ho en poques paraules:

1. Els senyals d'identitat de la primera forma de saber —el saber de dominació— es fonamenten en una interpretació qüestionable i instrumentalista de les ciències naturals, com era habitual, en part, en el positivisme i també en el neohegelianisme.

2. En la interpretació de la segona —el saber de comprensió— es confonen l'entendre i l'entendre's (consens). Per això entra una teoria insostenible de la veritat com a consens.

3. I pel que fa a la tercera forma de saber, fins avui ningú no ha estat capaç de caracteritzar suficientment la seva particularitat.

Tot l'edifici està afectat per tantes manques elementals que hom només pot admirar-se de la seva acollida positiva en molta gent. Irònicament els autors d'aquesta doctrina, orgullosos d'haver descobert el caràcter tècnic —i per tant la limitació— de les ciències naturals, no han vist que, ells mateixos, també han reduït *de facto* a disciplines tecnològiques les altres dues formes de saber: a una tecnologia de la comprensió i de l'emancipació. Per això vull deixar-ho com està.

En la base del racionalisme crític, aquesta doctrina de les tres formes de saber pot confrontar-se amb una interpretació en què se subratlla la unitat metòdica de les ciències (incloses la cultura i les ciències socials). Es posa de manifest que la distinció entre les ciències socials i culturals,

en la mesura que no és tan gran com la que fa el mètode crític-constructiu, s'utilitza en els dos tipus d'investigació científica. L'anomenat mètode de la comprensió pot interpretar-se, com s'assenyala, en el marc de la metodologia científica habitual i del programa del coneixement del naturalisme. El problema de l'hermenèutica, de la mateixa manera que el segon problema principal de la crítica neomarxista del pensament burgès —el problema de la «mediació entre teoria i praxi»— pot tractar-se adequadament en el marc d'aquest programa de coneixement. Això vull demostrar en els següents punts:

3. EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓ: HERMENÈUTICA I HISTORICISME

En llur actual estat, les ciències són formes de saber molt específiques que s'han constituït sota la influència de determinades idees regulatives, és a dir: sota la influència d'exigències de conducció que s'han desenvolupat al llarg de la història del coneixement. Si hom prescindeix de les particularitats del contingut, es pot identificar un ampli programa de coneixement que, des de l'antiguitat grega, ha determinat cada vegada més el desenvolupament de la ciència, a saber: el programa de l'explicació teòrica, és a dir, l'explicació de tots els fenòmens sota la base de legalitats (que ja es troba en els presocràtics). Ja en l'antiguitat, aquest programa havia dut a descobriments molt importants. En els temps moderns, fou novament revifat, com a conseqüència del gir copernicà, i sobretot l'obra cabdal del sistema newtonià ha dut a la difusió d'aquest programa en tot el camp del saber. Ja en el segle XVIII, aquest naturalisme contribuï al naixement de les ciències socials teòriques.

D'altra banda, però, en el segle XIX fou efectiu un programa de tipus completament diferent, a saber: el programa de coneixement històric, que posava de relleu no la *legalitat* sinó la *historicitat* del món humà i de la seva evolució i que també incloïa, des del punt de vista metodològic, idees completament diferents. El fons d'aquest programa no constituïa la visió de la naturalesa dels grecs, la qual tendia al coneixement d'un ordre legal, sinó una filosofia de la història inspirada teològi-

cament, que pot remuntar-se a l'escatologia de la història sagrada i, per tant, al pensament bíblic (sobre això, vegeu Löwith, història universal i història de la salvació).

Les controvèrsies sobre el mètode dels segles XIX i XX, des de les ciències socials i culturals fins l'anomenada controvèrsia del positivisme, poden en gran part reduir-se a la interferència d'aquests dos programes de coneixement —la *interferència del naturalisme i l'historicisme*— que han gravat en aquestes ciències, de maneres diferents, les tradicions de pensament dominants. Dins de la historiografia es formava un historicisme autèntic que —en estricta oposició al naturalisme— posava en relleu la individualitat i la unicitat de l'esdevenir i declarava absurda la recerca de lleis en aquest àmbit. Fou durant molt de temps el credo dels historicistes capdavanters i contribuï a fer aparèixer com a insuperable l'oposició entre sociologia i història. Segons aquesta concepció, en lloc d'explicacions hauria d'haver-hi el *mètode de la comprensió* individualitzada, amb l'ajuda del qual podria fer-se comprensible l'essència dels fenòmens observats en llur procés històric. Historicitat i legitimitat semblen excloure's l'una a l'altra. El mètode mesurat per escriure història és (segons Droysen, el segon principi fonamental): «investigar per comprendre».

La tesi del significat d'un mètode de comprensió pel coneixement de les relacions socio-culturals —una de les tesis centrals de l'historicisme metodològic— s'ha introduït prou, al llarg del temps, en totes les disciplines de les anomenades ciències de l'esperit. La idea que aquest mètode fos adequat per posar-se aquí en lloc de l'explicació ha conduït a una batalla a favor d'un dret autònom del mètode per a aquestes disciplines. També els representants de la doctrina dels interessos conductors del coneixement han concedit un lloc a aquesta idea en llur teoria de la ciència i, per tant, han tractat de tenir en compte els motius dels corrents hermenèutics de la filosofia. El mateix pot dir-se dels representants de la filosofia analítica, en la mesura que aquesta és influïda pel darrer Wittgenstein.

Quan s'analitza aquesta idea metòdica, es recomana diferenciar el seu nucli plausible de les previsions que hi estan lligades i tenir esment, com aquells pensadors que s'han ocupat d'ella més de

prop, d'aclarir el funcionament d'aquest mètode. L'historiador ha d'ocupar-se, en bona mesura, de les fonts escrites. Per això, naturalment, la comprensió en el sentit d'inventari del significat de declaracions, juga un paper important en el seu treball diari.

Ara, els representants de l'antiga hermenèutica s'han ocupat en bona part de la problemàtica de la comprensió en aquest sentit —és a dir: sobretot de la interpretació de textos— i han considerat aquesta disciplina, cosa molt interessant, com una doctrina de l'art de comprendre expressions lingüístiques (per exemple, Schleiermacher i Dilthey). Els representants d'aquesta disciplina no han qüestionat ni la seva possibilitat ni la seva significació per a l'obtenció del saber històric. Aquesta doctrina, però —segons la concepció dels representants de l'hermenèutica—, ha de reduir-se a judicis *generals* sobre l'*estructura* i el *funcionament* de la comprensió lingüística. I llurs observacions precisen que han vist correctament la relació entre aquesta disciplina tecnològica i els coneixements constituïts en essència per ells mateixos (com es considera en les doctrines científiques modernes, per exemple en Popper o Bunge). En conseqüència, només és possible una disciplina tecnològica en un camp determinat si en aquest camp existeixen determinades legitimitats (també si aquestes només es poguessin conèixer parcialment).

D'això, però, es dedueix la següent situació del problema: si hi ha un mètode de comprensió —com el que es pressuposa en el programa de coneixement historicista—, llavors forma part del desideratium d'aquest programa una hermenèutica del tipus mencionat. (I, en efecte, hi ha ja aportacions a una doctrina així.) La possibilitat d'una tecnologia semblant, però, pressuposa que en el camp en qüestió hi ha legitimitats, de manera que en ell també són possibles explicacions de base teòrica. Però això vol dir que la possibilitat de l'*hermenèutica* és *incompatible* amb l'*historicisme metodològic*, perquè aquest sí que exclou lleis per al camp d'aplicació del mètode de comprensió.

Així doncs, arribem a la conclusió que el programa de coneixement historicista conté idees incompatibles entre si; *en el lloc central* consta una *contradicció* (val a dir el mateix de la segona forma de saber de la doctrina d'Habermas-Apel, que

evidentment és concebuda de manera tecnològica però que presumptament no pot tenir cap base teòrica en sentit usual). És curiós que els representants de l'historicisme no hagin vist aquesta incompatibilitat, d'allò més fatal per llur programa. Inclou el fracàs d'aquest programa.

A més, em sembla que l'explicació teòrica de la comprensió de base nomològica és un desideratum del mètode històric. A saber, hauria d'ésser molt útil per al desenvolupament de l'hermenèutica —és a dir, de la tecnologia de la comprensió. Pot formular-se un argument del tot anàleg per a l'anomenada comprensió teleològica, la comprensió de motius i accions, i per tant per a l'explicació de tot tipus d'activitats.

4. FONTS I FETS: LA RECONSTRUCCIÓ DELS ESDEVENIMENTS HISTÒRICS

Una reflexió ulterior sobre el mètode de la ciència de la història duu al mateix resultat. Hom ha observat, amb raó, que l'objectiu d'aquesta ciència consisteix a reconstruir el fet esdevingut partint d'unes fonts —per tant, dels vestigis del passat (vegeu el primer principi fonamental de Droysen). (En la filosofia analítica de la història, aquest objectiu en part ha caigut en l'oblit, perquè la discussió s'ha concentrat en el problema de l'explicació dels fets o fins i tot en el problema, totalment secundari, de la lògica de les declaracions narratives, la qual cosa —com sabia Droysen— no és de cap manera un problema de la investigació històrica, car els fets històrics ja no «es donen» sense més, ja que només es poden explicar o solament contar; de primer, més aviat cal reconstruir-los.)

Si acceptem això com un objectiu mínim, trobem tot seguit el problema de la manera que pot dur-se a terme aquesta reconstrucció (la reconstrucció dels esdeveniments *passats* mitjançant l'anàlisi de les fonts *actuals*). En certa mesura és un problema humenià (només es refereix al passat, no al futur). Hom ha de «retroconcloure» des de les fonts actuals als fets passats (els historicistes s'expressen sovint de manera semblant). Què direm sobre això? El «mètode de comprensió», evidentment, no pot permetre-s'ho. Si ho feia, tindríem davant de nosaltres un instrument de *derivació inductiva*. Seria sorprenent, ja que segons

el coneixement que tenim fins ara no hi pot haver un tipus de conclusió *que desenvolupi el contingut* i, alhora, *mantingui la veritat*. Així, doncs, si no es vol carregar la interpretació del mètode historicista amb una defensa del tipus de conclusió sense validesa cal acomiadar-se de la concepció que es fonamenta en «conclusions» partint de les fonts dels fets esdevinguts.

Hi ha, però, una interpretació millor d'aquest mètode? En la meua opinió hi és; però aquesta interpretació inclou altra vegada l'existència de legalitats i, per tant, és incompatible amb l'historicisme metodològic.

El procediment historicista pot interpretar-se en el sentit de temptatives metodiques per reconstruir el fet esdevingut, de manera que permet explicar l'existència de les fonts donades des de la suposició d'aquest fet. Però tal explicació pressuposa totes les altres lleis, en aquest cas, a saber les lleis que fan explicable, en emprar-les en el fet reconstruït d'aquesta manera, la situació actual de les fonts. Així es fan necessàries no només per explicar els fets històrics, sinó simplement per *reconstruir-los*, el que fins i tot inclou un *treball d'explicació* (a saber: pel que fa a la situació de les fonts en qüestió). També aquí l'historicisme demostra ésser insostenible.

Però, fins i tot per als historicistes, les fonts mateixes no són de cap manera dades no problemàtiques. Continuament han d'identificar-se i interpretar-se, i per ambdues coses calen punts de vista teòrics. No és clar, des del principi, quin tipus d'objectes i quins objectes individuals, respectivament, no fan al cas com a fonts. (Es tenen en compte, per exemple, documents escrits, perquè habitualment —eventualment: implícit— es fan determinades suposicions teòriques, de les quals es dedueix que unes fonts així solen produir-se i conservar-se sota certes circumstàncies. Però la història deixa encara senyals d'altre tipus: canvis de la superfície terrestre, de la flora i la fauna, produïts per la colonització, les armes, les eines, etc.; tot són fonts possibles d'investigació. Per això, legalitats de *totes* les ciències reals poden esdevenir rellevants per a la investigació històrica.)

Per tant podem treure la conclusió que no només la reconstrucció —i naturalment també l'explicació— del fet històric té un caràcter hipotètic, sinó que això val també per a la seva base:

per la situació respectiva de les fonts. Si això és exacte, pot dir-se que l'historicista, en efecte, utilitza en la seva investigació el mètode hipotètico-deductiu. (Sol examinar les seves construccions mitjançant, també, la recerca de fonts desconegudes fins ara o fonts que fins ara no han estat interpretades adequadament.) El fet que els historicistes, en la majoria dels casos, no formulin explícitament les legalitats emprades no és una objecció a aquesta interpretació. També el fons nomològic del nostre tracte diari amb instruments només es fa explícit rarament.

Contràriament a la tesi del narrativisme extrem, la ciència social utilitza, doncs, un mètode argumentatiu que va a parar en la invenció i examen d'hipòtesis sobre el fet històric. Com tota ciència, és una empresa crítico-constructiva, en la qual s'utilitzen arguments per decidir entre interpretacions alternatives, en tant que s'autoritza el material disponible (les fonts). La seva relació amb les ciències teòriques reals es fonamenta, doncs, en el caràcter mateix del mètode històric.

Però amb això, no només l'historicisme metodològic demostra ésser insostenible, sinó també la pretensió d'autonomia metodològica de les anomenades ciències de l'esperit. Així doncs, tampoc no hi ha un motiu per sostreure les ciències socials i culturals a la influència del programa de coneixement naturalista. Una doctrina de les formes de saber que té (com la de Habermas-Apel) tal agudesesa, en el millor dels casos pot aturar el progrés del coneixement.

5. EL PENSAMENT ECONÒMIC I LA UNITAT DE LES CIÈNCIES SOCIALS

Un altre punt de la crítica neomarxista es refereix a la *mediació entre teoria i praxi*. Pel que fa a això l'anomenat positivisme fou atacat sobretot perquè, suposadament, redueix la racionalitat de la praxi humana a la seva dimensió tècnica i lliura totes les qüestions de vàlua a l'irracionalisme. Hom afirma que aquesta limitació es vincula amb el principi de llibertat valorativa (*Wertfreiheit*) de Max Weber. Però Max Weber ja posà en relleu no només la relació entre ciència i tecnologia, sinó també el paper que juga la ciència en l'anàlisi i crítica dels judicis de valor. La seva

anàlisi de la problemàtica del judici de valor en les ciències socials pot referir-se perfectament a la refutació de les objeccions esmentades.

(No només els anomenats darrers axiomes de valor —les mesures supremes— van sostreure's, segons Max Weber, a la crítica racionalista. Aquesta tesi és, si més no, força plausible, perquè és només un cas especial de la tesi llargament acceptada de la immunitat crítica de les darreres presuposicions que he esmentat al principi. Aquesta limitació, en realitat, és criticable, però no crec que els representants de l'Escola de Frankfurt n'hagin presentat cap argument.)

Considerant l'aplicació de les ciències al servei de l'orientació humana del món, hi ha, com ja he esmentat, dues possibilitats: *il·lustració* (inclosa la crítica dels judicis de valor) i *direcció* (és a dir, utilització tècnica del saber). Sobre el segon tipus d'utilització, potser és convenient tornar a parlar del que Habermas i Apel han dit sobre llur primera forma de saber, sobre l'anomenat saber de domini. En relació amb aquesta caracterització, han formulat la tesi que la utilització pràctica d'una ciència social d'aquest tipus només podria existir al servei de la consolidació i desenrotllament del domini dels homes sobre els homes. Per això, en ells la idea d'una utilització pràctica d'aquesta ciència es vincula al recel tecnocràtic (que, sobretot, és un dels punts característics de la crítica neomarxista a l'anomenat positivisme).

Però els teòrics en qüestió, en certa mesura, s'han desorientat en llur caracterització del saber positiu com a saber de domini. Contràriament, pot observar-se que l'objectiu d'aconseguir una societat lliure amb una violència mínima per part de l'estat —és a dir, una *minimització* del domini— constitueix precisament un element essencial de la filosofia social que fou l'àmbit del naixement de la ciència social amb l'estructura teòrica més desenvolupada: a saber, l'economia política. En ella, la idea de les ciències naturals de l'explicació sobre la base de legalitats ha arrelat molt aviat. Allí ha contribuït a la formació d'una tradició molt estable i influent (i, sens dubte, a un sistema de pensament amb accent cibernètic).

Hom s'ha acostumat fa temps a considerar l'economia teòrica com una disciplina especial que s'ocupa dels fenòmens d'un àmbit social determinat —de l'«economia» que, en certa mesura, pot

separar-se d'altres camps. (També representants d'aquesta mateixa ciència solen abonar aquesta opinió, que els sembla un vedat per garantir que no han de cercar res en les altres disciplines. Si hom s'informa sobre la delimitació d'aquest vedat, hom es remet potser a dir que es tracta de l'àmbit en el qual es produeixen, distribueixen i consumeixen els béns per a la satisfacció de les fretures dels membres d'una societat. Això sona del tot plausible, almenys mentre hom no s'ocupa meticulosament dels conceptes en qüestió, sobretot del concepte de bé.)

Hi ha, però, una possibilitat totalment diferent d'interpretar el pensament econòmic, en la qual no juga cap paper una delimitació del vedat d'aquest tipus. En ella, el desenvolupament de l'economia teòrica és considerat com el resultat fins ara més o menys coronat per l'èxit de les temptatives de dur a terme un programa de coneixement que, a fi de comptes, no admet cap mena de limitacions del tipus mencionat: a saber, el *programa d'una sociologia individualista*, resultat de la filosofia moral escamesa, és a dir: una disciplina que té per objecte explicar tots els aspectes socials del conjunt d'individus que constitueixen una societat. En aquesta perspectiva, la societat apareix com el resultat de concatenacions d'acció que es formen sota diferents circumstàncies històriques. També s'expliquen d'aquesta manera llurs característiques, més o menys estables —les mesures institucionals de la vida social i les estructures socials lligades a elles (estratificació social, estructura de grups, relacions de mercat). Són el resultat, en gran part no intencional, de la concurrència de comportaments individuals que, en general, estan orientats a objectius totalment diferents.

L'economia política apareix manifestament com aquella disciplina que, sobre la base d'aquest programa de coneixement, ha abordat per primera vegada el *problema de la direcció social* partint de les ciències naturals, és a dir: amb l'objectiu d'una explicació teòrica, amb l'ajut de legalitats. Amb ella comença, doncs, la sociologia naturalista, i precisament com a anàlisi dels sistemes socials de base individualista. Que s'afanyés per l'explicació teòrica, però, no significa de cap manera que li fos impossible tenir present adequadament el canvi històric. I no significa en absolut que no hagués

pogut oferir cap mena d'ajuda per superar els problemes pràctics. Ambdues coses es clarifiquen si es tenen en compte les idees bàsiques del programa de coneixement econòmic. En aquest programa, l'*individualisme metodològic* —la idea de l'explicació dels fenòmens socials a partir de les accions individuals— es vincula de tal manera a l'*institucionalisme teòric* —la idea de canalització del comportament humà per mitjà de mesures institucionals variables, per exemple l'ordre jurídic— que l'anàlisi teòrica que n'ha resultat té significació principalment per les recerques històriques i les reflexions tecnològiques, sota aspectes de rellevament pràctic. D'altra banda, alhora es pot reconèixer sense dificultat que aquest programa afecta des dels inicis tot el camp de les disciplines de les ciències socials —de la història a la psicologia i la jurisprudència—, de forma que en resulten les considerables coincidències temàtiques i, en relació amb això, també possibilitats de crítica i revisió.

L'enunciat individualista necessita, naturalment, del desenvolupament d'una teoria del comportament de caràcter nomològic que permeti explicar accions en situacions diferents. Tocant a això, dues idees bàsiques foren decisives per a aquesta tradició teòrica (ja es troben en Dàvid Hume):

1. La idea que l'*orientació en els interessos propis* té una importància fonamental en l'actuació humana, i

2. La idea que l'*escassetat de mitjans* constitueix un aspecte essencial de totes les situacions que fan al cas. (Sense dir res més, és comprensible que aquesta part del pensament econòmic de crítica principalment psicològica ha de restar pendent mentre el tractament del problema de les institucions provoqui altres disciplines —per exemple la història, la sociologia i la jurisprudència.)

A més, es veu que a penes hi ha motius per limitar la realització d'aquest programa a àmbits socio-culturals o de determinats períodes històrics. Principalment, es conforma amb analitzar *mecanismes de direcció social* i llurs efectes (més o menys duradors) sota circumstàncies històriques molt diferents, i també amb incloure en l'explicació el naixement i desenvolupament d'institucions i estructures socials de tot tipus. La impressió que té a veure amb una tradició teòrica que s'adapta a un àmbit de fenòmens molt restringit,

probablement s'ha originat sobretot pel desenvolupament del pensament econòmic en el segle passat i per la dominància de l'equilibri econòmic d'encuny walrasià en la fase neoclàssica. També el qui admira l'obra introduïda en el sistema walrasià ha de concedir a la meua opinió que a ella estava vinculat no només un progrés pel que fa a la precisió i a la sistemàtica del pensament econòmic. La desviació del problema que, amb això, camina en direcció a una lògica formal de la decisió, segurament pot inscriure's també, en part, en el costat de les despeses del progrés del coneixement. Malgrat les idealitzacions que la caracteritzen, l'anàlisi walrasiana pot qualificar-se de temptativa d'explicar el sistema de mercat en un buit —institucional, motivacional i cognitiu. (I encara avui pot notar-se, en part, aquest dèficit en realisme; Demsetz parla d'enfocament «nirvana», una expressió que segurament és a penes més moderada que la meua designació «platonisme del model».

El desenvolupament de l'economia neoclàssica fou acompanyat de la crítica constant dels pensadors heterodoxos —representants del marxisme, de l'escola històrica, de l'institucionalisme, etc.— que al·ludia a aquestes febleses (al dèficit institucional, motivacional i cognitiu del pensament neoclàssic), però sense que es construís una alternativa convincent. Recentment ha tingut lloc una evolució del pensament econòmic, interessant en tres aspectes:

1. Suprimeix l'actual limitació de l'enunciat econòmic en situacions molt específiques.
2. Elimina —almenys en part— les idealitzacions heroiques que sovint es vinculaven a aquest principi.
3. Té cura que el context institucional de les temptatives d'explicació en qüestió sigui considerat més detalladament, és a dir: es construeixen els models en què s'especifiquen minuciosament les mesures institucionals que, en els mateixos supòsits de comportament, poden tenir conseqüències totalment distintes.

Amb això es clarifica novament la *universalitat* del programa de coneixement econòmic que es tingué en compte en la fase clàssica —per exemple, en l'obra d'Adam Smith. Això vol dir que la problemàtica de la direcció social es deixa sentir en tota la seva universalitat (es tracta de l'ex-

plicació del funcionament dels mecanismes de direcció social en les diferents regulacions institucionals i sota diferents condicions). L'economia es presenta com una àmplia tradició sociològica de pensament en competència amb altres enunciats com el del funcionalisme (que mentrestant ha dominat el pensament sociològic) i l'estructuralisme.

6. TEORIA I PRAXI: CAP A LA IDEA D'UNA JURISPRUDÈNCIA RACIONAL

Quan m'he referit al fet que l'economia política també podria tenir importància, pràcticament i en certa manera, com a disciplina teòrica, naturalment aquesta no és una tesi sorprenent, després de més de cent anys de discussió d'ordre polític. Max Weber ja fa temps que cridà l'atenció sobre la possibilitat de traslladar les declaracions social-teòriques a declaracions tecnològiques útils en la pràctica (d'altra banda, ell també representà una varietat de l'enunciat individualista). Que en aquest context s'han d'acceptar els problemes jurídics ho han posat novament en relleu els representants del neoliberalisme (malgrat que tendien a tractar el dret com a «dada»).

En la meua opinió, però, de la *rehabilitació de l'institucionalisme teòric* en el pensament econòmic en resulten conseqüències que permeten que sembli possible la *inclusió de la jurisprudència* en el conjunt de les ciències socials i per tant també punts de vista per una *crítica de la jurisprudència* com, en general, s'ofereix avui dia.

Segons la concepció dominant, prescindint d'allò que es pensa des dels punts de vista d'un determinat programa de coneixement sobre la fusió de disciplines socials d'orientació analítica o històrica, certament cal reconèixer una situació peculiar en les ciències jurídiques. La disciplina central d'aquest camp, la jurisprudència sistemàtica, segons el seu caràcter, és evidentment tan diferent d'altres disciplines que no existeix la possibilitat ni la necessitat d'unir-la més estretament a aquestes. Si és permès de seguir l'anàlisi dels principals representants d'aquesta disciplina, és una ciència *dogmàtica* de caràcter *normatiu* que ha de servir-se de mètodes *hermenèutics* elementals per interpretar adequadament el dret vigent. Aques-

ta orientació, precisament, sembla correspondre a les exigències amb les quals es confronten els juristes pràctics en la vida diària. I per això sembla fer al cas, en primer lloc, com a compendi de la formació de les facultats jurídiques. Evidentment el principiant pràctic ha d'aprendre sobretot a utilitzar determinats textos —lleis, comentaris, antologies de sentències— per arribar amb llur ajuda a decisions útils, és a dir: a decisions que siguin conformes al dret vigent. Podria sostenir-se l'opinió que l'*interès de coneixement pràctic* dels juristes és constitutiu pel *caràcter dogmàtico-hermenèutic* de la jurisprudència, de manera que fos fàcil d'entendre la seva distinció en relació amb les ciències socials teòriques i històriques. Aquesta concepció fa concessions tant a la comprensió mateixa dels juristes com a les propostes d'interpretació que, sota la influència dels corrents hermenèutics i analítics del pensament filosòfic, han marcat també la metodologia de la jurisprudència.

Però per altra banda, una anàlisi de les idees anteriors mostra la possibilitat de concebre aquesta ciència d'una manera molt diferent, una concepció que, a més a més i precisament des de punts de vista pràctics, alguns voldrien tenir per a si. No és una casualitat que aquesta possibilitat d'interpretació estigui en estreta relació amb la història del pensament econòmic (filosofia moral escocesa i Jeremy Bentham). Per a una forma de reflexió realista, el dret és pròpiament un complex de *fets de direcció social* —i, naturalment, aquesta visió de les coses també és familiar al jurista practicant, ja que ell té l'obligació de considerar el funcionament dels mecanismes de direcció en qüestió per tal d'esmerçar eficaçment els seus coneixements. La concepció realista-sociològica de la jurisprudència ha accentuat l'anàlisi d'aquests fets i, per tant, ha estat exposada contínuament a objeccions crítiques. És perfectament comprensible que representants de la jurisprudència en general tendeixin a considerar aquesta anàlisi com a una tasca sociològica, en la realització de la qual no cal que s'interessin (malgrat que naturalment agafin de bon grat els seus resultats, de cara al coneixement).

D'altra banda, però, és del tot possible i, en la meua opinió, també fructuós, considerar la jurisprudència, a *causa* precisament de la seva *orien-*

tació pràctica, com una *tecnologia social* que des de determinats punts de vista, pressuposats hipotèticament:

1. Ha de formular *propostes d'interpretació* de les normes reconegudes en el dret vigent, i a més a més,

2. *propostes* per a la *modificació i arranjamant* del sistema d'aquestes normes, en consideració precisament als *efectes que s'esperen* d'això (aquí, per tant, està inclòs un plantejament causal de la qüestió). Una jurisprudència semblant estaria totalment orientada a la pràctica (en un sentit, en efecte, més ampli que fins ara). Estaria en condicions, ultra això, d'utilitzar el coneixement científico-social en qüestió. (Legislació sense anàlisi d'efecte és en el fons una absurditat.)

Amb això, la relació entre la idea d'una jurisprudència racional i el programa suara debatut de coneixement econòmic s'ha produït en aquest sentit; car, en el marc d'aquest programa, la problemàtica de la direcció social i la seva repercussió en els diferents àmbits de la vida és el plantejament central del problema. (Per a Dugald Stewart, l'editor de l'obra d'Adam Smith, l'obra cabdal d'aquest fou, doncs, una àmplia contribució a l'anàlisi dels principis generals de la legislació.) Aquest programa inclou la idea de la variabilitat de les regles institucionals rellevants per al desenvolupament social —i per això també: per a les normes jurídiques— i ofereix dades perquè es derivin conseqüències de les diferents regulacions d'aquest tipus.

Així doncs, també és possible una anàlisi comparativa dels sistemes socials amb diferents regulacions jurídiques tot considerant determinades *característiques de treball* (criteris) i, per tant, una comparació dels sistemes socials amb diferents ordres jurídics. Això significa, doncs, que en el marc d'aquest programa de coneixement hi ha enunciats que fan al cas com a base d'una jurisprudència racional. Contràriament a les habituals concepcions analítiques i hermenèutiques, la concepció clàssica que prové de la filosofia moral escocesa pot, en la meua opinió, contribuir de manera constructiva al desenvolupament de les ciències socials en l'actual situació del problema, una contribució que, a més, conté en si una possible idea d'unitat de les ciències socials i per tant pot afavorir la integració d'aquestes ciències.

¿Què significa tot això considerant el problema d'ordre polític, el *problema d'un ordre social adequat*? D'aquesta manera, en principi, és possible analitzar els aspectes socio-tecnològics d'aquest problema, és a dir: pot analitzar-se la pregunta sobre les *condicions de possibilitat* de determinats tipus d'ordre social i tractar de respondre-la, i amb això també la qüestió sobre les condicions de possibilitat d'un ordre social, sobre *determinades exigències és suficient* i en tal sentit *adequada*. (A més, les exigències en qüestió resulten de punts de vista valuosos que es consideren acceptables i que ara poden discutir-se considerant el problema de la viabilitat.)

Si ha d'haver-hi una *ciència de la legislació*, cal que inclogui almenys una tecnologia social d'aquest tipus. Una jurisprudència racional semblant no seria exclusivament una disciplina hermenèutica. No es limitaria a l'anàlisi de determinats textos amb el propòsit d'entendre sentències del tribunal, expedients administratius, etc. Més aviat es dedicaria a l'anàlisi de totes les regulacions socials possibles i de llurs conseqüències (és a dir: a una anàlisi de relacions d'efecte, no de sentit). Podria ésser la base de programes legislatius que es formulessin amb l'objectiu de realitzar, almenys aproximativament i a llarg termini, determinats tipus d'ordre social.

En la meua opinió, un objectiu així seria del tot compatible amb l'esmerç de l'anomenada «tècnica de l'obra per parts» en el sentit de Karl Popper, que sovint fou criticada injustificadament com a estratègia de l'apedaçament, sense referència a una anàlisi del sistema social. Però una «tècnica de l'obra per parts» com aquesta no pressuposa de cap manera, com sempre s'ha afirmat, la no-existència d'una concepció universal sobre un ordre social adequat. En la meua opinió, es diferencia sobretot d'una *tècnica social utòpica* per l'accentuació del *problema de la realització* —per tant, el seu «*realisme pràctic*»— i això significa també: per l'accentuació del cost de les mesures corresponents i, en aquest punt, que aquest més aviat és revisat quan condueix a resultats indesitjables. (Això implica també, és clar, la possibilitat de revisar el programa legislatiu en el qual, per aquestes raons, es basa. Una de les causes d'això tal vegada és el fet que certes qualitats en si desitjables de l'ordre social a què s'aspira són *en realitat in-*

compatibles. Aquest és també un aspecte del problema de l'escassetat, un problema general en la vida humana, que normalment el pensament econòmic posa especialment en relleu.)

Una *política racional* només pot tenir en compte alternatives realitzables, i per això està obligada a comprometre's. Cal que compregui que la realització de determinats valors sovint duu amb ella el sacrifici d'altres valors: no hi ha acció sense cost.

Aquesta seria, a grans trets, la meua proposta per a la solució del problema de la «mediació entre teoria i praxi» (com sovint l'anomenen els marxistes). Entre d'altres coses significa que es fa un ús *constructiu i crític* dels *resultats de la ciència positiva*. Però no cal cap tipus especial de ciència, potser una «*ciència social crítica*», una «*teoria crítica*» o una «*filosofia de la història amb un propòsit pragmàtic*» (com s'anomena en la ideologia alemanya moderna). No calen *ni* la segona *ni* la tercera formes de saber de la *concepció d'Habermas-Apel*, si només jutgem correctament i exhaurim les *possibilitats de la ciència comuna*. Tampoc no hi ha necessitat de rebutjar, sota la pressió de cap problema pràctic, la unitat metòdica de la ciència. Totes les objeccions en aquesta direcció poden respondre's.

La *crítica total del sistema* que avui dia sovint s'ofereix com a comportament racional es troba en contradicció amb la idea encarnada per l'economia clàssica d'una anàlisi racional que pot servir com a base per a les decisions polítiques. Es remunta a la fonamentació històrico-filosòfica d'una solució preferida del problema: d'un ordre social, les propietats estructurals del qual i el funcionament del qual ni tan sols foren analitzades, però que, malgrat tot, sol declarar-se com a única alternativa que fa al cas per a l'ordre actual.

Darrera d'aquest tipus d'anàlisi hi ha l'enfocament del racionalisme clàssic, que creia en la possibilitat d'una justificació absoluta de solucions del problema en tots els camps. Aquest tipus de racionalisme, però, tal com avui dia hem d'acceptar, duu a dificultats insuperables. Qui està disposat en contra de prendre seriosament l'acceptació de les principals fal·libilitats de la raó humana, no té motiu per fer una excepció precisament amb la filosofia de la història, l'anàlisi social i el pensament polític lligat a ella. En la meua opinió, la *idea* inclosa en l'*economia política*

clàssica d'una *crítica social racional* i una *política racional* pot interpretar-se totalment en el sentit d'una racionalitat revisada que té presents les possibilitats de la raó fal·lible. Així doncs, tenim tots

els motius per tornar al tipus d'anàlisi del pensament científic-social que ja podem trobar en la base de David Hume i Adam Smith.