

Las nuevas reglas del método sociológico

Crítica positiva de las sociologías interpretativas

Anthony Giddens

Amorrortu editores
Buenos Aires

Índice general

- 9 Prefacio
- 13 Introducción
- 25 1. Algunas escuelas de teoría social y filosofía
- 73 2. Actividad, identificaciones de actos y propósito comunicativo
- 95 3 La producción y reproducción de la vida social
- 133 4 La forma de los enunciados explicativos
- 159 Conclusiones: Algunas nuevas reglas del método sociológico
- 167 Bibliografía

Prefacio

Permitaseme utilizar este prefacio para señalar en él algunas características de la presente obra tal como lo hacen la mayoría de los autores en sus libros. Este estudio es sólo una parte de un proyecto más amplio, aunque puede ser considerado un trabajo individual que toca varias cuestiones no tratadas en detalle, pero que resultan vitales para el proyecto en conjunto. Este comprende tres objetivos entrelazados: Uno es desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social del siglo XIX y su incorporación durante el siglo XX como la «sociología», la «antropología» y las «ciencias políticas», con el carácter de «disciplinas» institucionalizadas y profesionalizadas. Otro objetivo es delinear y someter a crítica algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX que fueron asimilados por las teorías acerca de la formación de sociedades avanzadas, tanto en las obras marxistas cuanto en las no marxistas. El tercero es elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter siempre desconcertante de las ciencias sociales, en cuanto tienen como «materia» lo que ellas en sí presuponen; la actividad social humana y la intersubjetividad. Este libro se propone como una contribución al último de los objetivos, aunque todo análisis de esta clase hace estallar los límites de un recipiente conceptual de tal índole y tiene consecuencias inmediatas para el trabajo en otras áreas. En su condición de proyecto único, esos objetivos se han reunido en un solo haz como esfuerzo por erigir un análisis crítico del legado, para el período contemporáneo, de la teoría social del siglo XIX y comienzos del XX. En un próximo trabajo general, que será complemento del actual,* trataré directamente la manera en que puede concebirse dicho análisis. Ese volumen complementario, que toma la forma de una serie de estudios críticos, encara directamente varias áreas y cuestiones importantes que aquí sólo se tratan de modo parcial, o que no quedan resueltas de manera alguna. Se concentra menos en las sociologías interpretativas que en las tradiciones positivistas del pensamiento

* *Studies in Social and Political Theory*, Londres: Hutchinson University Library.

[Las demás notas se hallarán al final de cada capítulo; la bibliografía se encontrará al final del volumen.]

social; se extiende sobre los problemas epistemológicos que son planteados pero no dilucidados en detalle en este estudio, y elabora con más profundidad la teoría de la estructuración que aquí se introduce.

En la presente obra me ocuparé del «método» en el sentido en que los filósofos sociales europeos utilizan característicamente el término, y como lo usó Durkheim en *Les règles de la méthode sociologique*. Queda entendido, entonces, que este libro no pretende ser una guía sobre «cómo hacer investigación práctica» ni ofrece propuestas específicas de investigación: es ante todo un ejercicio de esclarecimiento de cuestiones lógicas; por ello también lo he subtitulado «Crítica positiva» de las «sociologías interpretativas». Con la lectura de la obra se verá que ello no quiere decir «positivista». Utilizo el término solamente para significar que es una crítica «simpatética» o «constructiva»: el sentido que anticipa la versión comteana del término como una filosofía definida de las ciencias sociales y naturales. «Sociologías interpretativas» es una designación impropia para las escuelas de pensamiento que aparecen en el primer capítulo, puesto que algunos de los autores cuyas obras se consideran allí se esfuerzan por separar de la «sociología» lo que ellos quieren decir. Así echo mano de ese concepto porque no hay otro fácilmente disponible para reunir un conjunto de escritos que revelan determinadas preocupaciones que son compartidas por la «acción significativa».

Los temas de este estudio demuestran que la teoría social debe incorporar un tratamiento de la acción como conducta racionalizada, ordenada reflexivamente por los agentes humanos, y debe captar la significación del lenguaje como medio práctico que lo hace posible. Las consecuencias de tales ideas son profundas, y este libro se limita a bosquejar sólo algunas. Todo aquel que reconozca que la autorreflexión, mediada a través del lenguaje, es inherente a la caracterización de la conducta social humana, debe admitir que ello vale también para sus propias actividades como «analista» social, «investigador», etc. Creo correcto decir, por otra parte, que las teorías elaboradas en las ciencias sociales no son precisamente «marcos de significado» por derecho propio; constituyen también intervenciones morales en la vida social, cuyas condiciones de existencia procuran esclarecer. En otro lugar procuraré vincular el trabajo desarrollado en este libro con un posible programa para la ciencia social en cuanto «crítica».

Desearía aquí agradecer a las siguientes personas por sus consejos, planteos polémicos y ayuda: Gian Poggi, Steven Lukes, Manny Schegloff, Mel Pollner, Tom Long, David Held, Quen-

tin Skinner, Geoffrey Hawthorn, Claudius Gellert, Maurice Roche, Lesley Bower y Sam Hollick. Igual reconocimiento merecen los comentarios de grupos de estudiantes de Cambridge, Boston y California.

Anthony Giddens
Cambridge, enero de 1976

Introducción

Tal como las conocemos en la actualidad, las ciencias sociales fueron moldeadas cuando los avances espectaculares de las ciencias naturales confluyeron con los de la tecnología, especialmente en las postrimerías del siglo XVIII y en el siguiente. Dicho así, rotundamente, no significa ignorar los complejos elementos que tal concepto oculta. Tampoco sería acertado admitir que los triunfos del hombre en su aparente dominio de la naturaleza (dominio intelectual en la ciencia y material en la tecnología) fueron adoptados sin espíritu crítico como modelo para el pensamiento social. Durante todo el siglo XIX, el idealismo en la filosofía social y el romanticismo en la literatura, con sus diferentes vestiduras, mantuvieron distancia respecto de los puntos de vista intelectuales promovidos por las ciencias naturales, y expresaron en general una profunda hostilidad hacia la difusión de la tecnología del maquinismo. La mayor parte de los autores situados dentro de estas tradiciones eran tan escépticos en cuanto a la posibilidad de crear una ciencia de la sociedad, como desconfiados acerca de las pretensiones de las ciencias de la naturaleza; sus ideas no sirvieron más que como contraste crítico frente a los escritos, mucho más influyentes, de quienes procuraban, precisamente, crear esa ciencia. Mencionar una o dos figuras es arriesgado, pero parece razonable considerar a Comte y a Marx como las más destacadas influencias sobre el desarrollo posterior de las ciencias sociales (utilizaré esta designación para referirme en principio a la sociología y la antropología, aunque en ocasiones también aludiré con ella a la economía y a la historia). La influencia de Comte es fundamental; se la ve proyectada en los escritos de Durkheim y su concepción del método sociológico se puede rastrear fácilmente en varios de los temas básicos de la «sociología académica» y la antropología del siglo XX. Desde el desdenoso rechazo que el mismo Marx tuvo hacia Comte, el marxismo en sus múltiples variedades continuó oponiéndose a las corrientes del pensamiento social relacionadas con las ideas más salientes de ese autor. La formulación de Comte acerca de una ciencia natural de la sociedad era, en verdad, rebuscada, como se puede comprobar sólo con hojear unas páginas de su *Philosophie positive*; aunque carecía de las sutilezas (y, es preciso decirlo, de algunas de las dificultades lógicas) de la obra de

Marx, imbuida como se hallaba esta de una trasposición de la dialéctica hegeliana. Tanto Comte como Marx escribieron al amparo de los triunfos de las ciencias naturales, y ambos consideraban la extensión de la ciencia al estudio de la conducta humana en sociedad como un resultado directo de la marcha progresiva del entendimiento humano hacia el hombre mismo.

Comte instituyó esto como doctrina sagrada. La «jerarquía de las ciencias» expresa un orden de relaciones no solamente lógico, sino también histórico. El conocimiento humano irrumpe, ante todo, atravesando los velos del misticismo, en las esferas de la naturaleza más alejadas de la propia participación y control del hombre, en las que parece no desempeñar papel alguno como sujeto: primero las matemáticas y después la astronomía. Posteriormente, el desarrollo de la ciencia se acerca cada vez más a la vida humana, y avanza en la física, la química y la biología hasta la creación de la sociología, la ciencia de la conducta humana en sociedad. Es fácil ver cómo, incluso antes de Darwin, la teoría evolucionista en biología parecía preparar la escena para la explicación de la conducta humana de acuerdo con los principios de la razón científica, y *Origin of Species* entusiasmó a Marx como algo que ofrecía un paralelo a lo que él y Engels trataban de lograr en su obra.

El fin del misterio y el fin de la mistificación: eso es lo que Comte y Marx por igual anticipaban y perseguían. Si la naturaleza podía ser revelada como un orden secular, ¿por qué habría de seguir siendo el hombre un enigma para sí mismo? Puesto que tal vez haya sólo un corto paso del conocimiento científico al dominio técnico, ¿por qué no podría el hombre, con una comprensión científica precisa de las condiciones de su propia existencia social, moldear racionalmente su propio destino? La concepción marxista es ambigua, y algunas versiones de lo que Marx quiso decir podrían ser conciliadas sin dificultad, a mi parecer, (a nivel de la ontología, por lo menos), con el presente estudio. Me refiero a aquellas versiones de Marx que no consideran el marxismo como una ciencia natural de la sociedad que predijo la muerte del capitalismo y su remplazo por el socialismo, sino como una fundada investigación de las interconexiones históricas de la subjetividad y la objetividad en la existencia social humana. A medida que aparecieron elementos fuertemente positivistas en los escritos de Marx (y no cabe duda que los hubo), se los puede categorizar, junto a Comte, como los que vaticinaron y trataron de crear una ciencia de la sociedad que reprodujera, en el estudio de la vida social humana, la misma especie de iluminación sensorial y de poder explicativo que ya habían suministrado las ciencias de la naturaleza. *En este aspecto, la ciencia social debe ser considerada seguramente como un fracaso.* Frente a las certezas aparentes, el sistema de leyes precisas alcanzado por la me-

cánica clásica —ese modelo al que aspiran todas las ciencias después de Newton y que en el siglo XIX era aceptado sin discusión como la meta que debía ser emulada—, las conquistas de las ciencias sociales no parecen impresionantes.

Esto es lo aceptado, y lo es necesariamente, por los que hoy día se aferran en las ciencias sociales a esta misma clase de ideal. El deseo de establecer una ciencia natural de la sociedad poseedorá de la misma especie de estructura lógica y que persiga los mismos logros que las ciencias de la naturaleza probablemente subsiste, en el mundo de habla inglesa por lo menos, como el punto de vista dominante. Por supuesto, muchos de los que aceptan este criterio han abandonado, por varias razones, la creencia de que las ciencias sociales podrán igualar en el futuro cercano la precisión y el alcance explicativo de las naturales, aun de las menos avanzadas. Sin embargo, es bastante común cierto anhelo de que aparezca un Newton de las ciencias sociales, aun cuando hoy probablemente son muchos más los escépticos que quienes siguen acariciando esa esperanza. Aquellos que todavía se aferran a la esperanza de la llegada de un Newton no solamente aguardan un tren que no arribará, sino que se equivocaron totalmente de estación.

De primordial importancia es, por supuesto, reconstruir el proceso por el cual las certezas de la ciencia natural misma fueron atacadas en el siglo XX. Ello se debió en gran medida a la transformación interna de la física y el relegamiento que hicieron de Newton la relatividad einsteniana, la teoría de la complementariedad y el «principio de incertidumbre». De igual importancia, para este estudio al menos, es la aparición de nuevas formas de filosofía de la ciencia. Se podrían identificar dos tendencias entrelazadas, y sin embargo opuestas en última instancia, en la filosofía de la ciencia durante los últimos cuarenta o cincuenta años, como secuela de las perturbaciones experimentadas en la física clásica. Por un lado —y esto no es de ningún modo paradójico— hubo un intento de sostener la pretensión de que el conocimiento de las ciencias naturales, o una caracterización particular de este, debería considerarse el ejemplo de todo lo que puede ser apreciado legítimamente como «conocimiento». Si bien pronto se demostró que el famoso «principio de verificación» escapaba en sí mismo a la verificación, y el intento radical de expulsar la metafísica de los asuntos humanos fue más bien abandonado, la influencia del positivismo lógico o del empirismo lógico conserva su firmeza, si no su preponderancia. En las décadas recientes, esta ortodoxia se vio desafiada con creciente éxito. Los trabajos de Karl Popper desempeñan un papel primordial, aunque no exento de ambigüedades en este desafío. Cualquiera que sea la originalidad de los puntos de vista de Popper, su crítica de la lógica inductiva y su insistencia en que, si

bien las pretensiones del conocimiento en la ciencia deben empezar en alguna parte, no existe punto alguno donde *deban* empezar, revisten importancia decisiva, no sólo por su valor propio, sino como punto de partida para las contribuciones posteriores de Kuhn, Lakatos y Feyerabend. Los escritos de estos tres autores, en sus diversas formas, son marcadamente polémicos y en muchos casos opuestos entre sí. En lo que concierne a la filosofía de las ciencias naturales, sus consecuencias aún no fueron exploradas a fondo, pero la línea principal es clara: el rechazo de la idea de una «primera filosofía» expresa una dramática ruptura con la epistemología de la ciencia del siglo XIX y con el modelo del conocimiento científico al que, aún hoy aspiran ingenuamente muchos científicos sociales.

Trataré de señalar que algunas de las ideas de los autores que hemos nombrado tienen significación inmediata para los problemas epistemológicos de las ciencias sociales (aunque también alienta el propósito de criticar esas mismas ideas). De todos modos, las ciencias sociales deberían dejar de cobijarse en las naturales, no importa cuál sea el manto filosófico con el que estas se vistan. Con ello no me propongo decir que la lógica y el método de estudio de la conducta social humana difieren enteramente de los que se aplican en el estudio de la naturaleza, lo cual no es ciertamente lo que creo; tampoco intento apoyar el criterio expresado por quienes siguen la tradición de las *Geisteswissenschaften*, según los cuales todo tipo de ciencia social generalizadora es lógicamente desestimado. Cualquier aproximación a las ciencias sociales que procure expresar su epistemología y ambiciones en similitud directa con las de las ciencias de la naturaleza está condenada al fracaso en sus propios términos, y sólo puede concluir en un entendimiento limitado de la condición del hombre en sociedad.

El fracaso de las ciencias sociales, cuando se las concibe como una ciencia natural de la sociedad, es manifestado no sólo en la falta de un cuerpo integrado de leyes abstractas, cuyas circunstancias de aplicación sean conocidas en forma precisa y que cuenten con la aceptación de una «comunidad profesional»; es evidente también en la respuesta del público lego. Concebidas como un proyecto por Comte y Marx, las ciencias sociales habrían de ser develadoras y barrer los opacos prejuicios de épocas pasadas para remplazarlos por una autocomprensión racional. Lo que aparece como una «resistencia» del público lego frente a los «hallazgos» de las ciencias sociales es simplemente equiparado casi siempre a la oposición provocada a veces entre los legos por las teorías sobre el mundo natural; por ejemplo, la aversión a aceptar que el mundo es esférico y no plano. Pero esa especie de resistencia es despertada por teorías o descubrimientos científicos que conmueven o perturban el sentido común (no

deseo ocuparme aquí de la oposición de los intereses creados a las ideas científicas). La objeción que los miembros legos de la sociedad oponen con frecuencia a las pretensiones de la sociología es justamente lo opuesto: que sus «hallazgos» no les dicen nada que no fuera ya sabido, o lo que es peor, que visten con lenguaje técnico lo que es perfectamente familiar en la terminología diaria. Entre los que se dedican a las ciencias sociales hay una aversión a tomar en serio esta clase de protesta: después de todo, ¿no han demostrado las ciencias naturales muchas veces que ciertas creencias que la gente daba por supuestas, por «sabidas», en realidad eran erróneas? ¿Por qué no decir simplemente que una tarea fundamental de la ciencia social es verificar el sentido común, ver si los miembros legos de la sociedad saben realmente lo que pretenden saber? Sugiero, sin embargo, que debemos tomar en verdad muy en serio esa objeción, aun cuando al fin de cuentas no esté fundada; porque la sociedad es, en cierto sentido no muy fácil de expresar, el resultado de las habilidades conscientemente aplicadas de los seres humanos.

La diferencia entre la sociedad y la naturaleza es que esta no es obra del hombre, no es producida *por* el hombre. Los seres humanos, claro está, transforman la naturaleza, y esa transformación es a la vez la condición de la existencia social y fuerza motriz del desarrollo cultural. Mas la naturaleza no es una producción humana; la sociedad sí lo es. Si bien no la produce una persona determinada, la sociedad es creada y recreada por los participantes, aunque no *ex nihilo*, en cada encuentro social. La producción de la sociedad es una obra de destreza, sostenida y que «acontece» por la acción de seres humanos. En verdad, sólo llega a ser posible porque cada miembro (competente) de la sociedad es un teórico social práctico; al sostener cualquier clase de encuentro recurre a su conocimiento y teorías, normalmente de un modo espontáneo y rutinario, y el uso de estos recursos prácticos es precisamente la condición misma para que dicho encuentro se produzca. Esos recursos (que después llamaré genéricamente «conocimiento mutuo») como tales no son corregibles a la luz de las teorías de los científicos sociales; en cambio, son utilizados rutinariamente por ellos en el curso de cualquier investigación que puedan emprender. O sea que la captación de los recursos utilizados por los miembros de la sociedad para generar interacción social es una condición para que el científico comprenda su comportamiento exactamente en la misma forma que esos miembros. Si bien esto puede ser apreciado fácilmente por un antropólogo al visitar una cultura ajena cuando procura describir la conducta que observa, no resulta tan transparente para quien encare la misma tarea dentro de un marco cultural conocido, dado que tiende a dar por supuesto el conocimiento mutuo que comparte con sus sujetos.

Recientes avances de la sociología, que recurren en gran parte a desarrollos no tan recientes de la filosofía analítica y de la fenomenología, han prestado mucha atención a estas cuestiones. No sorprende que ese intercambio entre las ciencias sociales y la filosofía haya ocurrido, puesto que lo que distingue a algunas de las principales posiciones dentro de estas amplias tradiciones filosóficas —a saber, la «fenomenología existencial», «la filosofía del lenguaje corriente» y la filosofía de Wittgenstein de la última época— es un renaciente interés por la acción, el significado y la convención en el contexto de la vida social humana. Y el interés por los problemas de la acción no es ajeno por cierto a las ortodoxias existentes en las ciencias sociales. El mismo término «acción», en la forma de «marco de referencia de la acción», ocupa un sitio primordial en lo que fue considerado, hasta hace poco tiempo, como el principal sistema de teoría social fuera de los círculos marxistas: el elaborado en los últimos cuarenta años por Talcott Parsons. Al menos en sus primeros escritos, Parsons trató específicamente de incluir un esquema «voluntarista» en su enfoque, aunque (lo mismo que J. S. Mill) pasó a identificar el voluntarismo con la «internalización de valores» en la personalidad y, por consiguiente, con la motivación psicológica («disposiciones de necesidad»). En el «marco de referencia de la acción» de Parsons no hay acción; sólo hay conducta impulsada por disposiciones de necesidad o expectativas de rol. La escena está montada, pero los actores sólo actúan según libretos que ya han sido escritos para ellos. Más adelante trataré de establecer algunas otras implicaciones que se siguen de aquí. Pero, ¿puede resultar extraño que al lego le sea difícil reconocerse en tales teorías? Porque si bien los escritos de Parsons son, en estos puntos, bastante más alambicados que los de otros autores, los hombres no aparecen en ellos como agentes hábiles y capaces de conocer, como dueños hasta cierta medida de su propio destino.

La primera parte de este estudio consiste en una breve y crítica exploración de algunas escuelas prominentes del pensamiento social y la filosofía social. Hay puntos de contacto notables y no muy ampliamente reconocidos entre Heidegger y el Wittgenstein del último período, en el nivel más abstracto de la filosofía del ser, y en el campo de las ciencias sociales, entre las figuras menores de Schutz y Winch. Hay sólo una diferencia sustancial entre los dos últimos: la filosofía de Schutz permaneció unida al punto de vista del ego, y, por consiguiente, a la noción de que nunca podemos alcanzar más que un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro, cuya conciencia debe permanecer eternamente cerrada para nosotros; Winch, en cambio, siguiendo a Wittgenstein, piensa que incluso el conocimiento de nosotros mismos es alcanzado mediante categorías semánticas públicamente accesibles. Ambos insisten en que, al formular descripciones de la

conducta social, el científico social que la observa depende y debe depender de las tipificaciones —según el término de Schutz— utilizadas por los mismos miembros de la sociedad para describir sus acciones o dar cuenta de ellas; y cada uno a su manera subraya la significación de la reflexividad o la conciencia de sí mismo en la conducta humana. Dado que lo que se proponen decir no es demasiado diferente en algunos aspectos, no sorprende que sus trabajos tengan en gran parte el mismo tipo de limitaciones, que son las que a mi juicio presentan muchos de quienes han escrito sobre «la filosofía de la acción» en años recientes, en especial los que como Winch fueron influidos por el último Wittgenstein principalmente. La «filosofía poswittgensteiniana» nos planta firmemente en la sociedad, destacando a la vez el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que este se halla inserto en las prácticas sociales. Sin embargo, también nos deja ahí. Las reglas que gobiernan una forma de vida se toman como parámetro, dentro del cual y con referencia al cual se pueden «descifrar» y describir los modos de conducta. Pero dos cosas quedan en la oscuridad: cómo se ha de emprender el análisis de la transformación de las formas de vida a lo largo del tiempo; y cómo han de ser conectadas las reglas que gobiernan una forma de vida con las que gobiernan otras formas de vida, o cómo pueden ser expresadas en función de ellas. Según señalaron algunos críticos de Winch (Gellner, Apel, Habermas), esto concluye fácilmente en un relativismo que se interrumpe justo donde comienzan algunas de las cuestiones básicas que afronta la sociología: los problemas del cambio institucional y la mediación de culturas diferentes.

Es notable la frecuencia con que aparecen ciertas concepciones, que por lo menos en algunos aspectos son análogas a la de las «formas de vida» (juegos de lenguaje), en escuelas de filosofía o teoría social cuya conexión directa con las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein es escasa o nula: «realidades múltiples» (James, Schutz), «realidades alternas» (Castaneda), «estructuras de lenguaje» (Whorf), «problemáticas» (Bachelard, Althusser), «paradigmas» (Kuhn). Existen, por supuesto, diferencias básicas ya sea en los puntos de vista filosóficos que estas concepciones expresan, como en la clase de problemas que sus autores desarrollaron para tratar de esclarecerlos. Ahora bien: cada uno de ellos señala en alguna parte un movimiento que abarca un amplio frente de la filosofía moderna, de apartamiento respecto del empirismo y el atomismo lógico en la teoría del significado: pero no es difícil ver cómo el acento puesto en «universos de significado» discretos puede permitir que el principio de la *relatividad* del significado y la experiencia se convierta en un *relativismo* atrapado dentro de un círculo lógico vicioso e incapaz de abordar los problemas de la variación del significa-

do. Trataré de demostrar en el curso de este estudio cómo es posible e importante sostener un principio de relatividad al tiempo que se rechaza el relativismo. Ello se logra escapando a la tendencia de algunos de los autores antes mencionados, si no de todos, a tratar los universos del significado como «autosuficientes», o carentes de mediación. Así como el conocimiento del *self* es adquirido desde la primera experiencia del infante a través del conocimiento de los otros (como lo demostró G. H. Mead), el aprendizaje del juego de lenguaje, la participación en una forma de vida, ocurre en el contexto del aprendizaje acerca de otras formas de vida que son específicamente rechazadas o que se distinguirán de aquella. Lo anterior es seguramente compatible con Wittgenstein, prescindiendo de los que algunos de sus seguidores puedan haber hecho de sus ideas: una «cultura» particular incorpora muchos tipos de juegos de lenguaje en los niveles de la actividad práctica, el ritual, el juego y el arte; y familiarizarse con esa cultura, como un infante que crece o como un extraño o un visitante, es llegar a captar las mediaciones de aquellos al desplazarse entre los lenguajes de la representación, la instrumentalidad, el simbolismo, etc. En muy diferentes contextos, Schutz habla del «choque» que produce moverse entre diferentes «realidades», y Kuhn se refiere a la aprehensión de un nuevo «paradigma» como un repentino «cambio de gualta». Aunque esas transiciones repentinas sin duda ocurren, el miembro común de la sociedad se desplaza muy rutinariamente entre distintos órdenes de lenguaje y actividad, tal como lo hacen los científicos en el nivel de la reflexión teórica.

Talcott Parsons alega que la convergencia más significativa en el pensamiento social moderno concierne a la idea de la «interiorización de valores», según llegaron a adoptarla independientemente Durkheim y Freud; creo que se debe destacar con mayor razón la noción del fundamento social (y *lingüístico*) de la reflexividad, a la que llegaron, cada uno por su cuenta y desde muy variadas perspectivas, Mead, Wittgenstein y Heidegger, y, siguiendo a este último, Gadamer. La conciencia de sí fue considerada siempre, en las escuelas de teoría social inclinadas al positivismo, como una molestia que debía reducirse al mínimo; estas escuelas tratan de remplazar la «introspección» por la observación externa. La «inconfiabilidad» específica de la «interpretación de la conciencia», sea por el sujeto mismo o por un observador, se esgrimió siempre como el principal argumento racional de esas escuelas para rechazar la *Verstehen*. A la captación intuitiva o empática de la conciencia la consideran meramente como posible fuente de *hipótesis* sobre la conducta humana (idea que tiene eco incluso en Weber). En la tradición de las *Geisteswissenschaften* del siglo XIX y comienzos del XX, la *Verstehen* tomó, en especial, forma de *método*, un medio para estudiar al

hombre que; como tal, dependía de la «revivencia» o la «recreación» de las experiencias de otros. Un punto de vista así, tal como lo sostuvieron Dilthey y después Weber, aunque en forma modificada, era por cierto vulnerable a las críticas de los oponentes positivistas, puesto que Dilthey y Weber, en sus diversas maneras, querían sostener que el «método de la comprensión» arroja material de una especie «objetiva», y por lo tanto intersubjetivamente verificable. Mas lo que estos autores llamaban «comprensión» no es simplemente un método para entender lo que hacen los demás, ni requiere, de alguna manera misteriosa y oscura, una captación empática de su estado de conciencia: *es la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad como tal*. He ahí la idea central de Wittgenstein y de ciertas versiones de la fenomenología existencialista; la comprensión de uno mismo está conectada integralmente con la comprensión de los otros. La intencionalidad, en el sentido fenomenológico, no debe ser considerada, en consecuencia, como la expresión de un inefable mundo interior de experiencias mentales privadas, sino como algo que depende *necesariamente* de las categorías comunicativas del lenguaje, que a su turno presuponen formas definidas de vida. La comprensión de lo que uno hace sólo se torna posible comprendiendo —o sea, pudiendo describir— lo que hacen otros, y viceversa. Es una cuestión de semántica antes que de empatía; y la reflexividad, como propiedad distintiva de la especie humana, depende, íntima e integralmente, del carácter social del lenguaje.

Ante todo, el lenguaje es un sistema simbólico o de signos. Pero no es simplemente, ni siquiera en forma primordial, una estructura de «descripciones potenciales»: es un medio para la actividad social práctica. La organización de la «significatividad», tal como ha sido aclarada exhaustivamente por la fenomenología existencialista posterior a Heidegger, es la condición fundamental de la vida social; la producción de «sentido» en los actos comunicativos, lo mismo que la producción de la sociedad a la que sirve de base, es una hábil realización de actores que se da por supuesta y, sin embargo, se lleva a cabo sólo porque nunca se da enteramente por supuesta. El significado en los actos comunicativos, tal como lo producen actores legos, no puede ser captado simplemente en los términos de un léxico, como tampoco ser transcrito dentro de los esquemas de la lógica formal que no prestan atención a su dependencia respecto del contexto. Estas, sin duda, una de las ironías de algunas clases de «encuestas» supuestamente precisas empleadas en las ciencias sociales, que provocan un muy justificado disgusto del público lego, dado que las categorías aparecen como extrañas e impuestas. Consideréese el reverso de la situación: un cuestionario de ítems «administrado» en términos legos a los sociólogos. He aquí la forma que

podría tener: «¿Qué piensa usted de los progresos actuales en sociología? Marque uno de los siguientes casilleros: “Realmente son muy buenos”; “Son buenos, a pesar de todo”; “No tengo una idea muy clara”...»

En este estudio analizo varias escuelas de teoría social y filosofía social, desde la fenomenología de Schutz hasta los desarrollos recientes en la filosofía hermenéutica y la teoría crítica: trataré de aclarar qué es lo que tomo de cada una de estas escuelas, cuando lo haya hecho, e intentaré indicar algunas de sus deficiencias. Sin embargo, este ensayo no procura ser un trabajo de síntesis, y si bien llamo específicamente la atención sobre varias corrientes paralelas en el pensamiento social del periodo contemporáneo, el objetivo no es mostrar un proceso inmanente de convergencia que a la postre haya de establecer un esquema lógico seguro para la sociología, como trató de hacer Parsons hace unos cuarenta años. Existen algunos puntos de vista en el pensamiento social contemporáneo que no he analizado en detalle, aunque mucho de lo que haya que decir está directamente relacionado con ellos. Me refiero al *funcionalismo*, el *estructuralismo* y el *interaccionismo simbólico*, rótulos de una serie de concepciones que son diversas, sin duda, pues cada una de ellas posee ciertos temas propios centrales y distintivos. Aquí indicaré de paso por qué los argumentos desarrollados en el presente estudio difieren de los que caracterizan a esas tradiciones de la teoría social.

Afirmaré que el funcionalismo, por los menos tal como lo representan Durkheim y Parsons, es esencialmente defectuoso en cuatro aspectos básicos. A uno de ellos ya me he referido antes: el reducir la intervención humana a una «interiorización de valores». Segundo: la concomitante omisión que se niega a considerar la vida social humana como *activamente constituida*, a través de las acciones de sus miembros. Tercero: el tratamiento del poder como un fenómeno *secundario*, y de la norma o el «valor» en estado solitario como el rasgo básico de la actividad social y, por ende, de la teoría social. Cuarto: el hecho de no otorgar un lugar central en la conceptualización al carácter *negociado* de las normas, en el sentido de estar abiertas a «interpretaciones» divergentes y antagónicas en relación con «intereses» divergentes y antagónicos de la sociedad. Las consecuencias de estas fallas son, a mi juicio, tan perjudiciales que socavan cualquier intento de remediar y rescatar el funcionalismo armonizándolo con otras perspectivas de diferente especie. Entre los más interesantes de esos esfuerzos está el de Touraine, que en una serie de trabajos ha tratado de complementar el funcionalismo con su concepción del «accionalismo». El propósito específico de sus escritos es dar relieve al carácter creativo de la acción humana, que a su parecer ha sido ignorado por la teoría fun-

cionalista. Su noción central del «sujeto histórico», empero, es oscura y en todo caso sólo está relacionada con los movimientos sociales innovadores, con la producción de nuevas formas sociales, en vez de estar fundada en el proceso general de la reproducción social (que según Touraine es tratada satisfactoriamente por el funcionalismo) mediante los procederes constituyentes de los sujetos activos.

La fenomenología ha ganado nuevos discípulos en el mundo de habla inglesa en un periodo en que su influencia en los círculos que más nutrieron su desarrollo declinó radicalmente. El programa de la fenomenología trascendental fue abandonado en gran parte desde hace mucho. El apogeo de la «fenomenología existencialista» cedió en Alemania y Francia; en este último país, Sartre y Merleau-Ponty están eclipsados hoy día por Lévi-Strauss y Lacan, por Barthes, Derrida y Baudrillard. El uso del término «estructura» no tiene mayor conexión particular con el «estructuralismo» que la de «signo» con la semiología. Quiero sostener categóricamente que «estructura» es un concepto necesario en la teoría social y lo utilizaré en los que sigue. Pero quiero distinguir mi versión del concepto respecto de la que es característica del funcionalismo anglonorteamericano, donde «estructura» aparece como un término «descriptivo», y de la propia de los estructuralistas franceses, que lo utilizan en forma reduccionista; afirmo que ambos usos de la noción de estructura conducen a borrar conceptualmente al sujeto activo.

El interaccionismo simbólico es la única de estas tres escuelas de pensamiento que acuerda primacía al sujeto como actor hábil y creador; en la teoría social norteamericana, en particular, durante muchas décadas fue el único rival de fuste del funcionalismo. La filosofía social de Mead, en un sentido importante, quedó construida en torno de la reflexividad: la reciprocidad entre el «Yo» y el «Mí». Pero ni aun en los escritos del propio Mead se subraya la actividad *constituyente* del «Yo». Más bien era el «self social» lo que preocupaba a Mead; y esta insistencia se ha vuelto aún más pronunciada en los escritos de la mayoría de sus seguidores. Por consiguiente, gran parte de la posible gravitación de su estilo teórico se ha perdido, puesto que el «self social» puede ser fácilmente reinterpretado como el «self socialmente determinado», y de ahí en adelante las diferencias entre el interaccionismo simbólico y el funcionalismo se vuelven mucho menos marcadas. Esto explica por qué ambos pudieron ser reunidos en la teoría social norteamericana de nuestros días; en ella, la diferenciación entre el interaccionismo simbólico —que de Mead a Goffman carece de una teoría de las instituciones y el cambio institucional, y el funcionalismo— ha pasado a ser considerada típicamente como una mera división del trabajo entre la «micro» y la «macrosociología». Quiero destacar, sin embargo,

que el problema de la relación entre la constitución (o, como diré con frecuencia, la producción y reproducción) de la sociedad por los actores y la constitución de esos actores *por* la sociedad de la que son miembros nada tiene que ver con la diferenciación entre la micro y la macrosociología; corta transversalmente cualquier división de esta índole.

4. La forma de los enunciados explicativos

En la filosofía social y la teoría social del siglo XIX el positivismo tuvo un curso ascendente, si se lo entiende con doble significación. Primero, como una convicción de que todo «conocimiento», o todo lo que puede contar como «conocimiento», es susceptible de ser expresado en términos que se refieren en forma inmediata a cierta realidad, o a aspectos de la realidad que pueden aprehenderse mediante los sentidos. Segundo, como una fe en que los métodos y la estructura lógica de la ciencia, tal como se resumen en la física clásica, pueden ser aplicados al estudio de los fenómenos sociales.¹ En los escritos de Comte y Marx, por igual, la ciencia de la vida social habría de completar la liberación del espíritu humano de los dogmas religiosos y de las creencias habituales y no sometidas a examen que los hombres tienen acerca de sí mismos. Ya he hablado de la erosión de la fe en el conocimiento científico como modelo de todo conocimiento que se registró en el siglo XX y que también afectó a la jerarquización de las culturas humanas según el grado de progreso alcanzado hacia el logro del racionalismo científico. Con la atenuación o la pérdida de la convicción de que el conocimiento científico es la forma superior del conocimiento, y la única digna de ser alcanzada, llegó una reapreciación de las creencias y modos de acción tradicionales y habituales, cuyo anterior rechazo se considerará como una mezcla de hábito irreflexivo y ciego prejuicio.

Resultado de ello en la filosofía fue una pronunciada separación entre dos corrientes de pensamiento durante las décadas de 1920 y 1930. Por un lado, el positivismo lógico surgió como una defensa más radical de la situación de privilegio del conocimiento científico que la que pudiera haberse desarrollado en cualquier época anterior. Por el otro lado, en la fenomenología y la filosofía lingüística, la autoridad del sentido común fue restablecida y colocada en primer plano, a la vez como tópico y como recurso de estudio. Los filósofos fenomenológicos han tratado de efectuar una crítica de las ciencias naturales arguyendo que sus pretensiones en cuanto al conocimiento son secundarias respecto de las premisas ontológicas de la actitud natural en que se basan. La filosofía lingüística, por otra parte, no generó una crítica de

esta clase, sino que ha tendido más bien a apartarse de la filosofía de la ciencia insistiendo en que existe una disparidad lógica entre el mundo de los hombres y el mundo de la naturaleza, y confinando su atención al primero. Sin embargo, tanto la fenomenología como la filosofía lingüística culminan en una crítica de las ciencias sociales desde el punto de vista de la «actitud natural».

La defensa técnica del sentido común por los filósofos fenomenológicos y los del «lenguaje ordinario», en cuanto se propone explicar los problemas de las ciencias sociales, converge con lo que podría considerarse como la muy común actitud del sentido común hacia ellas. Esto expresa la idea de que los descubrimientos de las ciencias sociales, y especialmente de la sociología, están destinados a pasar inadvertidos, dado que no pueden hacer algo más que redescubrir lo que ya debemos saber como participantes de la vida social, de manera que, como lo dice un filósofo a quien ya he citado, las explicaciones de los sociólogos sobre la conducta social deben «parecer innecesarias y pretenciosas». Tal punto de vista es desechado por lo común de un modo bastante indefinido por los científicos sociales mismos, que ofrecen dos razones para su refutación. Una es que aun cuando fuera cierto que la sociología meramente «describe» o «redescribe» lo que los actores ya saben sobre sus acciones, ninguna persona específica puede poseer un conocimiento detallado de algo más que el sector particular de la sociedad en el que participa, de modo que todavía queda la tarea de convertir en un cuerpo explícito y completo de conocimiento lo que sólo es conocido en una forma parcial por los mismos actores legos. Sin embargo, seguirían agregando otros, de todos modos no es cierto que los esfuerzos de la sociología puedan no tener más que un carácter descriptivo, y que su tarea principal consiste en corregir y mejorar las nociones que utilizan los actores mismos al interpretar sus propias acciones y la acción de los otros. Yo pienso que esto en verdad es así, pero, frente a las críticas desarrolladas en las sociologías interpretativas, que he tratado en el capítulo 1, la proposición requiere ser dilucidada en detalle. Tal dilucidación enfrenta una serie de problemas epistemológicos sumamente complejos.

Dilemas positivistas

Como acuñó ambos términos: «filosofía positivista» y «sociología»; estableciendo de este modo una conjunción que si no sirvió para realizar las reformas sociales prácticas que contempló, consolidó, sin embargo, una tradición intelectual que, tal como fue traspuesta por Durkheim, se tornó dominante en la

sociología de los tiempos recientes. La tesis de que puede haber «una ciencia natural de la sociedad» que, cualesquiera que sean las diferencias que existen entre la conducta humana y los sucesos de la naturaleza, implicaría esquemas explicativos de la misma forma lógica que los establecidos en las ciencias naturales, ha sido elaborada en distintas formas desde el tiempo de Durkheim. Pero la obra de este, *Les règles de la méthode sociologique*, sigue siendo quizás la expresión más audaz de tal idea, y aunque no es mi intención considerar los temas de esta obra en detalle, vale la pena caracterizar brevemente el marco del método inductivo por el que aboga. De acuerdo con Durkheim, el objeto de la sociología es construir teorías sobre la conducta humana inductivamente, sobre la base de observaciones previas acerca de tal conducta; estas observaciones, que se hacen sobre características externamente «visibles» de la conducta, son por necesidad «pre-teóricas», puesto que es de ellas de donde nacen la teorías. Tales observaciones, según se sustenta, no revelan conexión particular alguna con las ideas que los actores tienen sobre sus propias acciones y sobre las de los otros; incumbe al observador hacer todos los esfuerzos posibles para separarse de las nociones del sentido común que sostienen los actores mismos, porque estas con frecuencia no tienen una base real. En la presentación de Durkheim de este punto de vista, el científico social es instruido para formular sus conceptos por sí mismo, al comienzo de su investigación, y para apartarse de los que son corrientes en su vida diaria. Los conceptos de la actividad cotidiana —dice Durkheim— «meramente expresan la impresión confusa de la turba»; «si seguimos el uso común —continúa— corremos el riesgo de distinguir lo que debe ser combinado, o combinar lo que debe ser distinguido, equivocándonos respecto de las afinidades reales de las cosas, y, por consiguiente, captando mal su naturaleza». Las investigaciones que hace el científico social tienen que ver con «hechos comparables», cuyas «afinidades naturales» no pueden ser distinguidas por el «examen superficial que da origen a la terminología ordinaria». El supuesto de que hay «afinidades naturales» discriminables en los objetos (físicos o sociales), que preexisten y determinan lo que el observador hace al describir y clasificar esos objetos, aparece a través de todos los escritos de Durkheim. Esto conduce en los hechos a una clasificación por mandato, que ha perturbado a muchos de sus lectores, lo cual no debe sorprender. Así, por ejemplo, habiendo desechado las nociones del sentido común sobre el suicidio como inadecuadas para su estudio, Durkheim pasó a establecer una nueva definición del fenómeno, según dice, «para determinar el orden de hechos que deben ser estudiados bajo el nombre de suicidios».

De tal manera, las ideas elaboradas en *Le suicide* están supuestamente basadas en la formulación inicial de la naturaleza

del suicidio, definido como «todos los casos de muerte resultantes directa o indirectamente de un acto positivo o negativo de la víctima misma, a sabiendas de que producirá tal resultado».² Pero esta definición es de imposible empleo, según argumentan los críticos. Una razón que presentan para esto es que Durkheim fue incapaz de observar las distinciones comprendidas en su propia formulación, porque virtualmente todos los análisis implican el uso de estadísticas de suicidio, y parece más bien improbable que los funcionarios que efectuaron estas estadísticas entendieran como «suicidio» lo que Durkheim proponía que significara según el uso del científico social. Pero algunos de los críticos mencionados en el capítulo I han hecho también el alegato más racional de que un concepto de «suicidio» que pudiera ser empleado en el análisis social debe ser construido partiendo de descripciones detalladas de conceptos pertinentes del sentido común usados por los actores mismos. Ahora bien: quiero afirmar además que el problema de la «adecuación», que implica la relación entre el lenguaje cotidiano y los metalenguajes científicos sociales, es una cuestión de importancia básica. Pero no se sirve a ningún propósito útil suponer que en lugar de las «afinidades externas» entre fenómenos sociales que Durkheim buscaba podemos sustituir las ideaciones. Si bien tal punto de vista es muy diferente en sustancia del tipo de programa durkheimiano; remplazando el naturalismo por el idealismo, en su forma lógica es muy similar. Porque es un supuesto de ambos que la ciencia social ha de ser fundada sobre descripciones de la «realidad» que son «pre-teóricas» por su carácter. En el caso de los que están influidos por la fenomenología y la etnometodología, esta es una «realidad» compuesta de ideas, antes que de las características «externas» de la conducta. Una vez que establecimos qué es esta realidad —por ejemplo el «suicidio» tal como es definido como fenómeno por los miembros de la sociedad—, estamos supuestamente en situación de construir generalizaciones sobre esta base, aunque hay cierta diferencia considerable de opiniones sobre el tipo de tales generalizaciones.

En tanto se refieren a cuestiones generales de la epistemología, los temas involucrados aquí pueden ilustrarse con referencia al antiguo debate sobre la situación de los «enunciados observacionales» en la filosofía de las ciencias naturales. Lo que Feigl llama la concepción «ortodoxa» de las ciencias naturales, tal como fue formulada por los que están bajo la influencia del positivismo lógico, consiste a grandes rasgos en lo que sigue. Las teorías científicas son sistemas hipotético-deductivos. La formulación de las teorías implica varios niveles de diferenciación conceptual: en el nivel más elevado están los postulados abstractos a los que no se puede dar una definición precisa en términos de su contenido empírico, sino sólo en términos de sus relaciones lógi-

cas con otros postulados. Los conceptos contenidos en las generalizaciones teóricas son distintos de los términos del lenguaje de observación, que se refiere al «suelo» sensorial de la observación tal como está dado en la experiencia. Por consiguiente, tiene que haber reglas de correspondencia que especifiquen las relaciones pertinentes entre el lenguaje de la observación y el lenguaje de la teoría.³ De acuerdo con la concepción que acabamos de esbozar, como asimismo en las variantes del empirismo establecidas anteriormente, los «datos» de la experiencia nos imponen modos definidos de descripción y clasificación de la «realidad externa». Esto implica dos proposiciones: que es factible y necesario buscar alguna especie de fundamentos últimos del conocimiento científico que sean «ciertos»; y que estos fundamentos tienen que estar ubicados en cierta área de la experiencia que pueda ser descrita y categorizada en un lenguaje teóricamente neutral. La búsqueda de los «fundamentos» inexpugnables del conocimiento empírico ha preocupado a los filósofos de Occidente desde Descartes, y ha proseguido en los tiempos modernos por parte de los empiristas y los fenomenólogos por igual. Ambos aparecen con respuestas que presuponen una relación esencialmente pasiva entre el sujeto y el objeto: en el primer caso, el fundamento se encuentra en la experiencia de los sentidos; en el segundo, en las ideaciones que se consideran distintas de la experiencia y que en vez de esto la informan. Los primeros, habiendo situado su «punto de partida» en la experiencia sensorial, encuentran dificultades en explicar la naturaleza de las categorías teóricas, que no están en relación discernible alguna de isomorfía con los datos de los sentidos, y por consiguiente es necesario introducir reglas de correspondencia que vinculen el contenido de lo uno con el contenido de lo otro. Pero esto nunca ha sido satisfactorio, porque la naturaleza de las reglas de correspondencia demostró ser muy escurridiza. La otra concepción, ubicadas las bases del conocimiento en las categorías ideales inmediatamente disponibles para el ego, encuentra la dificultad inversa: reconstituir el mundo de la experiencia sensorial en sí.

Cada una de las posiciones que acabamos de mencionar puede ser discutida. La mayoría de las escuelas de filosofía ha procedido sobre el supuesto de que nuestro conocimiento de un «punto de partida» es decisivamente importante para el conocimiento científico, puesto que los «fundamentos» determinan el carácter de todo lo que se funda sobre ellos. Pero no puede haber «fundamentos» del conocimiento que sean inmoviblemente seguros, o que no estén impregnados de teoría. La idea de un «lenguaje protocolar» —que, tal como lo expresó Quine en una ocasión, es «un medio imaginario sin imaginación de transmitir deslustradas novedades»— depende de lo que Popper sardónicamente rotula la «teoría del conocimiento como balde»: la mente

humana es tratada como si fuera una especie de recipiente, vacío al nacer, donde se vierte el material a través de nuestros sentidos, y en el cual este se acumula.⁴ Toda la experiencia inmediata, se sostiene, es recibida así como datos de los sentidos. Muchas objeciones pueden oponerse a este punto de vista, como lo indica Popper en su devastadora crítica. Los enunciados que se refieren a la «observación sensorial» no se pueden expresar en un lenguaje de observación teóricamente neutro; la diferenciación entre este último y el lenguaje teórico es de índole relativa, dentro del marco de un sistema conceptual preexistente.

La filosofía más reciente de la ciencia: Popper y Kuhn

En el mundo de habla inglesa (donde los desarrollos parcialmente convergentes que tienen lugar en Francia, a través de los trabajos de Bachelard, Canguilhem y otros aún no son bien conocidos),⁵ los escritos de Popper mantienen una tensión peculiar en relación con el positivismo lógico, por un lado —tanto en su formulación original dentro del círculo de Viena, como en su enmienda y elaboración posteriores en manos de Carnap, Hempel y otros en los Estados Unidos— y con la «filosofía más reciente de la ciencia» (Kuhn, Lakatos y Feyerabend) por el otro.⁶ Aunque esto no parece haber sido plenamente reconocido en su momento por los que están cerca del círculo de Viena, parece claro que *The Logic of Scientific Discovery*, en su versión original, rompió radicalmente con los dogmas del positivismo lógico. En vez de la intentada reducción del significado a la posibilidad de comprobación, Popper situó los temas gemelos del establecimiento de criterios de demarcación —separando la ciencia de otras formas de creencia o indagación— y la importancia de la falsificación dentro de un marco de lógica deductiva. De la conjunción de estos dos temas arranca todo el impulso de la filosofía de la ciencia de Popper, con su acento en la audacia y la ingeniosidad de la innovación científica, y de la significación del racionalismo crítico entre el cuerpo profesional de los científicos.

La recepción crítica de la propia obra de Popper está en la actualidad bien avanzada, como resultado de las contribuciones de Kuhn y otros a los debates que han estimulado, y también como consecuencia de la controversia sobre los escritos de Popper que se realizó en Alemania.⁷ La filosofía de la ciencia de Popper no sólo rompió sustancialmente con el positivismo lógico, sino también con las concepciones tradicionales de la ciencia que tendían a tratar el método científico en función del científico individual que afronta un tema, reemplazando esto con el reconocimiento de la ciencia como empresa colectiva, como institucionalización

de la razón crítica. Pero, precisamente por este último énfasis, la obra de Popper también preparó el camino para Kuhn y para los desarrollos posteriores de la filosofía de la ciencia que en cierta parte sustancial se apartaron de las propias concepciones de Popper.

La recepción de los escritos de Kuhn en las ciencias sociales ha sido curiosa. El término «paradigma» fue recogido por muchos autores, pero aplicado más bien libremente como sinónimo de «teoría», o en el sentido más restringido que alguna vez le asignó Merton.⁸ Algunos de esos autores concluyeron entonces, al examinar la sociología, que esta no posee un paradigma único, universalmente aceptado. Pero esto difícilmente aclare algo, pues una de las cosas que llevaron a Kuhn a formular la noción de paradigma en primer lugar, y a aplicarla al desarrollo de las ciencias naturales, fue su percepción de los desacuerdos profundamente arraigados en torno de las premisas básicas que a su parecer caracterizaban a las ciencias sociales, pero no a las ciencias naturales —no en ciertas fases mayores de transformación—.⁹ (Es de cierto interés, y tal vez no del todo inoportuno, destacar que un esfuerzo por distinguir el conocimiento científico de ciertas tradiciones de la ciencia social —o sea el marxismo y el psicoanálisis— también brindaron el impulso motor para la filosofía de la ciencia de Popper.)¹⁰ La significación del concepto de «paradigma», en el sentido de Kuhn, es que se refiere a una serie de nociones muy básicas, dadas por supuestas, que forman un marco para la conducta de la «ciencia normal». Como tal, sin embargo, en el contexto de su uso en *The Structure of Scientific Revolutions*, el concepto ha traído a la superficie una serie de problemas epistemológicos esenciales que en gran parte son compartidos por las ciencias naturales y las sociales, y que lógicamente están antes que los rasgos que pueden dividirlos.

Antes de volver a las cuestiones específicas de las ciencias sociales, por consiguiente, me concentraré en tales problemas generales de la epistemología, incluyendo en particular los centrados en la «inconmensurabilidad» y el relativismo.

Hay por lo menos dos aspectos en los que la obra de Kuhn, junto con los escritos posteriores de los que estuvieron bajo su influencia, introduce dificultades básicas para el punto de vista de Popper:¹¹ a) La formulación de Kuhn de la «ciencia normal» sugiere que el desarrollo de la ciencia, fuera de ciertas «fases revolucionarias» de cambio, depende de una suspensión de la razón crítica —el dar por sentado un conjunto de proposiciones epistemológicas—, y no de una inmanente «revolución permanente» de esa razón crítica, tal como supone en esencia la filosofía de la ciencia de Popper. Las cuestiones que separan a Kuhn y Popper en este punto se refieren en menor grado a si la «ciencia normal» existe o no, que a si su existencia facilita positivamente

o inhibe el «progreso» científico. Para Kuhn, la suspensión de la razón crítica con respecto a las premisas subyacentes de los paradigmas es una condición necesaria para los éxitos de las ciencias naturales; para Popper, la «ciencia normal» es una subversión de las normas del intercambio crítico, al cual únicamente debe la ciencia su carácter distintivo en contraste con el dogma o el mito. *b)* Los escritos de Kuhn y otros demuestran que los científicos a menudo ignoran o bien «justifican» los resultados de experimentos u observaciones que más tarde se reconocen generalmente como inconsistentes ante las teorías ya aceptadas o falseadores de éstas. Tales resultados pueden ser tratados como compatibles con una teoría en su producción inicial, aunque aparecen para investigadores posteriores como totalmente inconciliables con ella; o se los puede reconocer como inconsistentes con la teoría en su actual estado de desarrollo, pero «dejándolos aparte» como susceptibles de explicación de acuerdo con una versión revisada de la teoría que se deja para una fecha posterior.

Las dificultades que se presentan de este modo para la noción de la falsificación en la filosofía popperiana de la ciencia se vinculan directamente con las cuestiones planteadas por Winch (y en una generación anterior, por Lévy-Bruhl), respecto de las similitudes y diferencias que existen entre la ciencia de Occidente y las prácticas religiosas o mágicas de las sociedades no industrializadas. Porque, como Evans-Pritchard lo ha mostrado tan brillantemente, la hechicería de los azande posee una cosmología que puede abordar prestamente lo que —para un extraño— puede aparecer como ejemplo «no confirmatorio». Si una persona procura, mediante recursos mágicos, herir o matar a otra, y esta persona sigue en el mejor estado de salud, la explicación de cómo esto pudo ser así está inmediatamente a mano. Algo desconocido «marchó mal» en esta ocasión particular cuando el oráculo fue consultado; el encantamiento ritual no fue cumplido a la perfección; o la segunda persona tuvo acceso a una magia más fuerte que la primera, y pudo volver ineficaces los esfuerzos de esta. ¿En qué sentido, entonces, si existe alguno, puede estar capacitado el mundo occidental para presentar títulos para una comprensión del mundo que esté más fundada en la «verdad» que la de los azande, los que quizá operan simplemente como una cosmología global diferente (un «paradigma») de la ciencia?

Ciencia y no-ciencia

Al contestar a esta pregunta, es vital separar una cantidad de problemas lógicamente distintos, si bien relacionados entre sí: *a)*

cómo ha de ser diferenciada la ciencia de la no-ciencia, —en particular la religión y la magia, en el nivel de la organización social—; *b)* la «fundamentación» epistemológica de la ciencia; *c)* el significado de la falsificación como un principio del procedimiento científico; *d)* la mediación de los paradigmas dentro del contexto del desarrollo de la ciencia.

Diferenciación de la no-ciencia

Es evidente a la luz de los análisis recientes de las cosmologías africanas que lo que constituye lo distintivo de la organización social de la ciencia de Occidente no se puede caracterizar con facilidad. Tales cosmologías son capaces de proveer «versiones explicativas» internamente coherentes y completas de los eventos del mundo; pueden dejar cierto lugar para la autocritica y la revisión de las pretensiones de conocimiento que generan. Si se acepta que la mayor parte de la ciencia de Occidente se aproxima a la «ciencia normal» de Kuhn, involucrando supuestos que en su mayoría se dan por sentados, dentro de los cuales la «solución de enigmas» es el orden del día; y que la ciencia al igual que la religión y la magia, está orientada en gran parte hacia fines prácticos, ayudando a generar formas definidas de tecnología, resulta que las actividades de los científicos y la de los hechiceros parecen guardar un paralelo bastante cercano. Ahora bien: es importante destacar tales paralelos; su apreciación ayuda a socavar la especie de arrogancia intelectual que el positivismo lógico mostró en sus primeros años frente a otros tipos de pretensiones de conocimiento. Pero esta es una cuestión muy diferente a la de analizar las diferencias que separan a la religión y la magia (en cuanto es legítimo generalizar tan groseramente, ignorando la diversidad de cosmologías tradicionales) de la ciencia. Aquí sólo expondré en forma muy breve, puesto que en otra parte ya fueron analizadas más bien exhaustivamente.¹² Entre las diferencias que separan a la ciencia de Occidente de la *mayoría* de los tipos de prácticas religiosas y mágicas figuran las siguientes: Primero, la ciencia opera dentro de una concepción del mundo que trata los eventos de la «naturaleza» como el resultado de fuerzas impersonales. Ahora bien: la misma palabra «fuerza» parece haber tenido en principio orígenes religiosos, y es bastante común encontrar conceptos de fuerza impersonal (*mana*) en sistemas religiosos o mágicos; pero la mayoría también involucra dioses personalizados, espíritus o demonios. Segundo, la ciencia institucionaliza la presentación pública, dentro de las comunidades profesionales, de los modos mediante los cuales se formulan las teorías y se realizan las observaciones. Los ideales mediante los cuales la empresa científica es legitimada, que

comprenden el libre debate y la comprobación crítica, pueden no coincidir con la práctica real. Pero tanto los ideales como la práctica están a cierta distancia, incluso de las formas más liberales de religión o magia. En estas últimas, las disputas doctrinarias ciertamente ocurren con frecuencia. Pero la religión y la magia raramente buscan tal impulso legitimado hacia la autotransformación racional sobre la base de la recepción crítica de observaciones documentadas. Esta característica legitimadora de la ciencia a menudo se vuelve un dogma; pero se trata de uno ausente en la mayoría de las doctrinas religiosas. Por fin, la religión y la magia, con frecuencia pero en modo alguno universalmente, involucran formas de actividad que son ajenas a la ciencia de Occidente; incluyendo el culto en un ceremonial regularizado, la propiciación y el sacrificio.

Fundamentación epistemológica de la ciencia

Tales comparaciones sociológicas, sin embargo, no son de interés inmediato para la fundamentación epistemológica de la ciencia, el llamado «problema de la base». Las dificultades que aquí se presentan a la posición de Popper son bien conocidas. ¿Cómo hemos de encontrar una base racional para el racionalismo crítico? La solución intentada por Bartley para este interrogante —que un compromiso con la razón crítica puede ser fundado con referencia a sí mismo, si ese compromiso se considera en sí mismo como si estuviera abierto al debate racional, y en consecuencia a la posibilidad del rechazo— difícilmente resulte adecuado.¹³ Tenemos que reconocer, frente a tales intentos, que cualquier esfuerzo por fundar el racionalismo de la ciencia dentro de la estructura de la ciencia como tal se encuentra en sí mismo dentro de un círculo lógico. Pero este círculo es vicioso si su cierre es tratado como un punto final de la indagación y no como un comienzo. *No hay manera* de justificar un compromiso con la racionalidad científica antes que, por ejemplo, con la hechicería azande, aparte de las premisas y valores que la ciencia misma presupone y que en verdad ha extraído históricamente en su evolución dentro de la cultura occidental. Que tal compromiso implique un «salto hacia la fe» kierkegaardiano, o pueda ser tratado alternativamente dentro de un marco de teoría crítica, plantea cuestiones de suma complejidad, cuyo análisis está fuera del alcance de este estudio.

El significado de la falsificación

La crítica de Popper a la lógica inductiva en la filosofía de la

ciencia, en su versión original, se desarrolló a grandes rasgos del modo que sigue. La lógica inductiva está vinculada con el empirismo y con el tipo de modelo de método científico descrito por Bacon. La observación paciente de los sucesos del mundo revela regularidades que luego, una vez que han sido verificadas por pruebas empíricas repetidas, son enunciadas como leyes universales. Pero esta noción de la verificación de las leyes está sujeta a una notoria dificultad: no importa cuántas pruebas se realicen, no se puede decir que la ley haya sido verificada con certeza, desde que siempre queda la posibilidad de que la observación $n + 1$ ésima, siguiendo una serie finita, esté en discordancia con ella. La convicción de que el conocimiento científico es el conocimiento más seguro que el hombre puede alcanzar queda así en pugna con la imposibilidad lógica de verificar alguna vez de modo concluyente las leyes científicas. Abandonando la idea de la inducción, Popper también intenta apartarse de la perspectiva según la cual la ciencia se funda en la monótona disciplina de acumular cuidadosamente hechos, y la reemplaza con la tesis de que la ciencia avanza sobre todo mediante la audaz y desafiante conjetura de hipótesis «implausibles» que están inmediatamente abiertas a la falsificación potencial.

La respuesta crítica a Popper ha mostrado que el «falsificacionismo» no puede sostenerse en su forma original. De acuerdo con el famoso ejemplo de Popper, la ley universal «todos los cisnes son blancos» nunca puede ser verificada, puesto que esto requeriría el acceso a la población total de los cisnes, pasada, presente y futura; pero puede ser falsificada por el descubrimiento de un solo cisne negro. Sin embargo, la cuestión no es tan simple. El descubrimiento de un cisne negro podría no falsificar la ley: un cisne que fue pintado de negro, o remojado en hollín, no se podría considerar un ejemplo de falsificación;¹⁴ tampoco, si esto fuera posible, lo sería el descubrimiento de un animal negro nacido de la unión de un cisne y un águila negra, puesto que probablemente no contaría como un «cisne», aun cuando fuera como un cisne en los aspectos más importantes. Lo que estos ejemplos muestran es que «todos los cisnes son blancos» presupone teorías sobre los orígenes de los tipos de colores y las formas biológicas de las aves. Lo que «cuenta» como observación falsificadora depende así en cierta manera del sistema teórico o paradigma dentro del cual la descripción de lo que se expresa se ha insertado; y tales sistemas teóricos pueden proveer las especies de acomodación a los ejemplos de aparente falsificación que he mencionado antes.

Siendo esto así, cabe preguntar si al ser despojado de la simplicidad que da al argumento gran parte de su atractivo y poder lógico, el falsificacionismo en la filosofía de la ciencia debería ser abandonado en favor de una reversión a un marco más

tradicional de verificación y lógica inductiva. El asunto es complejo, a causa de que la idea de la falsificación en los escritos de Popper está estrechamente ligada a su racionalismo crítico (en la filosofía social como en la filosofía de la ciencia). Ofreceré sólo los siguientes comentarios. *i)* Es de fundamental importancia sostener la ruptura con el empirismo, en lo que respecta a la negación de un lenguaje de observación libre de teoría, prescindiendo de las dificultades que esto pueda crear para la fórmula de la falsificación. *ii)* La tesis de que la ciencia es —o debería tender a ser— audaz, innovadora, reteniendo siempre, sin embargo, un escepticismo esencialmente radical ante aquellos de sus descubrimientos que en cualquier tiempo parecen establecidos de modo muy firme, es igualmente básica. Volveré en un pasaje posterior a tratar la influencia de los argumentos de Kuhn sobre esto. *iii)* Así, pues, el «falsificacionismo simple» ha de ser remplazado por un «falsificacionismo más sofisticado», que Lakatos de hecho pretende, de un modo no del todo convincente, descubrir en los propios escritos de Popper.¹⁵ La formulación de Lakatos sobre los «cambios de problemas degenerativos» en vez de «progresivos» es probablemente el tratamiento más adecuado de estas cuestiones elaborado hasta ahora en la literatura contemporánea de la filosofía de la ciencia. El desarrollo de un nuevo programa de investigación en la ciencia es «progresivo» si es más amplio, predice y explica «nuevos hechos» y resuelve inconsistencias o «manchas negras» en el que remplaza. El esquema revisado del falsificacionismo de Lakatos, sin embargo, comparte las amplias limitaciones de la filosofía popperiana de la ciencia con la que está relacionado. No ofrece indicación alguna sobre cómo los criterios mismos de lo que se ha de contar como «cambio de problema progresivo» deben ser fundados epistemológicamente.

Paradigmas

El uso de Kuhn del «paradigma», y algunas de las dificultades hacia las cuales conduce, aunque nominalmente confinado a la historia y la filosofía de la ciencia, tiene evidentemente ciertos elementos en común con nociones desarrolladas en tradiciones filosóficas que en otro sentido son más bien divergentes: los «juegos de lenguaje» (Wittgenstein), las «realidades múltiples» (James, Schutz), las «realidades alternativas» (Castaneda), las «estructuras de lenguaje» (Whorf), las «problemáticas» (Bachelard, Althusser). Cada una es utilizada para mostrar que de alguna manera los significados de términos, expresiones o descripciones tienen que ser captados hermenéuticamente, o sea en rela-

ción con lo que llamaré genéricamente *marcos de significado*. Pero el principio de la relatividad del significado amenaza con deslizarse con facilidad hacia un relativismo o *convencionalismo radical*, a la manera, por ejemplo, de Winch en su intento de basarse en Wittgenstein con referencia a la comprensión de las culturas ajenas. Kuhn se ha apartado en forma consistente de los elementos relativistas implícitos en su versión del desarrollo de la ciencia, pero sin expresar con éxito cómo lograr que el proceso de transformación del paradigma sea compatible con un modelo de «progreso» científico. Porque si los paradigmas son sistemas cerrados de premisas epistemológicas, que se suceden entre sí por procesos de cambio revolucionario, ¿cómo puede ser alguien capaz de decidirse racionalmente a favor de un paradigma contra otro? Esto es evidentemente una duplicación de las dificultades que surgen de la coexistencia de juegos de lenguaje discretos en la filosofía postwittgensteiniana.

Me concentraré aquí en los problemas planteados por *The Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn: pero la mayor parte de lo que quiero decir sobre ello vale en un nivel más amplio para cuestiones comparables planteadas por los escritos de autores tales como los mencionados antes. Primero, Kuhn exagera en esa obra la unidad interna de los paradigmas.¹⁶ La noción de «paradigma» (aunque resulta notoriamente escurridiza) se refiere a supuestos no examinados, que se dan por sentados y son compartidos por comunidades de científicos, que confinan su atención a la solución de enigmas en pequeña escala dentro de los límites de esos supuestos. Pero si bien muchos científicos, en particular los de tendencia empírica, pueden ser agrupados como «científicos normales», en cualquier período dado del desarrollo científico los marcos dentro de los cuales trabajan son con frecuencia, y quizá de este modo habitual, el tema de una profunda división entre escuelas teóricas rivales, aunque esta división no se exprese crónicamente como controversia articulada. Los temas de discusión entre las escuelas rivales están habitualmente enraizadas en diferencias ontológicas y epistemológicas de antigua data, que aparecen y reaparecen a la vez en la historia de la filosofía y en la de las ciencias naturales.¹⁷ Esto se vincula con la diferenciación de los paradigmas, como marcos de la teoría científica, respecto de otros tipos de «formas de vida»: un escepticismo potencial hacia las pretensiones de la ciencia está incorporado en un sentido fundamental al orden legítimo de la organización social de la ciencia —aun cuando no se actúe constantemente de acuerdo con él—, pero no es un rasgo de las cosmologías religiosas. Por otro lado, es importante destacar que un error similar en el énfasis, una exageración de la unidad interna de las formas de vida, caracteriza al análisis de Winch. Las similitudes doctrinarias que hacen posible hablar del «cristianis-

mo» como una cosmología religiosa única también han sido sujetas a profundas diferencias y luchas de interpretación.

Segundo, el desarrollo de la ciencia está constantemente entrelazado con las influencias sociales y los intereses que nominalmente están fuera de la ciencia misma y es afectado por ellos. En *The Structure of Scientific Revolutions*, Kuhn tiende a sostener que las influencias «externas» entran en juego sólo durante las fases de cambio «revolucionario». Pero la autonomía institucional de la ciencia como razón crítica evidentemente nunca es más que parcial: los dogmatismos, al igual que las pasmosas innovaciones en la teoría científica, están condicionados de la misma manera por normas e intereses distintos de los internos a la autolegitimación de la ciencia. Decir esto no es, por supuesto, sugerir que la validez de las teorías científicas puede ser reducida a los intereses que podrían desempeñar un papel en cuanto a generarlos, —que es el error clásico de la antigua «sociología del conocimiento»—. Pero es definitivamente necesario destacar este punto, con menos urgencia tal vez en relación con la versión de Kuhn del desarrollo de las ciencias naturales que en relación con las filosofías que generaron una obra tal como la de Winch, y que están profundamente adheridas a las tradiciones idealistas. La significación de la hermenéutica puede ser adecuadamente captada sólo si se la desgaja de las tradiciones del idealismo filosófico que la originaron.

Tercero, la exageración de la unidad interna de los paradigmas significa que Kuhn tiende a tratarlos como sistemas «cerrados». ¹⁸ Esto conduce a una dificultad característica al tratar la variación de significado entre los paradigmas, que reproduce una vez más lo manifestado en un nivel más general en los trabajos de otros autores diversos a quienes me he referido previamente. ¿Hasta qué punto es posible pasar de un marco de significado a otro, si estos son universos separados y encerrados en sí mismos? El problema, tal como está, es insuperable. Pero esto es porque está erróneamente planteado en primer lugar. Los marcos de significado aparecen como si fueran discretos, de esta manera: () () (). En vez de esto debemos establecer, como *punto de partida*, que *todos los paradigmas* (léase juegos de lenguaje, etc.) *son mediados por otros*. Ello se verifica tanto en el nivel del desarrollo sucesivo de los paradigmas dentro de la ciencia, como en el aprendizaje del actor para «encontrar el camino» dentro de un paradigma. Si bien la física einsteiniana rompió decididamente con la física newtoniana, no dejó de tener continuidades directas con esta al mismo tiempo; si el protestantismo difiere en forma básica del catolicismo, el contenido del primero no puede ser comprendido del todo fuera de su relación con este último como crítica. El proceso de aprender un paradigma o juego de lenguaje como la expresión de una forma de vida es también un

proceso de aprender lo que no es un paradigma: es decir, aprender a mediarlo con otras alternativas que se rechazan, en contraste con las cuales se clarifica lo que pretende el paradigma en cuestión. Este proceso se embrolla en sí mismo durante las luchas acerca de la interpretación que resultan de la fragmentación interna de los marcos de significado, y de la fragilidad de los límites que separan lo que es «interno» del marco respecto de lo que es «externo», o sea de lo que corresponde a cuadros de significado discretos o rivales.

Relativismo y análisis hermenéutico

Si este análisis se acepta, no existe una dificultad lógica insuperable para el *relativismo en el nivel del significado*, o sea para esa forma del relativismo que tiende a derivar de un énfasis redoblado en el carácter «cerrado» de los marcos de significado, en el que la traslación del significado de un marco a otro aparece como si fuera lógicamente imposible. ¹⁹ El relativismo en el nivel del significado puede ser separado parcialmente del *relativismo del juicio*: con esto quiero expresar la idea de que diferentes marcos de significado expresan distintas «realidades», cada una de las cuales forma un universo específico de experiencia que es lógicamente equivalente a cualquier otro, y que por consiguiente no puede evaluarse en relación recíproca con los demás, sino que debe aceptarse como «dado». Cada una de estas formas de relativismo genera paradojas: cada una convierte el círculo en el cual todo conocimiento se mueve —involucrando siempre presuposiciones, pero siendo capaz de iluminar tales presuposiciones mediante el conocimiento construido sobre ellas— en un círculo vicioso antes que en uno fructífero. Acepto como axiomático que ni el relativismo en el nivel del significado ni el relativismo del juicio son capaces de hacer frente a la objeción sobre sus propias premisas. Es decir que no hay manera de expresarlos si no es con una autonegación a la manera que lo son todas las pretensiones universales de la forma de «todo conocimiento es relativo». Por familiar y trivial que esto sea, me parece una objeción mucho más concluyente al relativismo que aquella que señala que nos niega la posibilidad de hacer lo que sabemos que podemos hacer: traducir de un lenguaje a otro, analizar críticamente los patrones de otras culturas, hablar de «conciencia falsa», ²⁰ etc. La posibilidad de hacer estas cosas deriva precisamente del rechazo del carácter autonegador de la posición relativista que arranca con una pretensión universal, y sólo concluye con el descubrimiento de que todo se mueve en un círculo.

Por lo tanto, con el fin de trascender el relativismo del juicio,

es necesario sostener una distinción entre *sentido y referencia* con respecto a los marcos de significado. La mediación de estos últimos es un problema hermenéutico, ya sea que esto concierna a la relación entre los paradigmas, dentro de la ciencia, a la comprensión de periodos históricos distantes o de culturas ajenas. El análisis hermenéutico exige un respeto por la *autenticidad* de los marcos mediados de significado: esta es la vía necesaria para entender otras formas de vida, es decir, generar descripciones de estas que estén potencialmente disponibles para quienes no han participado directamente de ellas. Pero la autenticidad en el nivel del significado debe distinguirse de la validez de las proposiciones acerca del mundo que se expresan como creencias dentro de un marco de significado particular. Esta es la distinción entre conocimiento mutuo y sentido común que hice antes (pág. 116 y sigs.). La comprensión de la brujería azteca por un occidental es un problema hermenéutico que involucra la mediación de marcos de significado; tal comprensión es una condición, antes que una causa lógicamente excluyente, para la posibilidad, por ejemplo, de comparar la validez de una teoría microbiana de la enfermedad con una teoría de que la enfermedad puede ser inducida mediante rituales de brujería.

No quiero sugerir que estos comentarios ayudan a resolver cómo la «verdad» ha de ser entendida, o que implican un compromiso con una teoría de la correspondencia. Popper defiende una versión de esta última, a la manera de la concepción de Tarski de la verdad. Pero hay dificultades serias, quizás insuperables, con esta idea, muy vinculadas con el significado de las divergencias entre los marcos de significado. La teoría de Tarski muestra supestando cómo es posible hacer una afirmación en un meta-lenguaje acerca de la correspondencia entre un lenguaje objeto y el estado fáctico de una cuestión, por medio de la forma «'s' es verdadero si, y sólo si, s». Pero la aplicación de tal noción, incluso si no es presentada como un *criterio* de la verdad, parece presuponer la existencia de un lenguaje de observación neutral en el que las pretensiones expresadas dentro de dos marcos de significado difícil (paradigmas o teorías) pueden ser formuladas en el enunciado «s». ²¹

En el caso de que fuera necesario volver a destacar este punto, habría que repetir que la evaluación de teorías rivales sobre la enfermedad dentro de los términos de la ciencia occidental no se justifica ni puede justificarse por sí misma: el compromiso con la ciencia no puede justificarse racionalmente en sí en función de los criterios que definen la racionalidad del método científico como tal. Tampoco pueden hacerlo los argumentos que apelan al «poder cognoscitivo» superior de la ciencia, excepto como documentación del éxito *histórico* de la ciencia y la tecnología occidentales en la destrucción material de otras culturas.

Este análisis de la filosofía de la ciencia no hace más que suministrar una aproximación inicial a la lógica y la epistemología de las ciencias sociales. Podemos aceptar que, lo mismo que en las ciencias naturales, en la sociología no hay observaciones o «datos» libres de teoría; que un esquema de «falsificacionismo sofisticado» ofrece una aproximación inicial (pero no enteramente adecuada) a los problemas de la verificación; y que la captación de cualquier perspectiva teórica mayor, o la mediación de tales perspectivas, prescindiendo de que uno reserve el término «paradigma» para las ciencias naturales o proceda de otro modo, son tareas hermenéuticas. Más allá de esto tenemos que enfrentar una serie de cuestiones que surgen de las profundas diferencias que separan las ciencias sociales de las naturales. La sociología, a diferencia de las ciencias naturales, está en una relación de sujeto-sujeto con su «campo de estudio»; no en una relación de sujeto-objeto; se ocupa de un mundo preinterpretado, en el que los significados desarrollados por sujetos activos entran prácticamente en la constitución o producción real de ese mundo; por consiguiente, la construcción de la teoría social implica una doble hermenéutica que no tiene paralelo en ninguna parte; y finalmente, el estado lógico de las generalizaciones es distinto en una manera muy significativa del de las leyes científicas naturales.

Antes de pasar a estos problemas, sin embargo, vale la pena vincular brevemente la hermenéutica con el análisis de la racionalidad en la filosofía angloamericana.²² Las creencias mantenidas por miembros de culturas ajenas —por ejemplo, que un hombre también puede ser simultáneamente un cuervo— han constituido tradicionalmente una fuente de preocupaciones para los antropólogos. Lévy-Bruhl, por lo menos en el período inicial de su carrera, sostenía que el «pensamiento primitivo» es «prelógico», porque no reconoce el principio de contradicción: ¿acaso no es simplemente una autocontradicción sostener que un hombre es un hombre y sin embargo es simultáneamente un cuervo? No obstante, tal creencia no es diferente en modo notable de creencias que tenemos mucho más cerca: por ejemplo, que el pan partido en la comunión es el cuerpo de Cristo y el vino su sangre; o que un sistema finito de matemáticas puede abarcar un concepto de infinito; o que el incremento de velocidad prolonga el paso del tiempo... La cuestión es que la mediación de marcos de significado no puede ser tratada en función de las premisas de la lógica formal impuestas como un conjunto de relaciones «necesarias» que todo pensamiento, para ser racional, debe observar. La lógica formal no trata de la metáfora, la ironía, el sarcasmo, la contradicción deliberada y otras sutilezas del lenguaje como actividad práctica. Consideremos una afirmación como esta: «Está lloviendo, pero no lo creo». ²³ ¿Es esto necesariamente autocontradictorio? La respuesta es que no; por lo menos en

ciertos contextos no hay nada particularmente insólito en que una persona diga algo muy semejante. Un granjero que está esperando que llueva después de una prolongada sequía podría decir: «Está lloviendo. No lo creo». O un hombre que observa la lluvia podría decir a otro: «Por supuesto esto no es realmente una lluvia». Ahora bien: se podría responder que cuando el granjero dice que no lo cree, esta es una manera irónica de decir que en verdad lo cree; y que hay un entendimiento implícito en la segunda circunstancia («Esto es sólo un breve aguacero comparado con los monzones que he experimentado en el trópico»). Pero esta es precisamente la cuestión; y lo que vale en miniatura en tales ejemplos vale de modo macroscópico en, por ejemplo, el proceso de llegar a entender las creencias de una cultura ajena.²⁴

Los criterios para establecer metalenguajes teóricos —precisión, abstracción, etc.— son distintos de los del lenguaje de la vida cotidiana y de los de otras formas de lenguaje no científico. Pero tiene algo de plausible el sostener que la metáfora juega un papel importante en la creación de paradigmas innovadores. Familiarizarse con un nuevo paradigma es captar un nuevo marco de significado, en el que las premisas familiares están alteradas: los elementos del nuevo esquema novedoso son aprendidos mediante una alusión metafórica al antiguo. La metáfora a la vez produce y expresa lo que Schon llama «un desplazamiento de los conceptos»: la conexión de marcos dispares en una forma que es inicialmente «inusual». De este modo, la metáfora constituye quizá el núcleo de las innovaciones del lenguaje, desde que hay una poesía esencial en la sucesión de teorías científicas que refleja los usos metafísicos del lenguaje natural y depende de ellos.²⁵

Cierta aclaración de estos puntos aún puede ser necesaria. La consecuencia no es que la hermenéutica prescinda de las nociones de identidad y contradicción, sino que los modos por los cuales estos se expresan dentro de marcos divergentes de significado han de ser captados contextualmente, como elementos de la práctica de formas particulares de vida. Consideremos la conversación de un esquizofrénico. Desechar esa habla como un parloteo disparatado, como no auténtico en el sentido en que antes usé el término, podría ser la actitud característica de un psiquiatra conductista. Pero si Laing tiene razón, el pensamiento y la acción del esquizofrénico pueden entenderse como un marco auténtico de significado, estableciendo así la posibilidad del diálogo entre el esquizofrénico y el terapeuta.

Lo que vale para las coherencias dentro de los marcos de significado, sin embargo, vale también para las *incoherencias y los significados discutidos o refutados*: es decir que estos también deben ser captados hermenéuticamente.

El problema de la adecuación

Las ciencias sociales no son los únicos campos de investigación cuyo objeto es «comprender» la conducta humana: comparten tal objetivo con la literatura y las artes. Por supuesto, las formas literarias y artísticas no pocas veces están inspiradas por la naturaleza y por eventos naturales en los que la actividad humana no tiene papel alguno. Pero en la mayoría de los casos, ahí donde entra la naturaleza, es la naturaleza humanizada: el intercambio entre la actividad humana y el ambiente natural. Porque las artes, en toda cultura, están interesadas sobre todo en el hombre mismo: su lugar en el universo, su relación con los dioses y los espíritus, las características de la condición humana. Sus retratos de la vida humana están ligados a la capacidad reflexiva de los seres humanos para reconstruir imaginativamente experiencias que no son las propias, y desarrollar una actitud emocional hacia ellas, a fin de avanzar de este modo en la comprensión de sí mismos. Esto nos muestra cuán íntimas son las conexiones que existen entre las artes y las ciencias sociales, que son básicamente de un doble carácter. Primero, ambas recurren al acervo del conocimiento mutuo con el fin de desarrollar un diálogo por el cual la comprensión de sí mismo del lector pueda ser ahondada por nuevas comprensiones de los otros. Segundo, tanto las artes como las ciencias sociales están profundamente ligadas por necesidad en una mediación creativa de formas de vida. Las artes no están limitadas por las exigencias de proveer una descripción «verídica» de algo en la realidad, y dado que esto les otorga poderes creativos negados a las ciencias sociales por su misma condición, existe en esto una tensión definida entre ambas. Son pocas las probabilidades de que los análisis científico-sociales produzcan el choque dramático que es posible alcanzar mediante la literatura de ficción o el simbolismo poético. Pero la significación de ello no debe exagerarse. Así, por ejemplo, los análisis de Goffman de la «actuación escenificada» recurren al conocimiento mutuo, y apelan a él; y al comparar todas las clases de actuaciones, de las más elevadas a las más humildes, con tales actuaciones, el autor está en condiciones de lograr el tipo de efecto deflacionario que resulta de dar vuelta de arriba abajo un orden de cosas existente, y que es un tema tan destacado en la comedia y la farsa.

El generar descripciones de la conducta social como un tema para el análisis sociológico depende de la inmersión del observador en una forma de vida, mediante la cual la mediación de los juegos de lenguaje puede realizarse. Pero, ¿cómo hemos de tomar aquí la «inmersión»? Evidentemente no puede interpretarse como equivalente de ser un «miembro cabal». Un antropólogo que visita una cultura ajena, cuando alcanza a profundizar su

conocimiento de esa cultura, no sacrifica su identidad en lo que respecta al origen del cual proviene: su tarea específica, en verdad, es la de mediar la descripción de lo uno en términos de lo otro. «Llegar a conocer» una forma de vida es ser capaz de orientarse en ella; ello significa poseer el conocimiento mutuo necesario para sostener encuentros con otros, prescindiendo de que esta capacidad sea realmente empleada. Surgen dos cuestiones más. Primero, es evidente que la capacidad para sostener encuentros sólo puede ser juzgada como «adecuada» en relación con las respuestas, o las respuestas proyectadas, de los miembros legos, en cuanto estos están preparados para aceptar lo que el observador hace o dice como «auténtico» o «típico». ¿Cómo hemos de especificar más precisamente lo que esto implica? Segundo: ¿cuál es la conexión entre la tarea hermenéutica de la mediación de las descripciones de las formas de vida y los conceptos técnicos desarrollados en las ciencias sociales? Se trata de aspectos gemelos de lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «problema de la adecuación».

Winch, lo mismo que Schutz,²⁶ reconoce que las ciencias sociales pueden emplear legítimamente conceptos que por lo común no son familiares para aquellos a cuya conducta se refieren. Winch cita la noción de «preferencia de liquidez» en economía, diciendo, sin embargo, que está lógicamente vinculada a conceptos que los hombres de negocios usan en sus actividades, «porque su uso por el economista presupone una comprensión de lo que es conducir un negocio», lo cual a su vez implica una comprensión de conceptos comerciales tales como dinero, costo, riesgo, etc.²⁷ Pero Winch dice poco más que esto, y en su versión no resulta claro qué es este «vínculo lógico», ni tampoco, como dije al analizar sus escritos, cuál es el objeto de emplear un vocabulario técnico en sociología o incluso en las otras ciencias sociales, dado que su relevancia explicativa está supuestamente limitada a explicar la inteligibilidad de la acción. En un pasaje que sigue inmediatamente al mencionado antes, Winch argumenta que es sólo la relación entre la «preferencia de liquidez» del economista y los conceptos del actor de «dinero, costo, riesgo, etc.» lo que hace que la actividad considerada sea «económica», antes que, por ejemplo, «religiosa». Pero que la cuestión no es tan simple se puede ver con facilidad tomando sólo este ejemplo. Una ceremonia en la que un hombre adorna su lugar de culto con oro para propiciar a su dios es considerada tanto por él mismo como por un observador como una actividad religiosa; pero con seguridad el observador también puede caracterizar sensiblemente lo que el actor hace como una «inversión de fondos».²⁸ Es posible ir más allá: puede haber caracterizaciones de la conducta de un actor que no sólo no le resulten familiares, sino que incluso se niegue activamente a reconocerlas como válidas

si se las presentan. Esta última circunstancia no es por cierto una base suficiente en sí y por sí para rechazarlas, aunque muy a menudo probablemente sea *relevante* para juzgar de su exactitud tomar en cuenta hasta qué punto las entiende, o se le puede ayudar a que las entienda, y hasta dónde las acepta como caracterización de su propia conducta.

Para esclarecer estos problemas debemos volver algo sobre nuestros pasos. La interacción es el producto de las destrezas constituyentes de los agentes humanos. Ahora bien: el «lenguaje ordinario» desempeña un papel fundamental en la constitución de la interacción, tanto como medio para *describir* (caracterizar) actos, como por ser medio de *comunicación* entre actores, los cuales por lo general están estrechamente interrelacionados entre sí en las actividades prácticas de la vida diaria; por lo tanto, el uso del lenguaje es *en sí* una actividad práctica. La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es incidental respecto de la vida social como *Praxis* en desarrollo, sino que integra absolutamente su producción y es inseparable de esta, puesto que la caracterización de lo que los otros hacen, y más restringidamente sus intenciones y razones para lo que hacen, es lo que posibilita la intersubjetividad mediante la cual se realiza la transferencia del intento comunicativo. Es en función de esto como debe considerarse la *verstehen*: no como un método especial de entrada en el mundo social que es peculiar de las ciencias sociales, sino como la condición ontológica de la sociedad humana tal como es producida y reproducida por sus miembros. En consecuencia, la centralidad del lenguaje natural, tanto para la constitución de la acción con un carácter «significativo», como para el proceso de la comunicación en la interacción, es tal que recurrir a él resulta indispensable para generar cualquier clase de «materiales de investigación» en sociología: el observador sociológico no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural (*puede* ser cierto, por razones algo diferentes, que tampoco sea posible para un observador del campo de las ciencias naturales: cf. Polanyi sobre el papel del «conocimiento tácito» en la estructuración de las observaciones, y el análisis del teorema de Gödel en la estructuración de las teorías. Pero esto se erige en tema de controversias en una forma que no es posible en las ciencias sociales que tratan de un mundo que ya está «interpretado» por sus sujetos constituyentes, que lo constituyen *como* un mundo para el estudio asignándole un carácter «significativo»). Pero debemos separar las consecuencias de esto a) para el *método* sociológico, y b) para la construcción de metalenguajes del análisis social o la teoría.

a. El desarrollo de todos los tipos de investigación social e histórica requiere la comunicación, en cierto sentido, con las perso-

nas o colectividades que son la «materia» de esa investigación. En ciertos casos —la observación del participante, el uso de cuestionarios, entrevistas y todo lo demás—, esto ocurre como una interacción real entre el observador y el sujeto. Pero sea esta directa o no, como sucede en el trabajo histórico, el estudio de la conducta social depende de tal modo del dominio del conocimiento mutuo, que plantea problemas hermenéuticos al observador según el grado en que su objeto de estudio resulte enredado en formas de vida que no le son familiares. Ahora bien: es crucial para el análisis hermenéutico, como he señalado antes, reconocer que el razonamiento práctico y los esquemas interpretativos empleados en la vida diaria dentro de la cultura occidental, o de un modo más general en otras culturas no impregnadas del racionalismo de la ciencia occidental, no están obligados a conformarse a la «ley del tercero excluido», a las oposiciones de sentido tal como se formulan de modo abstracto en un léxico, o a los ideales de abstracción y precisión. Esto no implica que tales esquemas no tengan necesariamente una estructura lógica incluyendo los principios de identidad y contradicción. Deben tenerlo si han de ser «comprensibles» en el nivel del significado en general; pero de allí no se sigue que estos principios tengan que ser «buscados» desde dentro del marco del significado mismo, y no es necesario que aparezcan de un modo inmediato en función de las demarcaciones de identidad y contradicción que contienen el lenguaje natural del analista o algún metalenguaje sociológico. Tampoco implica que no sean violados con frecuencia (*necesariamente* no de un modo universal), produciendo contradicciones lógicas en sus propios términos.

b. Pero la mediación del análisis hermenéutico no está ligada a la *sustancia*, o «contenido proposicional», de un marco de significado, ni a su *forma lógica* particular. El primer punto es reconocido por todo antropólogo que afirma según sus observaciones de un ritual que «los x creen que su danza traerá la lluvia», pero se siente perfectamente feliz diciendo de otra de sus actividades que «los x atienden sus cultivos plantando semillas cada otoño». Schutz presumiblemente quería llegar a este segundo punto al distinguir entre «construcciones racionales de modelos de acción humana» de un lado y «construcciones de modelos de acciones humanas racionales» del otro.²⁹ Uno puede discutir la ambigüedad sin ambigüedad. Los conceptos sociológicos que se refieren a la conducta significativa, o sea aquella en la que los conceptos son utilizados por los actores mismos como un medio por el cual la acción se cumple, tienen que «recoger» las diferenciaciones del significado que son relevantes para ese cumplimiento, pero de *ninguna manera* están constreñidos a englobar las mismas diferenciaciones en su propia formulación. Esta es la significación de la doble hermenéutica en la construcción de los

metalenguajes teóricos en sociología. De tal manera, la noción de «preferencia de liquidez» presume que los actores son capaces de hacer diferenciaciones de «precio», «costo», «venta», etc., mediante los cuales la «actividad comercial» se origina y sostiene (no, por supuesto, como nociones que los actores del caso pueden explicar necesariamente de un modo fácil, o dar versiones verbales de ellas), pero al mismo tiempo introduce clases de diferenciaciones desconocidas para esos actores. Esto vale no sólo para los neologismos incorporados por los observadores sociológicos, sino también para nociones del lenguaje corriente utilizadas con sentido técnico (por ejemplo, «razón», «causa»), en las que se debe pretender que la reformulación a la vez presume y todavía «mejore» —en función de criterios de precisión, etc.— su uso en la vida cotidiana.

Ahora bien: cada actor social competente es asimismo un teórico social, que como cuestión de rutina hace interpretaciones de su propia conducta, y de las intenciones, razones y motivos de los otros, como partes integrales de la producción de la vida social. Por lo tanto hay necesariamente una relación recíproca entre los conceptos empleados por los miembros de la sociedad y los utilizados por los observadores sociológicos, o que son acuñados por ellos como neologismos. Esto es de importancia decisiva en la ciencia social, aunque el aparato positivista de la mayoría de las escuelas de la sociología «ortodoxa» lo ha oscurecido. Ahí está la médula del pensamiento social del siglo XIX tal como se halla representado por la línea de desarrollo que pasa por Comte, hasta Durkheim, y la de ciertas versiones de Marx hasta el determinismo del marxismo-leninismo. Porque la extensión de las ciencias naturales hasta el estudio del hombre fue emprendida con la promesa de liberar a los seres humanos de su servidumbre a fuerzas percibidas sólo vagamente, o en forma mistificada. Pero el conocimiento descubre que los hombres están en la servidumbre de causas societarias «externas», las cuales originan mecánicamente eventos que ellos suponen que están bajo su control; el sujeto que inicia la investigación se redescubre a sí mismo como un objeto.³⁰ En tal perspectiva, la relación recíproca entre el análisis social y la conducta cotidiana se representa sólo en formas marginales, por ejemplo, en la «profecía de autocumplimiento» o de «autonegación»: la conciencia de una predicción acerca de su conducta de parte de los actores puede servir para cumplir la predicción o asegurar su fracaso.

No entraré aquí en el difícil y controvertido tema de la forma lógica de las leyes causales en las ciencias naturales. Pero cualquiera que sea el modo en que pueda ser concebida, parece claro que las generalizaciones causales en las ciencias naturales presuponen un conjunto de relaciones invariantes, expresadas en términos de probabilidades o como conexiones universales. Todas

esas generalizaciones implican condiciones, y en consecuencia incluso las leyes universales pueden ser modificadas en cierto sentido por las intervenciones humanas en la naturaleza: la temperatura a la que el agua hierve en un recipiente puede ser alterada cambiando la presión del aire, aunque esto en modo alguno afecta a la ley misma. Dentro del análisis estructural en las ciencias sociales, por el otro lado, las relaciones causales que las generalizaciones teóricas expresan no se refieren a conexiones mecánicas establecidas en la naturaleza, sino a los resultados de los procedimientos humanos; esto vale para las generalizaciones en la economía que se refieren a la distribución de los bienes materiales, en igual grado que a las formuladas en las otras ciencias sociales. Son en igual medida las consecuencias reproducidas no intencionales de actos intencionales, y son *malleables a la luz del desarrollo del conocimiento humano*. No resulta de ahí que la conexión entre las entradas del conocimiento y la modificación de esas condiciones en las que los seres humanos aparecen como objetos ante sí mismos sea de características simples, expandiendo necesariamente la autonomía humana.

Primero, esas condiciones pueden ser alteradas por un «autoconocimiento» falso exactamente lo mismo que por uno válido. Segundo, la expansión del conocimiento respecto de las circunstancias de la acción humana ocurre no con referencia al «hombre» (cf. el análisis de Apel), sino dentro de una sociedad diferenciada, en la que sólo algunos pueden tener acceso a él.³¹ Tercero, la «autocomprensión» racional no es lo mismo que la «autonomía». Un esclavo que comprende cabalmente las circunstancias de su propia subordinación, puede, sin embargo, seguir siendo un esclavo. Por cada una de estas razones —hay otras— es engañoso tomar el psicoanálisis como modelo para interpretar la relación entre «conocimiento» y «libertad». Pero es fundamental reconocer que las condiciones causales «objetivas» que influyen sobre la acción humana pueden ser reconocidas en principio por los hombres, y ser incorporadas así a esa acción de modo tal que la transforme.

Esto se refiere a rasgos de la conducta humana que guardan similitud sólo superficial con la indeterminación en la física. Nagel ha sostenido lo contrario, respecto de las «predicciones de autocumplimiento» y de «autonegación», que, según dice, no presentan «una dificultad [sic] que es exclusiva de las ciencias sociales», dado que puede ocurrir en las ciencias naturales que observaciones sobre una serie de eventos influyan sobre el curso de esos eventos.³² Pero esto aparece lógicamente distinto del caso de las ciencias sociales, donde el nudo de la cuestión es que la «indeterminación» —un término pobre en este respecto— es producto de la incorporación del conocimiento como un medio para asegurar los resultados en la conducta intencional. De tal

manera, las observaciones o predicciones que se influyen sobre sí mismas representan un aspecto de un principio de alcance mucho mayor en sociología.

Notas

- 1 Véase un interesante análisis de las ciencias naturales y sociales en la poco conocida obra de Kapp, 1961.
- 2 Durkheim, 1952, pág. 44. MacIntyre señala que esta definición vuelve irrelevantes las razones del actor para la explicación del suicidio. Para Durkheim no existe diferencia entre «hacer X con la intención de que resulte Y» y «hacer X sabiendo que resultará Y». Esto último no distingue aquellos casos en que el «conocimiento» es aplicado como un medio para obtener un fin (MacIntyre, 1967); véanse mis formulaciones acerca de la «acción intencional», *supra*, pág. 75 y sigs.
- 3 Feigl, 1970, vol. 4.
- 4 Cf. Popper, «Two faces of common sense», en Popper, 1972b, págs. 60-63; Quine, 1964; y el capítulo «Grades of theoreticity» en Foster y Swanson, 1970.
- 5 Uno de los pocos análisis disponibles en inglés es el de Lecourt, 1975. De las obras de Bachelard, las que tienen más relación con el tema son, quizá, *La nouvel esprit scientifique*, 1946, y *Le rationalisme appliqué*, 1949. «La observación científica», dice Bachelard, «es siempre una observación polémica» (1946, pág. 12). Cf. también Canguilhem, 1968.
- 6 Kuhn, 1970a, 1970b, 1971, 1974; Lakatos, 1968, 1970, 1971, 1974; Feyerabend, 1965, 1970a, 1970b, 1975; cf. también Hanson, 1958.
- 7 Adorno, 1969.
- 8 Cf., p. ej., Friedrichs, 1970; Merton, 1970.
- 9 1970a, pág. viii.
- 10 Popper, 1972a, págs. 34-36.
- 11 Véanse algunos de los análisis incluidos en Schilpp, 1974.
- 12 Véanse, p. ej., algunas de las contribuciones de Horton y Finnegan, 1973.
- 13 Bartley, 1964.
- 14 Ejemplo mencionado por Feyerabend (1974, págs. 499-500). Se debería recordar la tesis de Duhem (1969) de que la ciencia nunca verifica hipótesis aisladas, sólo grupos de hipótesis.
- 15 Lakatos, 1974, pág. 180 y sigs.
- 16 En comentarios subsiguientes, Kuhn ha aclarado o enmendado su posición anterior con respecto a esto, lo mismo que en varios otros importantes aspectos; cf., p. ej., 1970b. Un análisis general del debate de Kuhn con sus críticos aparece en Shapere, 1971.
- 17 Cf., Holton, 1973; Toulmin, 1972, vol. 1. También se señala esto en Phillips, 1975, págs. 55-56.
- 18 En este punto, sin embargo, lo mismo que respecto de la coherencia interna de los paradigmas, la posición posterior de Kuhn parece más fundada y satisfactoria (cf., *supra*, nota 16).
- 19 El debate sobre la «hipótesis de Sapir-Whorf» ha abordado parcialmente los problemas del relativismo. Cf. Hook, 1969. Uno de los trabajos de esta colección (Ruddick, s.f.) vincula a Whorf con Winch. Cf. también Schaff, 1973.
- 20 Cf., p. ej., Lukes, 1973, y Gellner, 1974.
- 21 Cf., empero, Davidson, 1973. Mis observaciones sobre este punto, por supuesto, dejan de lado una serie de problemas fundamentales referentes a la formulación de un tratamiento adecuado de las nociones de verdad y referen-

- cia. Estas se abordan en forma más directa en mi análisis del positivismo en Giddens, 1977.
- 22 Wilson, 1970; Barnes, 1974; cf. también Easta, 1973; y para un análisis en parte convergente, aunque más orientado hacia la sociología norteamericana ortodoxa, Phillips, 1973.
- 23 Partee, 1972.
- 24 En verdad, esto fue bien expuesto por Winch (1970) en una referencia a sus primeros escritos: «Nunca negué, desde luego, que las prácticas de brujería de los azande comprenden apelaciones a lo que nosotros podemos entender como patrones de racionalidad. Tales apelaciones también involucran una conducta que podemos identificar como "el reconocimiento de una contradicción". Lo que yo destacaba, sin embargo, era que debíamos ser cautelosos en cuanto a nuestra manera de discernir la contradicción, que podría no ser lo que parece cuando se la aborda con preconcepciones "científicas"». Esto ciertamente esclarece las concepciones de Winch en relación con aquellos críticos suyos que se han mostrado desconcertados por el relativismo que en apariencia contienen sus obras anteriores.
- 25 Schon, 1963; cf. también Carloye, 1972; Burke, 1965, pág. 95 y sigs.; Hesse, 1966; Achinstein, 1964 y 1968.
- 26 Schutz, 1967, vol. 1, pág. 44.
- 27 Winch, 1970, pág. 89.
- 28 Pitkin, 1972, pág. 256.
- 29 Schutz, 1967, vol. 1, pág. 44.
- 30 Cf. Winter 1966, pág. 9 y sigs. Una obra de William Dray, (1957) ha provocado una serie de intercambios respecto de lo que él llama el «modelo de la ley envolvente» en la explicación histórica. Cf. Hook, 1963.
- 31 Así, Gadamer (1971) apunta, al criticar a Habermas, que una relación terapéutica entre el analista y el analizado ya presupone justamente lo que falta en la sociedad en su conjunto: la disposición mutua a entrar en un proceso dialógico de autorreflexión (Gadamer, 1971).
- 32 Citado en Lichtman, 1967. Puede hallarse también un análisis pertinente en McKay, 1960.

Conclusiones: Algunas nuevas reglas del método sociológico

Ahora pasaré a recapitular algunos de los temas de este breve estudio, tratando de reunir algunos hilos. Las escuelas de la «sociología interpretativa» que he considerado en el capítulo 1 hicieron algunas contribuciones esenciales al esclarecimiento de la lógica y del método de las ciencias sociales. En forma resumida, son las siguientes: El mundo social, a diferencia del mundo de la naturaleza, ha de ser captado como una realización diestra de sujetos humanos activos; la constitución de este mundo en cuanto «significativo», «explicable» o «inteligible» depende del lenguaje, considerado, empero, no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica; el científico social necesariamente recurre a los mismos tipos de destreza que los de aquellos cuya conducta procura analizar con el fin de describirla; el generar descripciones de la conducta social depende de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a lo que recurren los mismos actores legos al constituir y reconstituir el mundo social.

Estas ideas derivan, sin embargo, de escuelas de pensamiento que están cerca del idealismo filosófico, y manifiestan las insuficiencias tradicionales de esa filosofía cuando son trasladadas al campo del análisis social: una preocupación por el «significado», con exclusión de las implicaciones prácticas de la vida humana en la actividad material (porque si bien es cierto que los seres humanos no producen el mundo de la naturaleza, producen, sin embargo, desde él, y transforman activamente las condiciones de su propia existencia al hacerlo); una tendencia a tratar de explicar toda la conducta humana en función de los ideales motivadores, a expensas de las condiciones causales de la acción; y una incapacidad para examinar las normas sociales en relación con las asimetrías del poder y las divisiones de intereses en la sociedad. Estas deficiencias no pueden rectificarse dentro de las tradiciones de pensamiento en las que se originaron, pero las contribuciones positivas con las que marchan unidas tampoco pueden ser acomodadas prestamente dentro de esquemas teóricos antagónicos, que tradujeron la actividad humana a un determinismo social, y que conservaron fuertes asociaciones con el positivismo en filosofía. He sostenido esencialmente que tres órdenes entrelazados de problemas deben ser resueltos para hallarse en condi-

ciones de trascender las limitaciones de las sociologías interpretativas, en relación con: el esclarecimiento del concepto de acción y las nociones correlacionadas de intención, razón y motivo; la conexión de la teoría de la acción con el análisis de las propiedades de las estructuras institucionales; y las dificultades epistemológicas que afronta todo intento de dilucidar la lógica del método científico-social.

El fracaso de la filosofía anglonorteamericana de la acción en cuanto a desarrollar una preocupación por el análisis institucional se refleja en su excesiva concentración en la conducta intencional. De este modo, muchos autores se han inclinado a asimilar la «acción» con la «acción intentada», y el «acto significativo» con el «resultado intentado»; y no se mostraron muy interesados en el análisis teórico de los orígenes de los propósitos que los actores se esfuerzan por realizar, propósitos que se asumen como dados, o de las consecuencias no intentadas a cuya manifestación contribuyen los cursos de la acción intencional. El hecho de liberar el concepto de la acción como tal, y la identificación del significado de los actos, de toda conexión necesaria con las intenciones, aleja a las tareas hermenéuticas de las ciencias sociales del subjetivismo, y hace posible esclarecer la naturaleza de las condiciones causales de la acción, como también la doble hermenéutica en la cual las ciencias sociales se ven inevitablemente involucradas.

He sostenido que «intención», «razón» y «motivo» son términos potencialmente engañosos, en el sentido de que ya presuponen un «corte» transversal dentro de la continuidad de la acción, y que son convenientemente tratados si se los considera como expresando un control reflexivo permanente de la conducta, que se espera que mantengan los actores competentes como parte rutinaria de su vida cotidiana. El control reflexivo de la conducta sólo se convierte en la declaración de intenciones, o la presentación de razones, cuando los actores realizan indagaciones retrospectivas en su propia conducta, o, más habitualmente, cuando otros indagan sobre su proceder. La racionalización de la acción está estrechamente vinculada con las evaluaciones morales de la «responsabilidad» que los actores hacen en forma recíproca de su conducta, y por consiguiente con las normas morales y las sanciones a que están sujetos quienes las contravienen; de este modo, las esferas de «competencia» se definen en derecho como lo que «se espera que sepa al respecto» y tome en cuenta cada ciudadano al controlar su acción.

El funcionalismo ortodoxo, tal como está representado de la manera más prominente por Durkheim y posteriormente por Parsons, encarna un intento de establecer conexiones teóricas entre la acción intencional y el análisis institucional, siguiendo el teorema de que los valores morales sobre los que reposa la soli-

daridad social también reaparecen como elementos motivadores en la personalidad. Este punto de vista, según he procurado demostrar, sirve sólo para remplazar la noción de acción por la tesis de que las propiedades de los sistemas sociales y de la personalidad tienen que ser examinados en conjunción recíproca: el miembro de la sociedad no figura aquí como un agente experimentado, creador, capaz de controlar reflexivamente su conducta (¡y en principio capaz de hacerlo a la luz de algo que creería que puede aprender según las teorías de Parsons!). Por otro lado, el punto de partida parsonsiano en el llamado «problema hobbesiano del orden» tiene como consecuencia que el esquema teórico de Parsons sea capaz de tratar adecuadamente las asimetrías del poder y las divisiones de intereses en la sociedad que las diversas tradiciones de la «sociología interpretativa» que he analizado. Expuse, pues, un punto de vista alternativo, que por cierto se puede desarrollar con más detalle, pero cuyos lineamientos deben quedar claros. La producción de la sociedad es resultado de las destrezas constituyentes activas de sus miembros, pero utiliza recursos y depende de condiciones de los cuales los miembros no tienen noción, o perciben sólo confusamente. Se pueden distinguir tres aspectos de la producción de la interacción: los de la constitución del significado, de la moralidad y de las relaciones de poder. Los medios por los cuales estos se concretan pueden ser considerados también como modalidades de la reproducción de las estructuras: la idea de la dualidad de la estructura ocupa aquí una posición central, puesto que las estructuras aparecen a la vez como condición y consecuencia de la producción de la interacción. Todas las organizaciones o colectividades «constan de» sistemas de interacción, y pueden ser analizadas como estructuras; pero como sistemas, su existencia depende de los modos de *estructuración* por los cuales son reproducidos. La reproducción de las estructuras de dominación —es preciso destacarlo— expresa asimetrías en las formas del significado y la moralidad que se hacen «pesar» en la interacción, atándolas así a divisiones de intereses que sirven para orientar luchas sobre interpretaciones divergentes de los marcos de significado y las normas morales.

La producción de la interacción con un carácter «significativo», según he planteado, puede ser analizada útilmente en subordinación al «conocimiento mutuo» al que recurren los participantes como esquemas interpretativos para comprender mutuamente lo que dicen o hacen. El conocimiento mutuo no es corregible para el observador sociológico, que debe recurrir a él exactamente como lo hacen los actores legos para generar descripciones de su conducta; sin embargo, en cuanto tal «conocimiento» puede ser representado como «sentido común», como una serie de creencias fácticas, está en principio abierto a ser

confirmado o no a la luz del análisis científico. He sostenido que desarrollos recientes en la filosofía de la ciencia son importantes para dilucidar la situación lógica de las pretensiones de conocimiento formuladas en las ciencias sociales. Pero su relevancia está limitada por características de estas que no tienen un paralelo en las ciencias naturales; y en todo caso, tales desarrollos en sí deben ser sometidos al examen crítico. El uso de Kuhn del término «paradigma» comparte importantes elementos en común con otras versiones de la noción de lo que he llamado «marco de significado», y tal como Kuhn lo aplica para analizar la historia de la ciencia también plantea dificultades similares a estas versiones. Así, por ejemplo, Kuhn exagera la unidad interna de los «paradigmas», como lo hace Winch con las «formas de vida», y en consecuencia no reconoce que el problema de la mediación de diferentes marcos de significado tiene que ser tratado como el *punto de partida* del análisis. Cuando esto se une con una insistencia en la distinción entre sentido y referencia, nos permite captar la significación del reconocimiento hermenéutico sobre la autenticidad de los marcos de significado sin deslizarnos hacia un relativismo que cierra la posibilidad de toda evaluación racional de los mismos. La mediación de los paradigmas o de esquemas teóricos ampliamente divergentes en la ciencia es una cuestión hermenéutica tal como la involucrada en los contactos entre otros tipos de marcos de significado. Pero la sociología, a diferencia de las ciencias naturales, se ocupa de un mundo preinterpretado, donde la creación y reproducción de los marcos de significado es la condición misma de lo que procura analizar, o sea la conducta social humana: es por esto, lo repito, que hay una doble hermenéutica en las ciencias sociales que plantea como dificultad específica lo que Schutz, siguiendo a Weber, llama el «postulado de adecuación». He sugerido que la formulación de Schutz de esta idea, basada en la tesis de que los conceptos técnicos de las ciencias sociales tienen que ser capaces en cierto sentido de quedar reducidos a nociones seculares de la acción diaria, no es válida. De hecho debe ser invertida: antes que, en cierto sentido, los conceptos de la sociología tengan que estar abiertos a ser traducidos en términos de los conceptos legos, es el caso que el observador científico social tiene que ser capaz primero de captar esos conceptos legos, o sea penetrar hermenéuticamente en la forma de vida cuyas características quiere analizar o explicar.

La relación entre los vocabularios técnicos de las ciencias sociales y los conceptos legos, sin embargo, es cambiante: así como los científicos sociales adoptan conceptos corrientes —«significado», «poder», «motivo», etc.— y los usan en sentidos especializados, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y encarnarlos como

elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta. La significación de este hecho sólo es reconocida marginalmente en la sociología ortodoxa, en la forma de profecías «que se cumplen a sí mismas» o «que se niegan a sí mismas», y que son consideradas simplemente como estorbos que inhiben la predicción exacta. Pero aunque las generalizaciones causales de las ciencias sociales pueden asemejarse en algunos aspectos a las leyes de las ciencias naturales, son distintas de estas en un aspecto esencial, puesto que dependen de alineamientos reproducidos de consecuencias no intencionales: en cuanto se las anuncia como generalizaciones y son recogidas como tales por aquellos a cuya conducta se aplican, su forma se altera. Esto nos reúne una vez más con el tema de la reflexividad, central en este estudio, y nos conduce inevitablemente a una serie entera de otras cuestiones, referentes a las tareas de las ciencias sociales como teoría crítica. Seguiré tratando estos temas en otro trabajo. Pero es importante destacar que las ciencias sociales están en una situación de tensión con su «materia», como instrumento potencial para expandir la *autonomía racional de la acción*, pero igualmente como un *instrumento de dominación* potencial.

En conclusión, y en forma resumida, presento aquí algunas nuevas «reglas del método sociológico». Esta última frase tiene sólo una intención irónica. No pretendo que los presupuestos que siguen sean «reglas» en el sentido en que he sugerido que ese término debe usarse más apropiadamente en las ciencias sociales. Más bien son una exposición a grandes rasgos de algunos de los temas del estudio en su conjunto, y están meramente destinados a ejemplificar sus diferencias respecto del famoso manifiesto sociológico que Durkheim emitió hace ochenta años. Esta exposición no constituye en sí y por sí un «programa» para la investigación sociológica, aunque la considero un elemento integral de tal programa. La subclasificación que se ofrece a continuación establece aproximadamente lo que sigue: la sección A se refiere a la «materia de la sociología»: la producción y reproducción de la sociedad; la Sección B, a los límites de la actividad y a los modos en que los procesos de producción y reproducción pueden ser examinados; la Sección C, a los modos en que se «observa» la vida social y se establece la caracterización de su actividad; la Sección D, a la formulación de conceptos dentro de los marcos de significado de la ciencia social como metalenguajes.

A

UNO: *La sociología no se ocupa de un universo «pre-dado» de objetos, sino de uno que está constituido o es producido por los*

procederes activos de los sujetos. Los seres humanos transforman a la naturaleza socialmente, y al «humanizarla» se transforman a sí mismos; pero, por supuesto, no producen el mundo natural, que está constituido como un mundo-objeto independientemente de su existencia. Si al transformar ese mundo crean la historia, y por consiguiente viven *en* la historia, lo hacen porque la producción y reproducción de la sociedad no está «biológicamente programada», como ocurre con los animales inferiores. (Las teorías que los hombres desarrollan pueden afectar a través de sus aplicaciones tecnológicas, a la naturaleza, pero no pueden llegar a constituir características *del* mundo natural, como lo hacen en el caso del mundo social.)

DOS: Por consiguiente, *la producción y reproducción de la sociedad ha de ser considerada como una realización diestra de parte de sus miembros*, no como una mera serie mecánica de procesos. Sin embargo, destacar esto no significa, decididamente, que los actores tengan plena conciencia de lo que estas destrezas son, o de cómo se las arreglan para ejercerlas; o que las formas de la vida social deban entenderse adecuadamente como los resultados intencionales de la acción.

B

UNO: *El dominio de la actividad humana es limitado. Los hombres producen la sociedad, pero lo hacen como actores históricamente situados, no en condiciones de su propia elección.* Hay un margen inestable, empero, entre la conducta que puede ser analizada como acción intencional y la conducta que ha de ser analizada nomológicamente como un conjunto de «sucesos». En lo que respecta a la sociología, la tarea crucial del análisis nomológico ha de hallarse en la explicación de las propiedades de las estructuras.

DOS: *Las estructuras no deben conceptualizarse simplemente como imponiendo coerciones a la actividad humana, sino en el sentido de permitirla.* Esto es lo que llamo *la dualidad de la estructura*. Las estructuras pueden en principio ser examinadas siempre en función de su *estructuración* como una serie de prácticas reproducidas. Indagar en la *estructuración* de las prácticas sociales es tratar de explicar cómo son constituidas las estructuras mediante la acción, y de modo recíproco, cómo la acción es constituida estructuralmente.

TRES: *Los procesos de estructuración implican una interrelación*

de significados, normas y poder. Estos tres conceptos son analíticamente equivalentes, como los términos «primitivos» de la ciencia social, y *desde un punto de vista lógico están implícitos a la vez en la noción de acción intencional y en la de estructura: todo orden cognoscitivo y moral es al mismo tiempo un sistema de poder, que involucra un «horizonte de legitimidad».*

C

UNO: *El observador sociológico no puede tornar asequible la vida social como un «fenómeno» para la observación, independientemente de utilizar su conocimiento sobre la misma a modo de un recurso mediante el cual la constituye como un «tema de investigación».* En este sentido, su posición no es diferente de la de cualquier otro miembro de la sociedad; el «conocimiento mutuo» no es una serie de ítems corregibles, sino que representa los esquemas interpretativos que tanto los sociólogos como los legos utilizan, y deben utilizar, para «entender» la actividad social, o sea, para generar caracterizaciones «reconocibles» de esta.

DOS: *La inmersión en una forma de vida es el medio único y necesario por el cual un observador puede generar tales caracterizaciones.* Sin embargo, aquí, «inmersión» (p. ej., en relación con una cultura ajena) no significa ni puede significar «convertirse en un miembro cabal» de la comunidad. «Llegar a conocer» una forma de vida ajena es saber cómo orientarse en ella, *ser capaz* de participar en ella como un conjunto de prácticas. Pero para el observador sociológico este es un modo de generar descripciones que tienen que ser mediadas, o sea, transformadas en categorías del discurso científico-social.

D

UNO: De tal manera, *los conceptos sociológicos obedecen a lo que llamo una doble hermenéutica:* 1) Todo esquema teórico generalizado de las ciencias naturales o sociales es en cierto sentido una forma de vida en sí mismo, cuyos conceptos tienen que ser dominados, como un modo de actividad práctica, generando tipos específicos de descripciones. Que esto ya es una tarea hermenéutica está demostrado claramente en la «novísima filosofía de la ciencia» de Kuhn y otros. 2) La sociología no obstante, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de marcos de significado por los actores sociales mismos, y los reinterpreta

dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y técnico. Esta doble hermenéutica es de una considerable complejidad, puesto que su conexión no es meramente unívoca (como Schutz parece sugerir); hay un continuo «deslizamiento» de los conceptos construidos en sociología, mediante el cual se apropian de ellos los individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y por consiguiente tienden a convertirse en rasgos integrales de esa conducta (modificando potencialmente, de este modo, su empleo original dentro del vocabulario técnico de la ciencia social).

DOS: *En resumen, las tareas primarias del análisis sociológico son las siguientes:* 1) *La explicación y mediación hermenéuticas de formas de vida divergentes dentro de los metalenguajes descriptivos de las ciencias sociales.* 2) *La explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado logrado por la actividad humana.*

Bibliografía*

- Abel, Theodore (1958) «The operation called *Verstehen*», *American Journal of Sociology*, vol. 54.
- Achinstein, Peter (1964) «On the meaning of scientific terms», *Journal of Philosophy*, vol. 61.
- (1968) *Concepts of Science: a Philosophical Analysis*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Achinstein, Peter y Barker, Stephen F. (1969) *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Adorno, Theodor (1969) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.
- Anscombe, G.E.M. (1963) *Intention*, Oxford: Blackwell.
- Apel, Karl-Otto (1955) «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)», *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1.
- (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht.
- (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt.
- (1972) «Communication and the foundations of the humanities», *Acta Sociologica*, vol. 15.
- (1973) *Transformation der Philosophie*, Frankfurt.
- Ardener, Edwin (1971) *Social Anthropology and Language*, Londres: Tavistock.
- Austin, J.L. (1966) «Three ways of spilling ink», *Philosophical Review*, vol. 75.
- Ayer, A.J. (1973) *Metaphysics and Common Sense*, Londres: Macmillan.
- Ayer, A.J. et al. (1956) *The Revolution in Philosophy*, Londres.
- Bachelard, Gaston (1946) *Le nouvel esprit scientifique*, París.
- (1949) *Le rationalisme appliqué*, París.
- Bar-Hillel, Yehoshua (1970) *Aspects of Language*, Jerusalén.
- Barnes, Barry (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, Londres: Routledge.
- Bartley, William Warren (1964) *The Retreat to Commitment*, Londres.
- Baudrillard, Jean (1972) *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París.
- (1973) *Le miroir de la production*, Tournai.
- Bauman, Z. (1973) «On the philosophical status of ethnomethodology», *Sociological Review*, vol. 21.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality*, Londres: Allen Lane.
- Berofsky, Bernard (1966) *Free Will and Determinism*, Nueva York: Harper.
- Betti, Emilio (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen.
- Binkley, Robert et al. (1971) *Agent, Action, and Reason*, Londres: Oxford University Press.
- Black, Max (1965) *Philosophy in America*, Ithaca: Cornell University Press.
- Blau, Peter M. (1975) *Approaches to the Study of Social Structure*, Nueva York: Free Press.
- Blum, Alan (1974) *Theorising*, Londres: Heinemann.
- Borger, Robert y Cioffi, Frank (1970) *Explanation in the Behavioural Sciences*, Londres: Cambridge University Press.
- Boudon, Raymond (1971) *The Uses of Structuralism*, Londres: Heinemann.
- Buck, R. y Cohen, Robert (1971) *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, Dordrecht.
- Buckley, Walter (1967) *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall.

*Obras mencionadas a lo largo del volumen.