Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales

Enrique de la Garza Toledo
Gustavo Leyva (eds.)

FILOSOFÍA

Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: Perspectivas actuales

Coordinadores:
Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva

Introducción

El concepto moderno de "metodología", en particular el de "metodología de las ciencias sociales", nació vinculado al de ciencia natural, comprendida ésta como una ciencia que se valida en la experiencia independizando así al objeto y su conocimiento del sujeto (cfr., Adorno, 2001). Para realizar este proceso de construcción de conocimiento era necesario seguir un método. Fue a partir del Renacimiento que cobró plena vigencia para la naciente ciencia moderna la exigencia de relacionar al pensamiento con el mundo sensible a través de la experiencia reivindicando a ésta como criterio último de verdad (cfr., Duverger, 1974). Esta lucha de la filosofía renacentista en contra de la escolástica caracterizó el desarrollo de las ciencias naturales y, con ella, de un concepto de objetividad y verdad que se encontrarán a la base de la idea del método (cfr., Kunne, 2003). Fue en esta línea que Galileo –piénsese, por ejemplo en obras como *Saggiatore* de 1623— planteó que el método de la ciencia natural debía desarrollarse a partir de las matemáticas y vinculando en todo momento a la teoría con la experiencia a través de la observación controlada en el experimento y buscando establecer leyes universales (cfr., Husserl, 1936 y Margolis y Laurence, 2005). Pocos años más tarde Descartes se empeñaría en exponer una suerte de método filosófico y científico –inicialmente en las *Regulae ad directionem ingenii* (*Reglas para la dirección del espíritu* (1628) y, posteriormente, en el *Discours de la méthode* (1637)— concebido en franca ruptura con los razonamientos escolásticos y con la silogística aristotélica utilizada a lo largo de toda la Edad media. Se trataba, en consonancia con la preocupación de Galileo, de extender la certeza de las matemáticas al conjunto del saber humano dando lugar a una *mathesis universales*. Así, todos los fenómenos de la naturaleza debían poder ser explicados conforme a leyes partiendo de las figuras y de los movimientos tal y como éstos habían sido analizados por las matemáticas, especialmente por la geometría. En las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) Descartes defenderá y expondrá de esta manera su intención de orientar los estudios de modo que pueda accederse a "juicios sólidos y verdaderos (Primera Regla), señalando la necesidad de elaborar un método para acceder a la verdad (Cuarta Regla). Los principios de un método semejante se consideran ahí como innatos y válidos para conducir al espíritu a la verdad en todos los ámbitos del saber humano. Con Descartes se elabora de esta manera en forma explícita el problema de la necesidad del método y se busca dar una respuesta a él. Fue en el marco de esta respuesta que se desplegará en las décadas siguientes una intensa disputa entre el racionalismo y el empirismo que, al decir de algunos como Kuhn, no quedará

totalmente resuelta sino hasta mediados del siglo XIX cuando se imponga la idea de la prueba empírica cuantitativa para fundamentar la verdad (cfr., Kuhn, 1962 y 1977).

Fue justamente en este contexto que hacia mediados del siglo XIX nació la sociología inmersa en la concepción de que la verdad se alcanza a través de la prueba empírica de acuerdo a un método que garantizara que las transiciones de la teoría a los datos empíricos fueran válidas; de acuerdo a esto, en la sociología el método tenía que ver sobre todo con los procedimientos a seguir de acuerdo con una lógica que recibiría la validación final de los datos empíricos (cfr., Badiou, 2005). Los dos criterios de la primera versión del positivismo de Comte para llegar a la verdad serían así: metodología y prueba empírica (cfr., Doston y Galison, 2007). Sin embargo, desde finales del siglo XIX apareció la llamada "disputa por los métodos" en el marco de la discusión "*Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu)"/ "*Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza)" del neokantismo (Windelband y Rickert), del historicismo –y, más tarde, de la naciente hermenéutica en un autor como Dilthey—, por un lado, y del empirismo (Mill) –al lado del naciente positivismo (Comte), por el otro. Fue, en efecto, desde el neokantismo, el historicismo y la naciente hermenéutica –a los que posteriormente se sumarían en un frente ciertamente no del todo unificado— la fenomenología y la teoría crítica, que se planteó un desafío a la comprensión de las ciencias ofrecida por el empirismo y el positivismo apuntalada sobre el espectacular ascenso de las ciencias naturales –especialmente de la Física— a finales del siglo XIX y principios del XX. En la versión de Wilhem Dithey, por ejemplo, habría dos ciencias y dos métodos, a saber: por un lado, los de la naturaleza –que se dejaban a la reflexión desarrollada por el empirismo el positivismo— y, por el otro, los del espíritu. Esta división se justificaba al referir los fenómenos de las ciencias del espíritu ante todo a los motivos internos de la acción, motivos en último término inobservables que planteaban por ello la necesidad de un acceso no a través de la observación y la experimentación, sino por vía de la comprensión de significados (Dilthey, 1910).

No obstante, la disputa por los métodos a la que se aludió anteriormente se resolvió finalmente con el predominio del positivismo y la marginación de las concepciones emparentadas con el neokantismo, el historicismo y la hermenéutica (Adorno, et al,, 1969). De tal forma que la idea de una sola ciencia, de la validación de datos independientes del sujeto y de las teorías y de un método cobraron carta de naturalización en las ciencias sociales hasta los años setenta. Una tarea central para los adeptos del positivismo fue así la de intentar definir algo así como los pasos del método de la ciencia. En el inicio de la nueva etapa del positivismo de los años veinte, el Círculo de Viena planteó que los conceptos científicos

deberían de ser directamente observables, única garantía de objetividad frente a una realidad empírica a la que se había desprovisto de toda conexión con el sujeto (cfr., Cicourel, 1964). Sin embargo, los conceptos centrales de las ciencias se resistieron a ser directamente observables y así, incluso con el auxilio de la lógica y las matemáticas, se debió reconocer finalmente que la ciencia maneja dos tipos de lenguaje, el teórico y el observacional, subrayando que el primero no es directamente observable, pero que, a través del método científico, sería posible en una sucesión de deducciones pasar de las proposiciones en el primer nivel no-observacional hasta proposiciones observacionales —y por lo tanto comunicables— conectando directamente con los datos suministrados por la experiencia inmediata (cfr., Nagel, 1961). Es decir, el campo principal del método era el de una lógica que permitiera esa transición y vinculación entre los enunciados teóricos y los observacionales y la única operación lógica segura parecía ser no otra que la deducción a pesar del hecho de que la validación empírica era inductiva (cfr., Adorno, 1969). A esta tarea dedicó esta corriente gran parte de sus esfuerzos en el siglo XX –desde el fisicalismo hasta la teoría de Carnap de dos niveles del lenguaje científico. Se trataba de tareas vinculadas a la definición lógica de qué era una teoría científica –como un conjunto de proposiciones vinculadas entre sí en forma deductiva a partir de axiomas y cerrada semánticamente—, a la forma lógica de una hipótesis teórica, al problema de cómo dicha hipótesis teórica podía transformarse en otra empírica a través de un proceso de deducción que permitiera finalmente confrontarla directamente con los datos empíricos (cfr., Kaplan, 1964). Como los datos se concebían como dados en la realidad empírica o, en el mejor de los casos, como un supuesto de lo anterior, el campo principal de la reflexión sobre el método científico no fue sino el de la lógica de las proposiciones y sus combinaciones (cfr., Adorno, 2001).

En esta línea, el concepto más aceptado de método en las ciencias sociales entre los años cuarenta y setenta del siglo anterior fue el que lo comprendía a la manera de un método hipotético—deductivo. Así, Nagel sostenía que el ideal en metodología era llegar a un sistema en el que pudiera deducirse el *explicandum* a partir de las premisas (cfr., Nagel, 1961); por su parte Kaplan señalaba que, a pesar de que podría haber una diferencia entre la lógica "en uso" de las diversas ciencias y la "lógica reconstruida", el método hipotético—deductivo ofrecía la reconstrucción lógica más aceptada si se atendía al problema de la relación de los conceptos en la teoría, al papel de las hipótesis, a la pregunta de cómo suministrar una explicación adecuada y de qué modo lograr la verificación (cfr., Kaplan, 1964); Bunge añadía que por "método científico" habría que entender los pasos a seguir en la investigación y, así entendido, debía ser considerado como general e independiente tanto del sujeto como del

objeto de estudio (cfr., Bunge, 1975); incluso Popper, a pesar de sus críticas a los positivistas, llegó a afirmar que el camino de la ciencia no iba de lo empírico a lo abstracto, sino más bien de las hipótesis a la experiencia (cfr., Popper, 1970). Es ello lo que llevó a decir a Adorno que en el positivismo –donde, acaso injustamente, colocaba a Popper— había un primado de la lógica y de la causalidad sobre lo que él denominaba la totalidad concreta (cfr., Adorno, 2001). En síntesis, parecía imponerse la idea de un método científico y de que el camino de la investigación desde la teoría hacia los datos debía ser estrictamente lógico; este camino era el de la comprobación de las hipótesis dentro de una lógica de primer orden de las proposiciones. Esta concepción fue dominante durante muchos decenios. Primero resultó triunfante en la primera disputa por los métodos con la hermenéutica; no obstante, no pudo resistir la segunda gran disputa por los métodos reiniciada por T. S. Kuhn (cfr., Kuhn, 1962 y 1977), las teorías del discurso (por ejemplo, Foucault y Derrida) y, finalmente, por la hermenéutica contemporánea (cfr., Gadamer, 1960 y Ricœur, 1965). Los cuestionamientos internos a esa lógica de la investigación científica y la pregunta en torno a si era capaz de proporcionar criterios claros de demarcación entre ciencia y metafísica se habían hecho sentir ya desde el Círculo de Viena. Así, por ejemplo, ya desde entonces se preguntaba si podía haber algo así como una observación pura o si ésta se encontraba siempre ya mediada por la teoría, por el discurso; si podían verificarse leyes universales a partir de un conjunto de observaciones finitas; si las teorías realmente existentes eran sistemas hipotético—deductivos; si el camino de la investigación era necesariamente el de la comprobación empírica de las hipótesis; si podían definirse reglas de correspondencia entre conceptos teóricos, por un lado, y observacionales, por el otro; si los datos estaban influidos por los conceptos utilizados y, en fin, si la regularidades sociales tenían un componente histórico, etc. (cfr., Jameson, 2010).

En síntesis, la primera disputa por los métodos, el predominio y posterior crisis del positivismo lógico dejó como problemas antiguos y actuales entre otros los siguientes:

1. Si hay un método de la ciencia o bien métodos por disciplina, si el método depende de tal forma del objeto que, más que hablar de “el” método, a lo sumo podría hablarse de principios epistemológico—metodológicos que tendrían que concretarse en cada disciplina y aun en cada situación de investigación. Al respecto decía Bourdieu que no era válido separar al método del objeto (cfr., Bourdieu, 1975) y ya Adorno había señalado anteriormente que la sociología no tenía objetos ni métodos últimos (cfr., Adorno, 2001); incluso Lazarsfeld agregaría que la metodología lo único que hacía era explicitar procedimientos, supuestos y estilos de explicar. A este énfasis

sobre la pureza del método para llegar a la verdad Bourdieu lo denominó metodologismo (cfr., Bourdieu, 1992) y llamó a evitar en la investigación empírica la extrema cautela epistemológica (lógica), comparando lo anterior con una cita de Freud en la que éste hablaba del enfermo dedicado a limpiar los anteojos sin llegar nunca a ponérselos. Así, la obediencia incondicional a un organon de reglas de método tendía a provocar un efecto de "clausura prematura" en el contenido de los conceptos y sus relaciones.

2. Si el método se reducía o no a una lógica estricta que, al lado de la verificación empírica, aseguraría llegar a la verdad.

3. Si el camino de la ciencia era la prueba de la hipótesis o podía haber métodos de construcción de teorías.

La segunda disputa por los métodos introdujo, después de haber sido expulsado varios siglos antes, el problema del sujeto, de la teoría y del discurso en la construcción del conocimiento. Sea el sujeto como comunidad de intereses que lucha por imponer sus paradigmas, sea por la reintroducción del campo de los significados, de la relación de éstos con la realidad social o de la forma de aprehenderlos (cfr., Bachelard, 1975). Para Kuhn el paradigma aceptado implicaba en su interior el problema del método; no obstante, la piedra de toque del cambio paradigmático no residía en éste. Ello significaba que un cambio de paradigma podría suponer un cambio de método poniendo así en cuestión la pretendida universalidad de éste último en relación con teoría. Feyerabend hablaba en esta época del método comprendiéndolo como el empleo racional de una multiplicidad de procedimientos (cfr., Feyerabend, 1975) y Bourdieu sostenía que el método, más que consistir en un conjunto procedimientos seguros para hacer ciencia, tendría que considerarse ante todo con una función heurística (cfr., Bourdieu, 1975).

Pero fue sobre todo el retorno y, al menos en una amplia gama de disciplinas sociales, la reintroducción del problema del significado en y de la acción e interacción social en la propia investigación lo que hizo inclinar en otro sentido el fiel de la balanza tan favorable anteriormente al positivismo. Las críticas a la idea del método ofrecida por el positivismo lógico se habían acumulado previamente: falsación contra verificación; perfil epistemológico contra teorías como sistemas hipotético-deductivos. Las concepciones alternativas posestructuralistas al concepto estándar de teoría a través del de red o árbol teórico y el uso de

lógicas de segundo orden en lugar de las proposicionales parecían confluir en la misma dirección (cfr., McCarthy, 2002). Sin embargo, la piedra de toque que inclinó la balanza fue el problema del dato empírico (Smith, 2002). En efecto, como ya se ha mencionado, ya desde el Círculo de Viena fue imposible demostrar que el dato empírico estaba simplemente dado en la realidad; por el contrario, aun la percepción más simple dependía del lenguaje, en particular del lenguaje teórico utilizado por los investigadores, de tal forma que el dato empírico era más una construcción en el marco de una determinada teoría, de los discursos y lenguajes comunes al investigador y a los investigados. En esta concepción había espacio para todos los atributos reivindicados en los años setenta de interacción, intersubjetividad, negociación de significados, polisemia de los lenguajes, etc.[1]

De esta forma, concepciones que habían sido relegadas de los años cuarenta a los setenta del siglo anterior, como la fenomenología, el interaccionismo simbólico o la etnometodología junto a la nueva hermenéutica y las nuevas teorías interpretativas de la cultura y el discurso emergieron como rivales poderosos del ya menguado positivismo lógico (cfr., McCarthy, 2002). Especialmente la idea de una realidad no dada en forma directa a la observación en la que estas propuestas habían insistido especialmente al lado del papel central del mundo simbólico contribuyeron a reorientar la disputa por los métodos. Para las versiones constructivistas extremas (Lock y Strong, 2010) la realidad quedaba definida por su referencia al sujeto, a la teoría, al orden simbólico de los discursos, y por ello habría que desechar la idea de dato duro o dado sin más a la observación directa y verlo más bien como construido a partir de lenguajes, abandonando con esto el viejo problema de la pretensión de correspondencia entre pensamiento y realidad. En lo sucesivo el método se entendería más bien como comprensión de significados, de entramados lingüísticos y discursivos en el interior de los cuales los sujetos aprehenden la realidad social. De este modo, unos pensaron que esta hermenéutica no podría estar sujeta a un método puesto que no habría interpretación verdadera y por lo tanto no se podría encontrar el significado último (cfr., Toulmin, 2001); a la vez, otros pensaron que podrían desentrañarse las formas de construcción de significados a través de operaciones del pensamiento cotidiano –por ejemplo, tipologías, indexalidad, etc.—, o de la nueva retórica (cfr., Perelman, 1958) e, incluso, que podría hablarse de una epistemología del sentido común (cfr., Moradi, et al., 2007). Aunque otras perspectivas alejadas del subjetivismo replantearon en este nuevo contexto que podría haber una

[1] Esto remitía a un antiguo problema ya planteado siglos antes incluso por los empiristas clásicos. Así, por ejemplo, para Locke sólo era posible comparar a pensamientos no con datos empíricos sino sólo con otros pensamientos (cfr., Locke, 1690). En forma análoga, para Berkeley toda percepción implicaba reflexión (cfr., Berkeley, 1710).

comprensión explicativa que combinara comprensión con explicación a partir de datos empíricos –siguiendo en ello a Weber (cfr., Weber, 1958) o bien a Adorno cuando criticaba a Dilthey diciendo que la comprensión del significado era parcial para explicar la acción social porque excluía a lo objetivado (estructural) y a lo ininteligible (que para él sería la distancia entre lo socialmente objetivado y la conciencia de dicha objetivación) (cfr., Adorno, 2001). De la misma forma, Adorno criticaba a la fenomenología al decir que la vida social no se derivaba exclusivamente de la interacción con significado sino que había que atender a la vez a las estructuras que la limitan enfatizando así que no era posible explicar la acción social sólo a través de los significados o reducir la explicación de ella a la que dan los propios actores (cfr., *loc.cit*.). Es en una dirección similar que Schütz señalaba que la fenomenología sociológica no suponía, a diferencia de la trascendental, suspender la creencia en la realidad material.

De este modo la comprensión del método no podía ser disociada de una determinada concepción de la realidad, fuera ésta dada, sujeta a leyes universales o bien historizada, construida, reducida a la subjetividad o bien a la articulación sujeto—objeto. Los problemas que se planteaban son así el de la teoría utilizada (piénsese a este respecto, por ejemplo, en teorías que definen todos su conceptos en forma cuantitativa como la *main stream* en Economía), el de la consideración sobre el conocimiento como permeado por relaciones de poder o culturales, el de la actitud contemplativa con respecto de la realidad social (la experiencia reducida a la observación) donde, como dice Adorno, el objetivo no sería saber si A=A sino como A puede ser B (cfr., Rusconi, 1974); el del concepto que se haya de tener de qué sea una teoría y cuál sería su función en la construcción de conocimiento (sistema hipotético deductivo vs. configuración teórica que admitiera contradicciones, discontinuidades u obscuridades junto a causalidades y funcionalidades) fuera ésta deductiva a partir de hipótesis o bien heurística y reconstructiva de la propia teoría (Archer, et al., 1999); el del pensar que el camino de la ciencia es el de la comprobación de las hipótesis o bien que la realidad en transformación implicaba historizar las regularidades, no independizarlas del sujeto ni de las teorías y discursos y, por tanto, lo que cabía era pensar en métodos de reconstrucción de teoría; el de las relaciones entre conceptos teóricos e indicadores y el de la univocidad en estas relaciones (por lo que había que plantear, más que deducciones lógicas, conglomerados de indicadores que rodean al concepto); el de si el dato está dado mediante la observación empírica controlada y cuáles son sus vínculos con el sujeto y con las teorías sólo en el interior de las cuales el puede presentarse y aparecer como dato; el de si la explicación lograda está vinculada necesariamente a la verificación, lo que a su vez supone interrogarse

sobre cómo tendría lugar la subsunción del hecho empírico bajo la hipótesis teórica general; el de si la explicación debe incluir –y cómo— la comprensión del significado, o si se reduce a ésta o bien si implica una reconstrucción concreta de lo que Adorno denominó en el marco de su discusión con el racionalismo crítico la totalidad de la relación sujeto-objeto específica; el de si habría que insistir en un criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia o si habría o no diferencias entre pensamiento cotidiano y científico, si ambos no serían sino juegos de lenguajes o si se trataría de un *continuum* gradual entre ciencia y pensamiento cotidiano y, finalmente, el de si el conocimiento científico es indiferente a las transformaciones no solo del objeto y del sujeto sino del propio método con su componentes lógicos y no lógicos.

* * *

Es preciso ahora interrogarse sobre las relaciones entre la pregunta por el método a la que nos hemos referido anteriormente y el problema epistemológico de las ciencias sociales, especialmente el de su estatuto y su fundamentación. Hemos mencionado ya la discusión desarrollada en el siglo XIX por el neokantismo (Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert), el historicismo y la naciente hermenéutica (ante todo Wilhelm Dilthey) sobre la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Especial importancia merece en el marco de esta discusión la obra de Wilhelm Dilthey. En efecto, en su obra inconclusa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [*La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*] (1910), Dilthey se ocupaba de la delimitación de las *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu] –término con el que, como se sabe, tradujo al alemán la expresión inglesa "*moral sciences*" empleada por John Stuart Mill en su *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* (1843) para caracterizar a disciplinas como la psicología, la etnología y la naciente sociología—, del nexo estructural que ellas mantienen con el resto del saber y con el papel que en ellas desempeña la comprensión (*Verstehen*). En efecto, Dilthey constataba, en primer lugar, el modo en que, a lo largo del siglo XIX, habían surgido un conjunto de ciencias –justamente las llamadas *Geisteswissenschaften*— al lado de las *Naturwissenschaften*. Entre ellas se encontraban la historia, la economía, la ciencia política, el derecho, la ciencia de la literatura [*Literaturwissenschaft*], la arquitectura, la música y, especialmente, la psicología (cfr., Dilthey, 1910). Estas ciencias, señalaba Dilthey en segundo lugar, tenían como objeto de estudio al hombre. En ellas se describe y narra, se formulan juicios y se forman conceptos y teorías con relación a ese "objeto" peculiar que es el

ser humano en sus diversos planos y formas de aparición: como individuo, en el interior de una familia, de una sociedad, de un Estado, etc. Lo que Dilthey se proponía era analizar qué clase de relación existía entre las *Geisteswissenschaften* y su "objeto", mostrando cómo esta relación era distinta a la que se encontraba entre las *Naturwissenschaften* y sus objetos. Así, mientras en éstas últimas el objeto de investigación estaba constituido por la naturaleza que debía ser observada empíricamente y cuyos acontecimientos se consideraban como un caso especial de leyes universales y susceptibles por ello de una explicación [*Erklären*] en último análisis causal, en las primeras se dirigía la atención no a los objetos de la naturaleza, sino a objetos que tenían un carácter especial porque eran producto de la acción de los seres humanos que, en razón de haber sido creados por éstos, podían también ser comprendidos por los propios hombres. A diferencia de los objetos y fenómenos de la naturaleza, estos objetos podían ser objeto de una comprensión [*Verstehen*] en la que se enlazaban en forma indisoluble el que comprende y lo comprendido, lo propio y lo extraño. De este modo, en las llamadas *Geisteswissenschaften,* al comprender, el hombre que comprende volvía a sí mismo al encontrarse en aquello que comprendía. En esta suerte de retorno de la comprensión sobre sí misma se abría, según Dilthey, el horizonte de significación que caracterizaba al mundo de las ciencias del espíritu a diferencia del que nos ofrecían las ciencias de la naturaleza.

De acuerdo a lo anteriormente señalado, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu tenían efectivamente en común –y en este punto la concepción que Dilthey tenía incluso ya de las propias ciencias de la naturaleza se apartaba decididamente de toda forma de empirismo radical— el que los objetos de ambas no se encontraba constituídos por impresiones [*Eindrücke*], sino por objetos [*Objekte*] creados (*schaffen* es el verbo usado por Dilthey) por el propio proceso del conocer –algo de especial importancia, según habremos de ver más adelante. Así pues, en uno y otro casos, tanto las *Naturwissenschaften* como las *Geisteswissenschaften* construyen los objetos que estudian. La diferencia enre ambas se localizaba para Dilthey más bien en el procedimiento [*Verfahren*] para construir sus objetos. En efecto, mientras que en las primeras se construye un objeto físico, en las segundas el proceso de la comprensión [*Verstehen*] crea un "objeto intelectual [*geistiges Objekt*]" dotado de significación y en el que quien comprende se encuentra de nuevo a sí mismo porque esa objetividad que comprende es resultado de la propia acción de los sujetos, de los seres humanos –es en este sentido que Dilthey remite el término alemán de *Geisteswissenschaften* no sólo a aquéllo a lo que, como ya se ha dicho, Mill se refiriera con el de *moral sciences*, sin también a lo que Montesquieu denominara "*l'esprit des lois*", Hegel "*objektiver Geist* [*espíritu objetivo*]" y un jurista como Jhering "*Geist* [*espíritu]*" al hablar, por ejemplo, del

"espíritu del Derecho romano". En las *Geisteswissenschaften* aparecía así un nexo indisoluble entre la vida [*Leben*], las expresiones objetivas [*Ausdrücke*] de ésta en el mundo exterior "objetivo" al modo de una suerte de "segunda naturaleza", de un "espíritu objetivo", y su comprensión [*Verstehen*] por parte del investigador que dirige su atención a ellas con quienes está enlazado en una misma trama de significación. Este indisoluble nexo entre vida [*Leben*], expresión [*Ausdruck*] y comprensión [*Verstehen*] aparecía en las acciones y en los discursos, en las palabras y en los gestos, en las instituciones y, en general, en todos los productos creados por la actividad humana, fuera en obras literarias y artísticas en general, en objetivizaciones sociales –instituciones— en plexos sociales e incluso también en la propia vida psíquica individual, en la interioridad del sujeto –es en este sentido que, apuntaba Dilthey, al dirigir la atención hacia sí mismo se advertían en forma clara los límites del método introspectivo de autoconocimiento, pues solamente las acciones, las exteriorizaciones de uno mismo, los efectos de ellas sobre los demás, podían suministrar a los hombres el conocimiento de quiénes son ellos mismos: el sujeto se puede conocer a sí mismo solamente a través de la vía de la comprensión del mundo en el que vive y de los otros con quienes se encuentra en ese mundo compartido en común. Hacia el final de su vida Dilthey llegará a la conclusión, que no pudo desarrollar en la forma que habría deseado debido a su muerte, de que este proceso de comprensión se desarrollaba en y tenía a la vez como su condición al lenguaje por lo que debía ser concebido bajo la forma de una interpretación de sentido en el marco de una hermenéutica. Podríamos decir que desde entonces se delinearon dos grandes vertientes en la discusión en torno al método de las ciencias de la naturaleza y al de las ciencias del espíritu: por un lado, las propuestas vinculadas al positivismo y al naturalismo; por el otro, las localizadas tanto en la vertiente fenomenológica (Alfred Schütz) como en la hermenéutica (Hans—Georg Gadamer y Paul Ricœur) y en la proveniente de la teoría crítica (Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas) al igual que en aquéllas otras asociadas al estructuralismo y postestructuralismo (Michel Foucault, Jacques Derrida) y al pensamiento francés (Cornelius Castoriadis, Alan Touraine, Pierre Bourdieu), al pragmatismo anglosajón —sea en la línea que proviente de Charles Sanders Peirce, John Dewey y George Herbert Mead o sea en aquella otra que se remonta al poderoso inflijo del Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen [Investigaciones Filosóficas*] (1953)— y a propuestas como la teoría de la estructuración de Anthony Giddens[2]. Éstas últimas propuestas parecen compartir en común la idea de que el ámbito de objetos del que se ocupan las "ciencias del

[2] Es en este sentido que ya en 1976 se hablaba de una "reestructuración de la teoría social y política" (cfr., Bernstein, 1976).

espíritu" o, para el caso que nos ocupa, las "ciencias sociales" se halla preestructurado simbólica, discursivamente, por lo que el acceso al mismo tiene que estar mediado por una comprensión de sentido. En efecto, a diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales investigan un mundo que ha sido producido por los seres humanos y al cual se accede siempre desde el horizonte de una precomprensión. Con ello se delinea lo que en la hermenéutica se denomina "el círculo hermenéutico" por medio del cual se expresa la aparente paradoja de que la comprensión de la sociedad por parte del investigador implica siempre ya una precomprensión de la misma tanto por parte de él como por parte de los propios actores sociales. No hay por ello –ni puede haber— una suerte de acceso directo e inmediato y sin una comprensión previa a la sociedad. "Este círculo", como bien lo señala Habermas, "no puede romperse por medio de ninguna inmediatez –sea ésta a priori o empírica— del acceso [al mundo social, EG y GL], sino que debe pensarse en forma dialéctica sólo en vinculación con la hermenéutica natural del mundo de la vida social. En lugar del nexo hipotético—deductivo entre proposiciones aparece entonces la explicación hermenéutica del sentido; en lugar de una relación ordenada unívoca de símbolos y significados, las categorías precomprendidas adquieren su determinación en forma sucesiva con la posición que adquieren en el nexo desarrollado […] Teorías de este tipo más móvil asumen […] en forma reflexiva que ellas mismas son momentos del nexo objetivo que en ellas se somete al análisis" (Habermas , 1982:18). Todo esto conduce a una modificación en la relación entre la teoría, la ciencia, y su objeto que transforma a su vez la relación existente entre la teoría y la experiencia. En efecto, de acuerdo a esto, en el ámbito de las ciencias sociales la experiencia no puede ser entendida bajo la forma de la observación controlada de fenómenos físicos que a su vez suministrarían la base empírica sobre la cual reposan las propias teorías científicas si es que las hipótesis establecidas deductivamente han de ser no sólo lógicamente correctas sino también comprobables empíricamente. A diferencia de ello, en el caso de las ciencias sociales, la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos, la elección de las categorías y modelos e incluso la formulación y exposición de los resultados no pueden ser comprendidos de acuerdo a las reglas generales de una metodología de pretensiones universales sino que, en primer lugar, tienen que adecuarse a un objeto –en este caso la sociedad— preformado ya por la propia actividad humana y precomprendido ya siempre tanto por el investigador como por los propios actores, objeto del que son también parte las propias teorías que se proponen estudiarlo. La comprensión de este nexo indisoluble debe hacer claro, además, en segundo lugar, que no todos los conceptos y teoremas de las ciencias sociales pueden ser traducidos sin más en el lenguaje formal de un esquema hipotético—deductivo ni

tampoco pueden ser contrastados siempre en forma directa con datos empíricos accesibles a la observación inmediata. Es preciso por ello someter a una crítica la autocomprensión objetivista que caracteriza a la reflexión sobre las ciencias sociales. En efecto, de acuerdo a lo anteriormente señalado, la objetividad de la comprensión por la que se afanan las ciencias sociales no supone en modo alguno que el investigador deba abstraer de su precomprensión de los problemas que analiza. Como Habermas lo ha señalado, la objetividad se enlaza en el caso de estas ciencias con una reflexión sobre el nexo que enlaza ya desde siempre al sujeto que investiga con el objeto investigado (cfr., Habermas, 1982:337—338). De acuerdo a esto, los textos, las acciones y los acontecimientos históricos no son sólo objetos al modo de los objetos de los que se ocupan las ciencias naturales sino que devienen tales sólo en la medida en que están integrados en un nexo de sentido, en un horizonte de comprensión e interpretación teórica que puede estar formulado en forma más o menos difusa, más o menos expresa tanto por los actores sociales que se encuentran inmersos en el acontecer social como por el propio investigador. De esta manera, en el caso de las ciencias sociales, su acceso al ámbito de objetos que le es propio no está dado –ni puede estar sólo dado— mediante la observación controlada. Es por ello que los conceptos teóricos a los que se recurre en estas ciencias no pueden ser operacionalizados sin más en el marco de procesos de medición fisicalista. Tampoco es posible apelar o decidir por el recurso a la observación directa, a datos empíricos incontrovertibles, ni decidir la elección de las estrategias de investigación ni tampoco la construcción y examen de las teorías relevantes atendiendo sólo a una suerte de observación o de experiencia inmediata y no interpretada. En el caso de las ciencias sociales se plantea, en fin, el problema del enlace del análisis y la comprensión que desarrolla el investigador, por un lado, con la comprensión práctica y el horizonte interpretativo que caracteriza en forma innegable a los propios actores sociales. Esto tiene que ver con la relación entre la la teoría y el mundo de la vida, entre la ciencia y la praxis, entre la reflexión teórica y la acción (incluida aquí, desde luego, la acción política de los actores sociales como ciudadanos ilustrados [*aufgeklärt*] por la propia teoría), entre la ciencia social y el horizonte normativo que la anima y orienta sus preguntas.

El complejo nexo de relaciones anteriormente mencionado ha sido tematizado de diversas maneras. Así, en una forma en algunos puntos cercana a la de Habermas, otro teórico como Anthony Giddens ha señalado que las ciencias sociales plantean un problema peculiar en la medida en que tienen como objeto de investigación algo que ellas presuponen en sí mismas, a saber: la actividad social humana y la intersubjetividad (cfr., Giddens, 1976: vii). Es así que Giddens señala cuatro aportaciones significativas de las que él mismo denomina “sociologías

interpretativas" que han analizado justamente los problemas a los que nos hemos venido refiriendo: en primer lugar, la consideración de la comprensión [*Verstehen*] no como un método o técnica de investigación particular de las ciencias sociales sino como algo que caracteriza a toda interacción social; en segundo lugar, el señalamiento de que en toda investigación social el teórico utiliza los mismos recursos que los actores sociales legos para comprender las interacciones y fenómenos sociales que aquél se propone analizar y que, a la inversa, la "teorización práctica" de los legos no puede ser dejada de lado por el investigador porque es sobre la base ofrecida por ella que los actores sociales pueden efectivamente desarrollar su acción y producir a la sociedad como un resultado de sus acciones e interacciones; en tercer lugar, la idea de que el conocimiento y la comprensión que permite a los actores producir la sociedad en el sentido anteriormente descrito se basa en un conocimiento práctico que no siempre se puede expresar en forma proposicional ni articular de modo expreso y, finalmente, en cuarto lugar, la idea de que los conceptos empleados por el científico social se encuentran enlazados en forma indisoluble con la comprensión que tienen los actores sociales legos y a la que recurren para constituir a la sociedad como un complejo dotado de materialidad, de objetividad, y, a la vez, de sentido (cfr., Giddens, 1976: 59—60)[3].

Podríamos decir, a modo de una suerte de consideración final a partir de todo lo expuesto anteriormente, que en el ámbito de las ciencias sociales se ha planteado prácticamente desde su emergencia una reflexión en torno a cuatro diversos tipos de relaciones: en primer lugar, con respecto a la relación entre teoría e investigación empírica; en segundo lugar, alrededor de la relación entre la teoría y las diversas imágenes del mundo –incluidas aquí tanto aquéllas que remiten a la religión como aquellas otras que se refieren a ideologías políticas; en tercer lugar, sobre la relación entre la teoría y las preguntas normativas que orientan y dan sentido a la propia investigación y, finalmente, en cuarto y último lugar, en torno a la relación entre el saber y la comprensión teóricos por parte de los investigadores, por un lado, y el saber y la comprensión prácticos de los actores sociales legos, por el otro (cfr., Joas/Knöbl, 2004:13 y ss.). Es en torno a todos estos problemas que giran los trabajos que presentamos al lector en este volumen. En todos ellos se plantea, en diversas formas, desde diversas perspectivas y orientaciones teóricas, con distintos recursos conceptuales y argumentativos, la necesidad para las ciencias sociales de pensar en forma diferenciada, más allá de toda simplificación, las complejas relaciones entre la teoría y la experiencia, entre la ciencia y la realidad, entre la

[3] Es aquí donde Giddens localiza su famosa tesis de la "doble hermenéutica" de las ciencias sociales (cfr., Giddens, 1976: 12—15 y 166—167).

ciencia y las grandes preguntas normativas que la han imulsado prácticamente desde sus orígenes.

Queremos agradecer a todos lo(a)s colegas, dentro y fuera de México, que con su participación hicieron posible la elaboración de esta obra; a las autoridades de nuestra Universidad, especialmente al Dr. Javier Velázquez Moctezuma, Rector de la Unidad Iztapalapa, y al Dr. Octavio Nateras Domínguez, Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de esta misma Unidad, por su generoso apoyo, sin el cual no habría sido posible que esta obra viera la luz. De la misma manera, deseamos dejar un testimonio expreso de nuestro agradecimiento a las autoridades del Fondo de Cultura Económica, especialmente a su Director, Mtro. Joaquín Díez—Canedo, al igual que al Mtro. Martí Soler, quienes apoyaron con interés la publicación de este libro.

Enrique de la Garza Toledo
Gustavo Leyva Martínez

Diciembre del 2010.

Bibliografía

Adorno, T. W., et al. (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* Neuwied : Luchterhand (Tr. esp: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. México, D.F.: Grijalbo, 1973).

Adorno, T. W. (2001): *Epistemología y Ciencias Sociales*. Valencia: Cátedra (Colección Frónesis).

Arche, M., et al. (editors) (1999): *Critical Realism*. London: Rutledge.

Bachelard, G. (1975): *Epistemología*: Barcelona: Anagrama.

Badiou, A. (2005): *Being and Event*. London: Continuum.

Berkeley, George (1710): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, Part I* . Ed. by Jonathan Dancy. Oxford – New York: Oxford University Press, 1998.

Bernstein, Richard (1976): *The Restructuring of Social and Political Theory*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press.

Bourdieu, P, Chamberedon, J.C. y Passeron, J.C. (1975): *El Oficio de Sociólogo*. México, D.F.: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y L. Wocquant (1992): *An Introduction to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bunge, M. (1975): *La Investigación Científica*. Barcelona: Ariel.

Cicourel, A. (1964): *Methods and Measurement in Sociology*. N.Y.: Free Press.

Derrida, Jacques (1967): *L'écriture et la différence. Paris: Seuil* (tr. esp.: *La escritura y la diferencia*. Antrhopos, Barcelona, 1989).

Dilthey, Wilhelm (1910): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisterwissenschaften*, en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band VII, Stuttgart, 1957.

Doston, L. y P. Galison (2007): *Objectivity*. N.Y. : Zone Books.

Duverger, M. (1974): *Métodos de las Ciencias Sociales.* Barcelona: Ariel

Feyerabend, Paul (1975): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.

Foucault, Michel (1966): *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard (Tr. Esp.: *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores, México, 1968).

Gadamer, Hans—Georg (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*). Tübingen: J.C.B. Mohr.

Giddens, Anthony (1976): *New rules of Sociological Method. Stanford: Stanford University Press.* (Se cita según la 2a. ed. de 1993).

Habermas, Jürgen (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (5e. Erweiterte Auflage).

Husserl, Edmund (1936): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.

Jameson, F. (2010): *Valences of Dialectics*. N.Y.: Verso.

Joas, Hans y Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kaplan, Abraham (1964): *The Conduct of Inquiry*. Chandler: San Francisco, Cal.

Kuhn, T.S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, T.S. (1977): *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Künne, W. (2003): *Conceptions of Truth*. Oxford: Clarendon Press.

Lock, A. y T. Strong (2010): *Social Constructionism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. by Peter H. Nidditch. Clarendon Edition of the Works of John Locke. Oxford – New York. Oxford University Press, 1975.

Margolis, E. y S. Laurence (2005): *Concepts*. Cambridge: The MIT Press.

McCarthy, T. (2002): *La Teoría Crítica de Habermas*. Madrid: Tecnos

Meszáros, István (2010): *Social Structure and Forms of Consciousness*. N.Y.: Monthly Labor Review.

Moradi, A., et al. (2007): *Metodología de las Ciencias Sociales*. B.A.: emecé

Nagel, E (1961): *The Structure of the Science*. N.Y: Free Press.

Perelman, Chaim (1958): *Traité de l'Argumentation*, PUF, Paris.

Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud.* Paris: Seuil.

Rusconi, (1974): *Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona: Martínez Roca

Smith, A.D. (2002): *The Problem of Perception*. Cambridge: Harvard University Press.

Toulmin, (2001): *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

Weber, Max (1958): *Ensayos sobre metodología Sociológica*. B.A.: Amorrotu.

Presentación

En el primero de los trabajos que presentamos al lector con el título "*El Empirismo Lógico y el Problema de los Fundamentos de las ciencias Sociales*", Álvaro Peláez Cedrés hace una recapitulación sintética pero rigurosa acerca del proyecto del empirismo lógico, normado, entre otras cosas, por la concepción de unidad de la ciencia. Sin embargo, el autor reconoce que la reflexión de esta perspectiva sobre las ciencias sociales es menos abundante y precisa, aunque la hayan abordardo Carnap y Neurath entre otros. En el análisis de dichos autores, Álvaro Peláez defiende la tesis de que estos no sostuvieron posiciones reduccionistas, en cuanto a asimilar los fenómenos sociales a los físicos o a los psíquicos, incluso que la tesis fisicalista –expresar las ciencias en el lenguaje de la Física— habría que tomarla más como metáfora que como aplicación literal. Al respecto, el autor de este capítulo discute el alcance del reduccionismo e introduce la polémica de Carnap con la Hermenéutica en cuanto a la comprensión del significado, así como la tesis estructuralista (propiedades de objetos o sus relaciones) en torno a la idea de "objetos culturales" y de si estos objetos serían reducibles a otros objetos, planteando el no monismo en el marco de la Física sino otro de carácter más bien pragmático. Sin embargo, al analizar finalmente la obra de Neurath se desvanece la distinción entre las ciencias naturales y las del espíritu, porque ambas buscarían relaciones causales y la sociología es concebida como un conductismo social.

Andrés Rivadulla, por su parte, en el capítulo "*Racionalismo Crítico y ciencias Sociales: Karl Popper*", inicia discutiendo las críticas al "principio de racionalidad y a la lógica situacional" como fundamentos explicativos de las conductas. Para el autor, Popper piensa su filosofía de la ciencia social a partir de las ciencias naturales y en *La Miseria del Historicismo* criticó la posibilidad de una ciencia social histórica inclinándose, en cambio, por la homologación del método. En especial en este capítulo se analiza la tesis de la unidad del método desde la perspectiva de Popper desde la idea de la verdad como correspondencia y de su antinductivismo, que se compaginarían en él con su tesis del "realismo científico" vinculado a una comprensión de la verdad como independiente del observador. Asimismo, Rivadulla, plantea que la tesis de la falsación como alternativa a la verificación positivista no lleva a Popper al agnosticismo, sino a una concepción de aproximaciones sucesivas a la verdad y de aprendizaje de los errores a través de la crítica. Aunque el autor reafirma que Popper concibe una sola metodología para la ciencia y ésta es la del método hipotético-

deductivo, Rivadulla se inclinará más bien por la pluralidad de los métodos y en contra del fetichismo de la metodología.

En "*ciencias sociales y Thomas Kuhn: ¿expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales?*", Godfrey Guillaumin inicia con la tesis de que las ciencias sociales no tienen porqué ser comparadas con el modelo de Kuhn, apoyado en las dudas del propio Kuhn en torno a si su modelo podría aplicarse a las ciencias sociales. Este problema es aun más complejo en él por la función que tiene en las ciencias naturales la medición, a diferencia de muchas de las ciencias sociales. En este punto, el autor del capítulo hace una reflexión amplia del concepto de lo social y su relación con el método.

Jochen Dreher, en su ensayo "*Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann*", se remite inicialmente a la relación entre subjetividad del actor individual y la sociedad, sobre todo al concepto clásico de significado subjetivo de la acción. En este camino distingue entre Fenomenología, entendida como una proto-sociología, y la Sociología como ciencia de la experiencia. Sin embargo, entre ambas puede haber un fructífero vínculo que sería, a su vez, entre la "constitución de la conciencia subjetiva" y la "constitución de los mundos históricos", porque –dice el autor— la base de toda ciencia sería el sentido y este es precientífico. Luego hace un análisis muy detallado de la obra y el contexto norteamericano en el que escribe Alfred Schütz, otorgando un peso fundamental a los conceptos de "motivos para" y motivos porque" de Schütz para poder penetrar en el significado. Porque el punto de partida sería la actitud natural, por la que se aceptaría la realidad de la vida, conformando esto un mundo preteórico que sería a la vez intersubjetivo. En seguida se analiza el concepto de ciencia social en Schütz, así como el de objetividad y el escape del individualismo a través del reconocimiento de objetos construidos de segundo orden, como objetos principales para las ciencias sociales. También resulta relevante el estudio de la obra de Luckmann, su concepto de ciencia social de la intersubjetividad, del tiempo, de la identidad, de la comunicación y sus relaciones con la discusión actual acerca de métodos cualitativos vs. cuantitativos.

En el siguiente ensayo con el título *La Hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy*, su autor remite inicialmente al origen etimológico de la expresión "hermenéutica" como una reflexión sobre el *enunciar*, el *interpretar* y el *traducir*. En todos los casos ella se vincula a distintos modos de la *comprensión*. El autor ofrece así una reconstrucción histórica del desarrollo de la hermenéutica moderna a partir de la obra de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger para centrarse, finalmente, en la figura de Hans-Georg Gadamer en quien la hermenéutica asume la forma de una reflexión sobre la continuidad de la tradición y el modo en que ésta se articula en el orden

del lenguaje, lenguaje que, a su vez, abarca tanto a lo interpretado como al propio intérprete, subrayando en todo momento la posibilidad del diálogo y el camino de la conversación como la vía para resolver las rupturas y extrañamientos operados en el seno de la tradición en el marco de un incesante proceso de fusión de horizontes en el que el pasado de la tradición y el presente de la interpretación pueden mediarse ininterrumpidamente. Especialmente se destaca en este ensayo la crítica que la hermenéutica realiza a la autocomprensión objetivista de las ciencias modernas al mostrar—y ello es central en el marco de la presente obra— que la pretendida objetividad por la que se afana la ciencia se encuentra siempre ya mediada por una estructura irrebasable de precomprensión que convierte a la experiencia a la que apelan las ciencias, a la propia experiencia del mundo en su sentido más amplio, en algo posible sólo en el interior del lenguaje y de un horizonte de interpretación que no puede ser jamás denegado.

Es sobre estos mismos problemas que vuelve el ensayo *Hermenéutica y Ciencias Sociales* de Ambrosio Velasco. En efecto, en él se insiste, en primer lugar, en el modo en que las propuestas de corte hermenéutico se delinearon como una alternativa frente al modelo naturalista de las ciencias. En segundo lugar, Velasco llama la atención sobre la manera en que, a lo largo del siglo XX, la hermenéutica ha sufrido una suerte de "desregionalización" que la ha conducido fuera del ámbito de la Teología en el que ella surgió originalmente para ofrecer una propuesta epistemológica y metodológica tanto para las ciencias sociales y la historia como para las humanidades e, incluso, para la política. Todo ello lleva, en tercer lugar, a ofrecer una visión compleja, a la vez plural y diferenciada, de las ciencias sociales en donde —y ello, lejos de ser visto como un defecto, se considera más bien como una virtud que expresa cabalmente la dinámica de estas ciencias—el pluralismo de tradiciones y enfoques constituyen una condición fundamental para una discusión constante que promueve la revisión continua de presupuestos teóricos, metodológicos y epistémicos al interior de cada tradición. Con ello se plantea, finalmente, la tarea no tanto de pretender integrar las diversas líneas y vertientes que se han desarrollado dentro de la reflexión hermenéutica en una única propuesta comprehensiva sino, mejor, de desarrollar y dirigir las tensiones dentro de esta diversidad en dirección de una comprensión más abierta, plural y crítica de la sociedad y la cultura contemporáneas.

En el siguiente trabajo que ofrecemos al lector con el título *La metodología marxista y el configuracionismo en América Latina* su autor comienza ofreciendo una sugerente reconstrucción del marxismo que fue, como se sabe, no sólo una propuesta metodológica y teórica sino también, a la vez, política, sindical y de Estado. El marxismo pretendió ser ciencia y, a la vez, proyecto político revolucionario y fue en esa medida que ejerció un

poderoso influjo no sólo sobre la academia sino también sobre la política a través de partidos políticos, sindicatos y gobiernos. Aunque inicialmente comprendido ante todo como una propuesta social y política, por lo menos desde *Historia y Conciencia de Clase* (1923) de Georg Lukács, de los trabajos de los teóricos agrupados en torno a la Escuela de Frankfurt y de las tentativas de Gramsci por analizar el problema de la cultura, el marxismo comenzó a incidir en los debates teóricos y académicos, inicialmente en Europa y posteriormente en el resto del mundo en un doble frente: por un lado en contra del positivismo; por el otro, en contra del marxismo dogmático de corte estalinista. Fue así en los años setenta que el marxismo desempeñó un vigoroso papel en los debates académicos. Obras como las de los ya mencionados Lukács y Gramsci, al lado de Adorno y Habermas, de Althusser y E.P. Thompson, de marxistas heterodoxos como los de la Escuela de Budapest, de la ex-Yugoslavia aglutinados en torno a la revista *Praxis* y de otros provenientes de la ex-Checoslovaquia como Karel Kosík, comenzaron a permear buena parte de las discusiones teóricas y políticas en Europa y en América Latina –la teoría de la Dependencia puede ser así considerada como una heredera del marxismo. No obstante, para volver al hilo conductor de este libro, en este período no logró articularse una propuesta metodológica sistemática que ofreciera una respuesta al positivismo reflexionando especialmente sobre las relaciones entre la teoría y la experiencia sin dejar de lado, a la vez, la reflexión sobre las posibilidades de transformación del orden imperante por parte de la acción de los sujetos. Los años ochenta, el derrumbe de los países socialistas de Europa del Este, la caída del Muro de Berlín y el ascenso de los programas de corte neoliberal llevaron a una debilitamiento de la presencia del marxismo en los debates académicos y políticos. No obstante, especialmente en América Latina las preocupaciones metodológicas continuaron en la agenda académica y se centraron en el problema de la construcción de los significados, de las nociones de sujeto y de configuración, volviendo la atención hacia autores olvidados como, entre otros, Norbert Elías y Mijail Bajtin. Especialmente el concepto de configuración ofrece así una vía prometedora al enlazar al sujeto con las estructuras y a éstas con las significaciones e interacciones, evitando caer en los dos extremos que parecen haber amenazado a las ciencias sociales: o bien el subjetivismo ciego a las determinaciones estructurales, o bien el objetivismo cerrado a la acción e interacción de los sujetos.

Es sobre una vertiente emparentada con la del ensayo anterior que los autores de *Teoría Crítica: El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente* ofrecen, en primer lugar, una reconstrucción histórica del contexto de surgimiento de la Teoría Crítica mostrando el modo en que en ella se busca reflexionar —y, al mismo tiempo, enlazar— sobre

la localización de la ciencia y de la propia razón en la historia y la sociedad mostrando al mismo tiempo su vínculo con un proyecto de crítica animado por la idea de emancipación. Es así que los autores se detienen en un primer momento en la formulación del programa original de la Teoría Crítica desarrollado por Max Horkheimer al inicio de los años treinta, deteniéndose, en un segundo momento, en la reflexión de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en el curso de los cuarenta. En un tercer paso, dirigen su atención a la brillante reformulación del programa de la Teoría Crítica ofrecida por Jürgen Habermas para concluir, finalmente, con un análisis de la manera en que especialmente Axel Honneth ha intentado replantear el proyecto de la Teoría Crítica en el marco de una teoría del reconocimiento. A lo largo de todo este recorrido se subraya como una suerte de motivo rector la manera en que la investigación social dirige su mirada hacia el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad pueden ir más allá de sus respectivas articulaciones sociales e institucionales en una sociedad y en un momento histórico específicos para ofrecer así la posibilidad de criticar —y eventualmente corregir— a la luz de ellos carencias y limitaciones, de superar exclusiones sociales fácticas injustificadas atendiendo así a la distancia, a las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y su denegación fáctica en la sociedad vigente.

Constructivismo: Epistemología y metodología en las ciencias sociales de Martín Retamozo se ocupa de un conjunto de posiciones que en las últimas décadas han logrado una presencia insoslayable en el ámbito de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular. Se trata del constructivismo que ha jugado un papel importante en el escenario de la filosofía postempirista de la ciencia, de la hermenéutica, la teoría crítica y el postestructuralismo. En él se reconoce al sujeto, recuerda Retamozo, un papel activo, tanto en el plano individual como en el colectivo, subrayando, además, el proceso de la construcción de la realidad que tiene lugar tanto por la acción de los sujetos en general como por la aprehensión cognitiva que ellos realizan de ella en el marco del proceso de conocimiento, cuestionado de esa manera la vieja idea de la verdad como correspondencia de la proposición con la realidad –es en este sentido que algunas vertientes constructivistas se han aproximado a propuestas de corte relativista para las que la realidad sería no sólo una construcción sino, incluso, una invención. Sea el constructivismo social en la línea de Schütz, Berger y Luckmann, sea el constructivismo sistémico-operativo en la vertiente de Maturana, von Forester y Luhmann o en un constructivismo cercano al postestructuralismo, como en Castoriadis y Laclau, la propuesta constructivista ha ofrecido para Retamozo aportaciones que no pueden ser dejadas de lado. Se requiere más bien pensar sus logros escapando tanto al peligro del relativismo como a la

tentación del posmodernismo en una comprensión de la sociedad y del orden social que se muestran en último análisis como resultado de la producción de los sujetos.

Prácticamente en el extremo opuesto a las posiciones constructivistas se encuentra la de la llamada "*Grounded Theory*". En efecto, en *La poco fundada "Grounded theory"* su autor se refiere a una propuesta que, aunque surgida en los años sesenta, ha recobrado actualidad en ciertas discusiones académicas en el presente. La *Grounded Theory* surgió, en efecto, en los años sesenta como un método inductivo de construcción de teoría que debía partir desde los datos empíricos "duros" al margen de toda presuposición teórica. El autor del ensayo intenta mostrar en su análisis de esta propuesta que la *Grounded Theory* no ofrece una reflexión metodológica ni epistemológica seria. En ella se expresa más bien una oferta cercana a la que en su momento planteara décadas antes el positivismo y, en este mismo sentido, insostenible hoy en día.

El siguiente trabajo que con el título *El método funcional en la teoría de sistemas* presenta Jorge Galindo se plantea abordar el método funcional en la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann. Una de las preocupaciones de Galindo es, desde luego, salir al paso a las interpretaciones estrechas y a las críticas infundadas que creen ver en el funcionalismo de Luhmann una apuesta políticamente conservadora. Para ello Galindo se detiene inicialmente en la manera en que Durkheim y Parsons comprendieron y aplicaron el método funcionalista. En el caso específico de Luhmann, Galindo muestra las afinidades electivas entre el método funcional y la teoría de sistemas justamente debido a que ésta última comprende la emergencia de los sistemas como una suerte de solución evolutiva al problema de la complejidad del mundo circundante, en particular con la complejidad derivada de la emergencia de los sistemas psíquicos. El funcionalismo luhmanniano permite observar así al orden social no como un orden necesario, sino como un orden siempre contingente.

El ensayo de Lidia Girola, "*Representaciones e Imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación*" es, por su parte, un recuento detallado y preciso de las principales teorías que abordan esas dos temáticas. La autora empieza por el recorrido de las corrientes que hablan de representaciones, partiendo de Durkheim. Para este autor, las representaciones expresarían relaciones sociales y del hombre con la naturaleza, tendrían sobre todo un carácter cognitivo y guiarían la acción. Al pasar a Moscovici se apunta como este autor destaca que las representaciones se objetivan, que estas surgen de prácticas recurrentes y son construcciones simbólicas del sentido común que sirven para interpretar y guiar la acción. Sin embargo, en este autor siguen siendo representaciones de algo. Se entra posteriormente a explicar

categorías analíticas de la corriente francesa de las representaciones como actitud, ideología, creencia, estereotipo, opinión, imagen, así como objetivación, núcleo figurativo y anclaje. De la misma forma se especifican los métodos asociados a esta perspectiva tales como el análisis de correspondencias y las diferencias entre escuelas actuales como la de Ginebra o la de Aix—en Provence. En cambio, para la autora, la corriente de Imaginarios los pensaría sin correspondencia o representación de algo externo a la propia subjetividad. Sin embargo, la conclusión en este capítulo es que ambas perspectivas podrían ser complementarias sin olvidar los contextos y la historia.

En el capítulo " *Pierre Bordieu. Bourdieu: Etnólogo, sociólogo y antropólogo*" redactado por Raúl Nieto Calleja, se hace un recorrido de una parte de la biografía intelectual de Bourdieu para tratar de entender el papel central que en su obra tuvo la Etnología y cómo este autor se mantuvo siempre fiel al rescate de la Sociología y la Antropología como campos privilegiados de las ciencias sociales, siguiendo sobre todo la línea del entendimiento de los fenómenos culturales. En este recorrido el autor da especial importancia a la experiencia vivencial en la población en que nació Bourdieu, a su carácter de estudiante provinciano en las grandes instituciones educativas francesas, así como a los años de investigación etnológica en Argelia. La reseña biográfico—intelectual lleva a entender el porqué de la adhesión inicial de Bourdieu al estructuralismo de Levi-Strauss, también de cómo termina rompiendo con su antiguo maestro por la vía de la reivindicación del sujeto con capacidad de agencia, recorrido que terminará con el rechazo del autor a la Antropología postmoderna. En la primera parte del ensayo se destaca primordialmente el uso de los métodos etnográficos para la comparación cultural y en la segunda parte la importancia que Bourdieu otorgó a al la actividad Laboral. En el ensayo Bourdieu aparece sobre todo como el gran impulsor de la comunión entre Antropología y Sociología.

En el ensayo de Sergio Pérez Cortés, "*La crítica metódica de Michel Foucault*", se aborda una perspectiva crítica del método, con una concepción del objeto como entramado de categorías y discursos, analizables a través de las categorías de superficies primarias de emergencia, instancias de delimitación, reglas de especificación, que conducirían a la crítica del objeto inmediato y a la concepción del objeto irrepetible, con discontinuidades y rupturas. No sería la conciencia reflexiva del sujeto la que crearía al objeto, sino el cambio en el objeto el que provocaría otro en la conciencia. Aquí se delínea de este modo la crítica de Foucault al sujeto pensante, porque las relaciones estarían en el propio discurso. En efecto, la clave no estaría ni en el sujeto ni en el objeto sino en el discurso, discursos constitutivos de la experiencia, impregnados de poder y que establecen un saber, saber nunca separado de la

ideología. En este camino Sergio Pérez nos muestra los cambios en la perspectiva de Foucault del planteamiento de la Arqueología al de la Genealogía, que sería del énfasis en el discurso al del sujeto como objeto. Por tanto no habría un método en Foucault, según Sergio Pérez, sino una crítica al método, así como a sus categorías fundadoras, en especial las de objeto y sujeto.

En una dirección análoga al trabajo anterior se mueve el ensayo de Stefan Moebius *Postestructuralismo y ciencias sociales.* En él se presenta inicialmente una localización del postestructuralismo en el marco de la tradición del pensamiento estructuralista –iniciando con de Saussure– presentando a continuación las características centrales del pensamiento y de las ciencias sociales postestructuralistas y deteniéndose posteriormente en conceptos fundamentales centrales de las ciencias sociales postestructuralistas como "discurso", "poder", "subjetivación", "praxis" y "sociedad". La expresión "postestructuralismo" designa a diferentes concepciones teóricas desarrolladas en el curso de los años sesenta en Francia que tiene n como principales exponentes a Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-Luc Nancy, Gilles Deleuze, Judith Butler y Ernesto Laclau. En ellas se dan cita, como lo recuerda Moebius, no sólo la tradición del estructuralismo que se remonta al ya mencionado de Saussure, sino también otras como la del pensamiento socio-etnológico de Marcel Gauss y Robert Hertz, al igual que motivos provenientes del surrealismo, de la "heterología" elaborada en el *Collège de Sociologie* y de una recepción de izquierda de Nietzsche a través de pensadores como Georges Bataille, Pierre Klossowski y Michel Leiris. Entre los temas centrales de la reflexión postestructuralista se encuentran así los de la trascendencia de límites, la locura, la sexualidad, la des-subjetivación, así como la localización y tentativa de reflexión sobre lo totalmente Otro y excluido –tal es el sentido, precisamente, de la llamada "heterología". Estos temas se insertan a su vez, según Moebius, en una singular comprensión del tiempo en donde el pasado, el presente y el futuro se conciben –al margen de toda relación lineal–en sus interferencias históricas, en una sugerente comprensión de los procesos de desarrollo y articulación de las sociedades modernas donde se atienden no tanto a los procesos de diferenciación sino, por el contrario, a los de de desdiferenciación, a las hibridaciones y a la transgresión y mezcla de códigos y órdenes, en una crítica a las estrategias de universalización desde el horizonte de lo que ellas excluyen y reprimen y, en fin, en una crítica a toda tentativa de invisibilización y naturalización de la contingencia que caracteriza a las sociedades y a la existencia humanas.

Quizá sea en el horizonte abierto por el ensayo anterior que pueda apreciarse el sentido del trabajo presentado por Birgit Riegraf y Brigitte Aulenbacher *Investigación feminista — ¿quo vadis? Recuento metodológico histórico y perspectiva epistemológica a futuro*. En él sus autoras comienzan recordando cómo ya desde el inicio de su institucionalización la investigación feminista y de género ha sometido a una interrogación radical el canon del saber, las teorías del conocimiento que a él subyacen y las premisas metodológicas del sistema científico dominante –y ello tanto en las ciencias sociales como en las naturales– mostrando de qué manera la forma misma de entender la actividad científica, su modo de desarrollarla y sus resultados se basan sobre representaciones cotidianas no cuestionadas y sobre supuestos esencialistas de las diferencias entre los sexos Aunque realizado teniendo en mente la discusión europea, es indudable que los análisis de Riegraf y Aulenbacher son de especial relevancia también para el contexto latinoamericano. En especial es importante destacar el modo en que se plantea la necesidad de integrar la perspectiva de género en la investigación deconstruyendo al mismo tiempo la idea de una lógica binaria, esencialista y reificada en la comprensión del género cuya base se encontraría en la biología y, en último análisis, en la naturaleza.

Cerramos finalmente el arco de reflexión abierto a lo largo de este volumen con una productiva reflexión sobre el espacio y el modo en que, desde las ciencias sociales, se ha tematizado tanto al espacio como a su indisoluble relación con la sociedad. En efecto, en *La concurrencia de lo espacial y lo social,* Alicia Lindón nos ofrece un interesante análisis sobre la dimensión espacial de lo social. La autora recuerda así al inicio de su ensayo la curiosa paradoja de que, a pesar de que la vida social está eminentemente espacializada, las ciencias sociales han sido, no obstante, notoriamente aespaciales y han omitido la dimensión espacial de lo social en comparación con la atención que le han otorgado, por ejemplo, a la temporal. Es justamente aquí donde se localiza la aportación de una disciplina como la Geografía en donde ha habido tres concepciones del espacio que centran el trabajo de Lindón, a saber: el espacio como localización, el espacio como producto social y, finalmente, el espacio como construcción social –y en este punto las reflexiones de Lindón se enlazan en forma interesante con las presentadas en el ensayo de Retamozo. A lo largo de su trabajo, especialmente en la parte final, Lindón ofrece un interesante tratamiento del modo en que han encontrado una singular confluencia las geografías de corte constructivista con propuestas provenientes de la teoría social –por ejemplo la de Berger y Luckmann al igual que la de Goffmann y, sobre todo, la de Anthony Giddens.

El espectro temático y de reflexión abierto en el libro que ahora presentamos al lector es ciertamente amplio y muy diferenciado. Esperamos sólo que los trabajos que ofrecemos en él constituyan una aportación para la comprensión de las ciencias sociales en el ámbito iberoamericano, de sus problemas metodológicos, de la construcción, deconstrucción y reconstrucción de sus conceptos y categorías centrales, del sentido y alcance de sus propuestas más relevantes y de los debates que la caracterizan en el presente.

Enrique de la Garza Toledo
Gustavo Leyva Martínez

Diciembre del 2010.

El empirismo lógico y el problema de los fundamentos de las ciencias sociales

Álvaro Peláez Cedrés
UAM-Cuajimalpa

1. Introducción

En 1969, Carl Gustav Hempel escribió: "La principal tarea de la filosofía, de acuerdo con el positivismo lógico o el empirismo lógico, es el análisis de los conceptos, teorías, y métodos de las diversas ramas de la investigación científica, que van desde la lógica y las matemáticas a través de la física, la química y la biología, a la psicología, las ciencias sociales y la historiografía. Curiosamente, no obstante, la mayoría de los estudios analíticos llevados a cabo por los empiristas lógicos han estado interesados, o bien con la lógica y las matemáticas, o con las ciencias físicas; la biología, la psicología, y las disciplinas sociales e históricas han recibido una atención y cuidado mucho menor". (Hempel 1969/2001: 253-54).

Desde mi punto de vista, este diagnóstico de Hempel es en general correcto. Como él mismo lo señala, las razones de esta falta de consideración de las ciencias sociales por parte de los empiristas lógicos, tienen que ver tal vez con su formación disciplinaria, fundamentalmente en lógica, matemáticas, y física. No obstante, a esto podría agregarse el hecho de que tanto la física como las matemáticas ofrecían al analista ejemplos de disciplinas científicas teóricamente maduras y con una metodología bien cristalizada. Frente a esto, las ciencias sociales mostraban no sólo una extrema vaguedad incluso en sus conceptos más fundamentales, sino también metodologías contrarias, cuando no serios presupuestos de orden metafísico que las hacían dudosas frente a la mentalidad de científicos formados en el campo de las así llamadas "ciencias duras". Sin embargo, a pesar de esta falta de simetría en la atención filosófica concedida a las diferentes disciplinas científicas, hubo algo que conminó a algunas figuras centrales del empirismo lógico a considerar la cuestión de las ciencias sociales, a saber, la tesis de la unidad de la ciencia. Aquí, las dos figuras más importantes, desde mi punto de vista, son las de R. Carnap y Otto Neurath[4]. Ambos defendieron desde muy temprano, la tesis de la unidad del conocimiento y por ello, - aunque tal vez en el caso de Neurath también por su formación en economía-, tuvieron que dar cabida a las ciencias sociales.

[4] Estoy fundamentalmente de acuerdo con la observación de T. Uebel acerca de que habría dudas razonables para incluir entre los empiristas lógicos a gentes como K. Menger, F. Kaufmann, o E. Zilzel, quien sin duda alguna hicieron contribuciones importantes al campo. Víd. su (2007).

La atribución más usual al punto de vista de los empiristas lógicos en torno al estatus de las ciencias sociales ha sido la de un reduccionismo fenomenalista o fisicalista, ya se trate del caso de Carnap o de Neurath[5]. En esta colaboración intentaré mostrar que, aunque por vías totalmente diferentes, Carnap y Neurath no defendieron visiones reductivistas en torno a las ciencias sociales, sus objetos y sus métodos. Del primero consideraré su teoría de la constitución expuesta en su primera gran obra, *La construcción lógica del mundo* (1928). La tesis principal de Carnap en este libro concerniente a los conceptos de las ciencias sociales, es que si bien los mismos son "reducibles" a conceptos psíquicos y físicos, no deben verse como una mera suma de esos objetos, por lo que poseen independencia ontológica. Del segundo, en tanto, expondré su tesis del fisicalismo, según la cual los objetos de las ciencias sociales y sus correlaciones son expresables mediante enunciados que utilizan el lenguaje de la física actual, así como parte de su concepción sobre la unidad de la ciencia. De ello se concluirá, que de la combinación de ambas tesis no se sigue un reductivismo en relación a los métodos o presupuestos ontológicos de la física, sino uno de tipo pragmático.

2. El *Aufbau* y las ciencias de la cultura

La construcción lógica del mundo (en adelante *Aufbau* por su nombre en el original alemán), la primera gran obra de Rudolf Carnap publicada en 1928, tuvo como propósito "desarrollar un sistema lógico-epistemológico de los objetos o de los conceptos, llamado "sistema de constitución"" (Carnap 1928/1988: 3). Este sistema de constitución tendría la tarea no meramente de organizar los conceptos en diferentes clases y explorar sus relaciones, sino en derivarlos paso a paso desde algunos pocos conceptos básicos. El "mundo" del que se habla en el título del libro y que se pretende "construir" o "constituir" de manera lógica, incluye como clases de objetos fundamentales: los objetos de la psique propia, los objetos físicos, los objetos de la psique ajena, y los objetos culturales.

La atención que el *Aufbau* ha provocado en la mayoría de los exégetas y filósofos, tanto en los primeros años de su recepción como en tiempos más recientes, ha sido principalmente en lo que tiene que ver con la constitución del mundo físico[6]. En esta

[5] Resulta curioso que Uebel, en el artículo citado en la nota anterior, rechace el cargo de reductivismo en relación a Neurath, mientras que tome de manera aproblemática el que el propio Neurath le atribuyera al proyecto de Carnap en el *Aufbau.*

[6] Entre los estudios clásicos, me refiero, en primer lugar, al libro de N. Goodman *The Structure of Appearance*, de 1951. Asimismo, de la vasta colección de ensayos editados por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, sólo uno de ellos trata el tema de los juicios de valor, aunque sin referencias al *Aufbau*. Entre la revisión reciente de la obra de Carnap, llevada a cabo por numerosos eruditos en la obra del filósofo alemán, sólo un ensayo de Thomas Mormann, "Werte bei Carnap", ha tratado la cuestión de la construcción de los valores y el estatus de las ciencias de la cultura en la primera obra de Carnap.

colaboración deseo recuperar los aportes de Carnap al problema del fundamento de las ciencias de la cultura desde el contexto de la teoría de la constitución desarrollada en el *Aufbau*. Después de algunos preliminares conceptuales, me centraré en los pasajes del libro dedicados a la constitución de los objetos culturales, así como sobre algunas observaciones acerca de la unidad de los objetos científicos.

2.1 Constitución, reducibilidad y estructura

El concepto clave para comprender qué significa "constituir" en el *Aufbau* es el de reducción. De acuerdo con Carnap, un objeto es reducible a otro u otros si todas las proposiciones acerca del primero pueden ser transformadas en proposiciones acerca de los últimos. Más exactamente, se dice que un objeto *a* es reducible a otros, *b, c*, si para cada función proposicional[7] en la que figuran los objetos *a, b c*, hay una función proposicional coextensiva[8] en la que figuran sólo los objetos *b, c*. Entonces, "constituir" un objeto o concepto a partir de otros, significa dar una definición constitucional o regla de traducción mediante la cual se indica cómo toda función proposicional en la que aparece *a* puede ser transformada en una función proposicional coextensiva en la que *a* ya no aparece, sino solamente *b*, o *c.* El propósito del "sistema de constitución" consiste en derivar, vía definiciones constitucionales, la totalidad de los objetos o conceptos que constituyen el sistema conceptual de la ciencia, con el fin de mostrar su unidad objetiva. Sin embargo, esta unidad obtenida a través de la constitución no significa que no haya diferencia entre los diversos niveles de objetos resultantes. Los objetos pertenecientes a diferentes niveles de constitución lo son debido a que poseen parentesco de esfera. Dos objetos tienen parentesco de esfera si hay un lugar de argumento en una función proposicional en la cual los dos nombres de objetos son argumentos permisibles. Por ejemplo, si se considera la función proposicional "x es una ciudad de Alemania", tendremos que "Berlín" y "Hamburgo" son argumentos permisibles que convierten a la función proposicional en enunciados verdaderos. También "París" es un argumento permisible, aunque hace a la función una enunciado falso. Pero si saturamos la función con un signo como "la Luna" entonces la función no es ni

[7] Como es bien sabido, el concepto de función proposicional se debe a Frege. Si en un enunciado eliminamos uno o más nombres de objetos, decimos que el signo incompleto o insaturado restante designa una función proposicional. Esos lugares vacíos de la función o lugares de argumentos pueden ser nuevamente sustituidos por nombres de objetos para resultar en enunciados que serán verdaderos o falsos. Las funciones proposicional de un solo lugar de argumentos constituyen lo que llamamos usualmente "propiedades", mientras que a las de n lugares las llamamos "relaciones".

[8] Se dice que dos funciones proposicionales son coextensivas si cada uno de los objetos que satisface una también satisface la otra.

verdadera ni falsa, sino un sinsentido. Por ello decimos que "la Luna" es un argumento impermisible en relación a la función proposicional "x es una ciudad de Alemania"[9].

Ahora bien, al lado de la tesis de la reducibilidad de las proposiciones de la ciencia, lo cual mostrará su eficacia en lo tocante al problema de la unidad de su dominio de objetos, encontramos otra tesis sustantiva del proyecto del *Aufbau*, a saber, la tesis de que todas las proposiciones de la ciencia versan sobre propiedades estructurales de los objetos. En efecto, desde el punto de vista de Carnap, existen al menos dos formas de describir los objetos de cualquier dominio: mediante una descripción de propiedades o mediante una de relaciones. La primera consiste en especificar qué propiedades se le atribuyen a los objetos particulares de un dominio. La segunda señala las relaciones que existen entre los objetos, sin atender a los objetos particulares aislados. Según Carnap, aunque es posible ir de un tipo a otro de descripción, y en cierta forma ambos son genuinos modos de describir los objetos, los estadios más avanzados de la ciencia excluyen las descripciones del primer tipo, mientras que intentan acercarse lo más posible al ideal de una teoría pura de relaciones. Así, Carnap parte de una primacía de las relaciones frente a las propiedades, pero su método descriptivo no consiste en la mera enumeración de las distintas relaciones; antes bien, lo que le interesa de las relaciones son sus propiedades estructurales, esto es, aquello que puede decirse de una relación haciendo abstracción no sólo de los términos del dominio, sino también de la relación misma. De esto se sigue que una relación puede compartir las propiedades estructurales con otra y consistir en relaciones completamente diferentes. En este caso se dice que las relaciones tienen la misma estructura o son isomórficas. La clave, por supuesto, para caracterizar los objetos mediante sus propiedades estructurales lo constituye la teoría de relaciones desarrollada por Whitehead y Russell, donde se provee un inventario completo de las propiedades estructurales de las relaciones.

La tesis estructuralista tiene, dentro de la concepción carnapiana, el principal cometido de fundar la objetividad del conocimiento científico. En efecto, según Carnap, si bien el conocimiento parte indiscutiblemente de las vivencias subjetivas, no se detiene allí, sino que intenta superarlas y en cierta manera sustituirlas por una realidad formal intersubjetivamente compartida. En su opinión, sólo elevándose desde el material divergente de las experiencias subjetivas es que podemos alcanzar la objetividad, y esta consiste en la ordenación formal de las experiencias subjetivas, en la estructura que las domina.

[9] Como es claro, y el propio Carnap reconoce, el concepto de parentesco de esfera constituye una aplicación de la teoría de tipos de Russell a conceptos extralógicos.

Así, *constitución-reducibilidad* y *estructura* constituyen los conceptos fundamentales del *Aufbau*. Juntos posibilitan la unidad objetiva de la ciencia, esto es, la idea de que "toda proposición científica puede en principio ser transformada de tal manera que sea solamente una proposición acerca de una estructura" (Ibíd: 29). Sin embargo, como se ha dicho antes, esto no significa que no exista diferencia entre los diversos géneros de objetos, los cuales se caracterizan por pertenecer a diferentes niveles del sistema de constitución y por las diferentes formas de constitución de las entidades del mismo nivel. A continuación veremos estas diferencias, centrándonos en el nivel de los objetos culturales y sus relaciones con los otros niveles. Asimismo, nos detendremos en el concepto de unidad de la ciencia propuesto.

2.2 Los objetos culturales dentro del sistema de constitución

Las primeras referencias a los objetos culturales en el *Aufbau*, aparecen en las secciones 23 y 24, las cuales se inscriben dentro de una presentación esquemática de los diferentes géneros de objetos y sus relaciones. A pesar de ese carácter esquemático conviene prestar atención a ciertas distinciones generales que se plantean, así como a algunas observaciones también generales sobre los objetos culturales.

Se dijo con anterioridad que la teoría de la constitución tiene la pretensión de presentar un sistema de géneros de objetos o conceptos cada uno de los cuales surge a partir del nivel anterior. Asimismo, desde un punto de vista epistemológico, esto es, de la forma en que conocemos los diferentes géneros de objetos, también existen ciertas relaciones entre los mismos. Por ejemplo, el conocimiento de los contenidos mentales de otras personas está mediado por el conocimiento de los objetos físicos. En este caso, la relación que se da entre estos objetos es una relación expresiva. En el caso de los objetos culturales, los cuales se conocen por intermediación de los objetos físicos y psíquicos, la relación puede ser de manifestación o documentativa. Pero antes de elucidar estas relaciones, conviene tener en mente qué significa aquí "relación" cuando hablamos de relaciones entre objetos. Desde el punto de vista de Carnap, en toda relación hay dos especies de problemas: los problemas de la correspondencia, y los problemas de la esencia de una relación. El primer problema se expresa en la pregunta simple "¿entre cuáles pares de objetos existe una relación?", o más exactamente: "¿cuál es la ley general de correspondencia de la relación por investigar?", tomando la respuesta la forma siguiente: "si el término anterior tiene tales y cuales características, el término posterior tendrá tales y cuales características". Es claro que el asunto aquí se agota en el señalamiento de ciertas relaciones específicas. Por ejemplo, en el caso de la relación causal, el problema de la correspondencia consiste en investigar qué causa

está conectada con cuáles efectos. Esta investigación le compete a la ciencia empírica, la cual plantea por medio de una ley general de dependencia funcional. De este problema de la correspondencia debe distinguirse cuidadosamente el problema de la esencia de una relación, el cual no cuestiona por los términos que componen una relación, sino por la conexión esencial que une a dichos términos. Este género de problemas no pertenece a la ciencia empírica sino a la metafísica[10].

Ahora bien, bajo la categoría de "objetos culturales" incluye Carnap "los eventos particulares o procesos vastos, como los grupos sociales, las instituciones, las tendencias y las corrientes de todos los dominios de la cultura, así como también las características y las relaciones de esos procesos y estructuras" (Ibíd.: 41).

La primera observación de importancia que hace Carnap sobre los objetos culturales es acerca de la falta de atención que, como género de objetos independientes, recibieron desde la epistemología tradicional, restringida al campo de lo físico y lo psíquico[11]. Reconoce que al igual que los objetos psíquicos, los objetos culturales están ligados a los sujetos, sus "portadores", pero a diferencia de los objetos psíquicos, los portadores de los objetos culturales pueden cambiar. Por ejemplo, un Estado o una costumbre pueden persistir, mientras que los sujetos portadores desaparecen y otros toman su lugar. Asimismo, los objetos culturales tampoco están compuestos de objetos físicos. Esto se expresa, desde el punto de vista del sistema de constitución, bajo la idea ya explicada de que a pesar de que los diferentes géneros de objetos se constituyen unos a partir de otros, dichos géneros pertenecen a esferas de objetos diferentes. Pero ahora permítaseme aclarar el tipo de relaciones, ya mencionadas antes, en que los objetos culturales se encuentran con otras clases de objetos. Estas son las relaciones "de manifestación" y "documentativa".

Un objeto cultural que existe durante un cierto lapso no tiene que ser actual en todos los puntos temporales de ese lapso, es decir, no tiene que presentarse. Cuando lo hace, puede hacerlo a través de una manifestación psíquica o física. Por ejemplo, la costumbre de saludar, que no existe únicamente en los momentos en que alguien la ejecuta, aparece tanto en la decisión instantánea de un sujeto al quitarse el sombrero ante otra persona, o en los movimientos físicos asociados con dicha decisión. A estos dos modos de aparecer el objeto

[10] En el apartado 161, Carnap distingue entre "esencia constitucional" y "esencia metafísica". La "esencia constitucional" de un objeto tiene que ver con el lugar que dicho objeto ocupa dentro del sistema de constitución en el que aparece, especialmente el problema de cómo se deriva desde los niveles inferiores. Por "esencia metafísica", en cambio, se remite a la pregunta tradicional de la metafísica por la esencia del objeto considerado en sí mismo. Dado que estas preguntas cuestionan por la existencia de objetos fuera de un marco conceptual, objetos que no nos hacemos accesibles a través de la experiencia, carecen de sentido cognoscitivo.

[11] Carnap reconoce en este punto la importancia de Dilthey y de la escuela historicista en la atención que prestaron a las ciencias de la cultura y sus objetos.

cultural les llama Carnap la "relación de manifestación" o "relación manifestativa". Por otro lado, a los objetos físicos perdurables asociados a los objetos culturales, por ejemplo, obras, testimonios escritos y documentos de lo cultural, se les llama "documentos" de un objeto cultural.

En virtud de esta dependencia epistemológica de los objetos culturales y otros objetos, la tarea de las ciencias de la cultura consiste en establecer en qué actos psíquicos o físicos se manifiestan y documentan los objetos culturales. Esto es, en señalar las relaciones (de correspondencia, no de esencia), entre los objetos culturales y los objetos psíquicos, por un lado, y entre los objetos culturales y los físicos, por el otro. Como es obvio, esta última tarea es de vital importancia para las ciencias de la cultura, pues la investigación de los objetos culturales que ya no existen infiere sus conocimientos casi exclusivamente a partir de los objetos existentes, es decir, a partir de documentos escritos, imágenes, edificios, y otras cosas producidas.

En este punto, es interesante notar la pequeña discusión que Carnap plantea en el apartado 55, con la idea fundamental de la *Lebensphilosophie* acerca del método propio de las ciencias del espíritu, a saber, la "comprensión"[12]. Carnap acepta que las ciencias de la cultura no obtienen el conocimiento de sus objetos de manera estrictamente discursiva, sino mediante la empatía o la comprensión intuitiva. Sin embargo, afirma que dicha empatía toma indefectiblemente como punto de partida las manifestaciones o los documentos. Pero este "tomar como punto de partida" no debe ser entendido como que dicha comprensión es meramente ocasionada por los objetos psíquicos o físicos, sino "que su contenido se determina completamente por las características de los objetos mediadores" (Ibíd: 102). Esto no significa que la comprensión, por ejemplo, del contenido estético de una estatua sea idéntica a la percepción de las propiedades sensibles de la pieza en cuestión, pero dicha comprensión tampoco es algo independiente de la percepción sensible ni de su contenido. En su opinión, existe una relación funcional entre las características físicas de la pieza escultórica y el contenido estético del sentido de la obra de arte representada en la misma. Esto quiere decir que el contenido estético de la obra se expresa directamente en la disposición material de sus partes, de sus características físicas. No hay una comprensión directa y no mediada del sentido de la obra, sino siempre a través de sus manifestaciones, pero esto no significa que el

[12] Recientes investigaciones sobre la obra de Carnap han revelado ciertas influencias de la filosofía de Dilthey sobre Carnap. Como este mismo lo dice en su autobiografía la influencia puede haber provenido de su relación estrecha con el educador y filósofo H. Nohl, quien fue discípulo de Dilthey. Gottfried Gabriel, en su introducción a *Carnap Brought Home. The View from Jena*, trata cuidadosamente esta influencia, aunque filosóficamente la refiere fundamentalmente a las ideas de Carnap acerca del estatus de la metafísica.

objeto cultural en cuestión sea idéntico al objeto físico en el que se manifiesta o documenta. Para decirlo en términos afines a la teoría de la constitución, los objetos psíquicos y físicos son epistemológicamente primarios en relación a los objetos culturales, es decir, estos últimos sólo se conocen por intermediación de los primeros. Pero ambos géneros de objetos son constitutivamente diferentes, o pertenecen a esferas de objetos diferentes. En esto, como el propio Carnap lo señala, la teoría de la constitución se aparta de las ciencias de la naturaleza, las cuales consideran que objetos tales como un estado, una costumbre, o una religión, constituyen un complejo de objetos psíquicos o físicos, y se acerca a las ciencias de la cultura, quienes pregonan la independencia del género de los objetos culturales. Así lo expresa Carnap: "Es cierto que la teoría de la constitución sostiene que los objetos culturales son reducibles a objetos psíquicos, y en una de las formas de sistema, los objetos culturales se constituyen a partir de los objetos psíquicos. A pesar de eso, nuestra teoría comparte con razón la ya mencionada concepción de las ciencias de la cultura. *Los objetos culturales no están compuestos de objetos psíquicos*" (Ibíd: 104, el subrayado es de Carnap).

2.3 La constitución de los objetos culturales

En el apartado 150, Carnap presenta el paso final de su esbozo de sistema de constitución, con la constitución de los objetos culturales primarios. Estos son aquellos cuya constitución no presupone otros objetos culturales ya constituidos. Como ya se ha adelantado, estos objetos culturales se constituyen completamente con base en sus manifestaciones, es decir, en los procesos psíquicos en que se actualizan o se hacen presentes.

Carnap señala que la constitución de los objetos culturales guarda una cercana analogía con la de los objetos físicos a partir de las vivencias. Sin embargo, reconoce que lo que presenta a continuación es meramente un ejemplo o sugerencia de cómo llevar a cabo la constitución de este tipo de objetos, es decir, considera únicamente la pregunta por la posibilidad de constituir los objetos culturales a partir de los objetos psíquicos, y no tanto la pregunta por la forma precisa en que debe hacerse dicha constitución. Esto se debe a que, en sus palabras: "la psicología (o la fenomenología) del conocimiento de la cultura todavía no ha sido investigada ni expuesta tan sistemáticamente como la de la percepción" (Ibíd: 267). Es decir, no se cuenta aún con una investigación empírica cuidadosa de la peculiar forma en que se conoce la cultura, lo cual es tarea de las ciencia, en este caso, de las ciencias de la cultura[13]. Por ello,

[13] Es importante notar que para la elaboración de su propuesta de sistema de constitución, Carnap no procede de espaldas a la ciencia, es decir, no procede postulando conceptos sin tener en cuenta el desarrollo de la investigación empírica. Por el contrario, en todo momento atiende lo que la ciencia enseña y afirma que los

sólo es posible marcar la dirección en la constitución de este tipo de objetos habría de llevarse a cabo. La definición constitucional de un objeto cultural cualquiera, por ejemplo, una costumbre, tomaría la forma condicional siguiente: "la costumbre x existe en un pueblo en una época determinada, si entre los miembros de ese pueblo, en una época determinada, hay una disposición psíquica tal, que en situaciones de tal y cual género se presenta un proceso volitivo de tal y cual género". Como es notorio, se determina la existencia del objeto cultural a partir de sus manifestaciones psíquicas, a saber, la serie de disposiciones psíquicas a comportarse de determinadas maneras bajo determinadas circunstancias. De esta manera, se cumple el requisito epistemológico constitucional de que los objetos se conocen por la intermediación de otros de un nivel inferior.

El caso de los objetos culturales de niveles superiores, esto es, aquellos que se constituyen a partir de los objetos culturales primarios, el procedimiento es semejante. Para tomar el propio ejemplo de Carnap, el objeto "Estado" puede ser constituido de la siguiente manera: se llama "Estado" a la estructura de relaciones que hay entre las personas, la cual se caracteriza de tal y cual manera por sus manifestaciones, es decir, por la conducta psíquica de estas personas y las disposiciones para esa conducta, sobre todo las disposiciones de una persona para actuar, acción que está condicionada por ciertos actos volitivos de otras personas. Así, "estado" es *reducido* a conductas psíquicas y disposiciones a actuar como respuestas a actos volitivos de otras personas. También, como sugiere Carnap, pueden constituirse estos objetos culturales con base en otros objetos culturales primarios. Por ejemplo, una nación podría ser constituida en base a objetos culturales primarios como sus costumbres o religión, los cuales previamente lo habían sido con base a sus manifestaciones psíquicas.

2.4 Constitución y fundamentación de las ciencias

Fundar una ciencia significa, desde el punto de vista del sistema de constitución, exhibir la forma en que sus objetos son constituidos desde una base común, esto es, mostrar cómo son posibles dentro de la red de conceptos o de objetos que llamamos el mundo. Como se ha dicho repetidas veces, la tesis epistemológica de la reducibilidad es compatible con la tesis de la independencia constitucional de los diversos géneros de objetos. El que sólo sea posible conocer los objetos culturales por la intermediación de sus manifestaciones psíquicas, no conlleva la afirmación de que los objetos culturales son meras sumas de objetos psíquicos.

---

resultados de sus investigaciones no son definitivos en tanto en cuanto las investigaciones científicas pueden conducir a su revisión y abandono.

Si a la ciencia le es deparada la tarea de descubrir y ordenar las proposiciones verdaderas acerca de los objetos de conocimiento, lo primero es que dichos objetos sean constituidos. Sin embargo, la ciencia misma no procede a plantear su sistema de constitución de manera lógica antes de estudiar las propiedades de sus objetos. Desde el punto de vista de su desarrollo histórico, la ciencia introduce nuevos objetos de manera tácita, recogiendo las determinaciones y propiedades que a los mismos les han sido dadas desde la práctica cotidiana, para luego explorar las relaciones que dichos objetos poseen con otros objetos de sus sistema, y así constituirlos propiamente. No obstante, el estatuto científico de los objetos reconocidos y postulados por un sistema científico dado es obtenido a través de la reconstrucción racional, donde se muestra cómo el objeto en cuestión es constituido desde componentes básicos. Esto significa, al mismo tiempo, que el objeto es verificable, y sólo así las diferentes disciplinas científicas encuentran su fundamento, esto es, en la medida en que se demuestra, mediante la reconstrucción racional, que sus objetos han sido constituidos en el sistema. Para usar una analogía propuesta por el propio Carnap, una ciencia se considera fundada si es capaz de constituir sus objetos en el sentido de proveer las coordenadas geográficas para determinar su lugar en la superficie de la tierra. Si somos capaces de indicar de qué manera los objetos pertenecientes a un campo científico son constituidos desde el nivel básico que escojamos como punto de partida de nuestro sistema de conocimiento, si somos capaces de mostrar su "camino lógico"[14] desde los niveles básicos, entonces habremos mostrado que esos objetos son genuinos objetos de conocimiento, y nuestra ciencia una ciencia genuina.

En relación al problema específico de las ciencias de la cultura, Carnap esboza en el *Aufbau* una respuesta positiva acerca de la cientificidad de las mismas. Como hemos visto, los objetos de las ciencias de la cultura son reducibles a otros objetos, por lo que los consideramos constituidos dentro del sistema de objetos que llamamos "mundo".

3 Las ciencias sociales en el marco del fisicalismo: la concepción de Otto Neurath

En los recientes trabajos de revisión histórica de la filosofía analítica de la ciencia, la figura de Otto Neurath ha recibido una consideración importante[15]. Estos trabajos, han enfatizado no sólo algunas de sus ideas, precursoras de lo que hoy en día conocemos como

[14] La expresión es usada por Carnap en su trabajo de 1929 "De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología", donde trata de mostrar porqué los objetos de la metafísica y la teología no constituyen objetos genuinos. La respuesta es, en este contexto, simplemente que no son capaces de indicar sus coordenadas (lógicas) dentro del sistema del mundo.

[15] Véanse los trabajos de Nemeth y Stadler (1996), T. Uebel (1991), (1992), (2003), y N. Cartwright et. alter (1996), G. Reisch (2003), (2005).

"naturalismo filosófico", sino también sus intereses políticos y educativos. Como lo expresas Cartwright *et alter*, Neurath fue "filósofo, publicista, activista, burócrata, estudioso, científico social y Marxista" (Cartwright *et alter* 1996: 1). Esta amalgama de intereses contribuyeron a constituir una personalidad y un punto de vista extremadamente complejos, y que fueron de profunda influencia entre sus colegas del Círculo de Viena[16].

En este apartado voy a concentrar mi atención en la concepción neurathiana de las ciencias sociales. Mi propósito, como ya fue anunciado en la introducción, consiste en mostrar que el fisicalismo no entraña un compromiso con un monismo de tipo ontológico y metodológico en el que los objetos y los métodos de las ciencias sociales coincidan con los de la física, sino a lo sumo un monismo de tipo pragmático que tiene que ver con los fines de la ciencia por aumentar su número de predicciones y con ello el control de la naturaleza.

3.1 Unidad de la ciencia, fisicalismo y sociología

El tratamiento temprano de Neurath del estatus de la sociología se imbrica de manera fundamental con sus ideas acerca de la unidad de la ciencia. Desde su punto de vista, esta unidad del saber científico debe verse como un proyecto, como la tarea mancomunada de una generación comprometida con la actitud científica. Su objetivo primordial consiste en articular una concepción del mundo (en tanto opuesta a visión del mundo) libre de metafísica, y que permita potenciar la predicción cuidadosa y el control de la naturaleza. Esta potenciación de la capacidad de predicción y de control no puede obtenerse, en su opinión, mediante la aplicación aislada de las leyes postuladas por las diferentes disciplinas científicas, sino a través de una integración de las mismas. Por ejemplo, dice Neurath, que el que el incendio de un bosque evolucione de cierta manera, depende tanto de las condiciones meteorológicas como de que los seres humanos se comporten de determinadas formas. Pero esto último sólo puede saberse si se conocen las leyes de la conducta humana. Es decir, para Neurath, la inclusión en la ciencia unificada de las leyes que rigen el comportamiento social tiene la importancia de que aumenta la capacidad predictiva y el control de la naturaleza.

Pero, ¿cuál ha de ser la forma que, desde la perspectiva de Neurath ha de presentar la ciencia unificada? Neurath plantea el problema de una manera clara: "Si uno rechaza la idea de una superciencia tanto como la idea de una anticipación seudoracionalista de *el* sistema de la ciencia, ¿cuál es el máximo de coordinación científica que es posible?" (Neurath 1938: 20).

[16] Por poner un caso importante, Carnap reconoce la influencia de Neurath en dos aspectos fundamentales de su concepción filosófica temprana, a saber, sus ideas sobre la naturaleza y función de los enunciados protocolares, y el fisicalismo. Véanse especialmente su (1987), y su (1995). Reisch (2005) hace énfasis en la familiaridad del punto de vista de Neurath con el de P. Frank.

Neurath afirmó, en una frase bien conocida, que "el sistema es la gran mentira científica" (Neurath 1983: 116). De los datos a nuestra disposición podemos deducir más de un sistema que se encuentra en armonía con la ciencia. No hay un método que pueda conducirnos sin ambigüedad hacia un único sistema de predicciones. Podemos diferir, dice Neurath, de una máquina inductiva que prediga sin ambigüedad el estado del mundo futuro, y podemos hacerlo porque el proceder de la ciencia se asemeja más a un cambio constante de la máquina y a avanzar sobre la base de nuevas decisiones. Lo único que los científicos pueden hacer, en su opinión, es "construir puentes sistemáticos de ciencia a ciencia, analizar conceptos que son usados en diferentes ciencias, considerar todas las preguntas que tratan con la clasificación, el orden, etc." (Neurath 1938: 18). Es decir, depende de nosotros qué tan lejos podamos ir en la construcción de un *corpus* ordenado de verdades científicas. La sistematización puede ser posible, pero sin la suposición metafísica de que las verdades irradian deductivamente desde un centro común de certeza indubitable. Para ponerlo en las propias palabras de Neurath: "Ningún sistema desde arriba, sino sistematización desde abajo" (Neurath 1983: 153).

La mencionada integración disciplinaria, unida a su eficacia predictiva, no debe ser entendida más que como un estadio particular y no definitivo en el desarrollo de la ciencia, nada que tenga que ver con la verdad última y definitiva. La ciencia, históricamente considerada, ha arribado a un cierto conjunto de leyes y principios que no deben considerarse definitivos ni verdaderos, sino de alto poder predictivo y libres de supuestos metafísicos. Como dice el propio Neurath: "Sólo podemos establecer que estamos operando hoy con el sistema espacio-temporal que corresponde a la física, y lograr así predicciones seguras" (Neurath 1931-32/1962: 291). Este es el punto de vista que los propios empiristas lógicos llamaron "fisicalismo", y su adopción no requiere de mayor justificación, desde el punto de vista de Neurath, más que la conciencia histórica de su aparición y sus rendimientos predictivos[17].

Para ponerlo en términos generales, una descripción de un cierto estado de cosas será considerada "fisicalista" cuando dicha descripción proceda en los términos espacio-

[17] Podría leerse aquí lo que podría llamarse un "naturalismo historicista", es decir, la idea de que la adopción de un determinado marco de conceptos como trasfondo básico de descripción del mundo, descansa en el mero reconocimiento de que dicho marco constituye el lugar donde se ha llegado en el desarrollo científico. Neurath rechaza el concepto de verdad aun como concepto límite, por lo que la aceptación del marco conceptual de la física es sólo una mezcla de consideraciones históricas, predictivas y de consistencia.

temporales estructurados en la física contemporánea[18]. En este sentido, en opinión de Neurath, importa poco el grado de sofisticación de la descripción física, sino fundamentalmente que cumpla con el requisito de establecer correlaciones observables entre sujetos perceptivos físicos y eventos físicos[19].

Según Neurath, esta búsqueda de correlaciones entre eventos físicos es lo que caracteriza, de manera general, al conocimiento científico. Importa poco si dichas correlaciones son más o menos estrictas, si son estadísticas o no, si son expresables en lenguaje matemático o no. Lo que importa es que se lleven a cabo predicciones en base a correlaciones causales entre fenómenos descritos fisicalistamente.

En este sentido, la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" se desvanece, pues ambas proceden sobre la base de relaciones causales entre fenómenos estrictamente observables. Desde su punto de vista, insistir que la distinción tiene sentido no consiste más que en permanecer asido a una actitud mitificante que tiene sus raíces en el pensamiento teológico. La idea misma de una naturaleza humana, como esencialmente distinta de una naturaleza animal, es una herencia metafísica emparentada con la vieja dicotomía entre lo "ideal" y lo "real". A esto Neurath opone la posibilidad de pensar a las ciencias sociales bajo la forma de un conductismo social, esto es, la realización de enunciados fisicalistas sobre la conducta social.

Lo primero a lo que hay que prestar atención en la articulación de Neurath del concepto de sociología como conductismo social es su discusión con los conceptos de "comprensión" o "empatía".

Según Neurath, la postulación de algo como la comprensión o la empatía como métodos de las ciencias sociales, descansa en la aparente distinción entre la atribución que hacemos a otros de estados perceptivos cuyos objetos lo constituyen cosas o eventos en el mundo físico, como por ejemplo, "Juan ve en esta habitación una mesa azul", y atribuciones de estados emocionales, como "Juan siente furia". Esta distinción se desvanece una vez que comprendemos que la atribución de estados emocionales a un sujeto se hace sobre la base de las reacciones físicas con ellos asociadas y la semejanza con los propios estados emocionales del intérprete. Es decir, es claro que la tercera persona no tiene acceso a las emociones mismas del sujeto, pero esto es completamente irrelevante para la atribución de dichos estados

[18] Esta caracterización del lenguaje fisicalista en términos de enunciados que hablan acerca de posiciones espacio-temporales de objetos o eventos físicos, entraña el rechazo, por parte de Neurath, de considerar al lenguaje observacional como algo privado o subjetivo. Véase su (1932-33/1962).

[19] Como puede apreciarse, este criterio es mucho más relajado que el que el propio Carnap propuso posteriormente al *Aufbau*, bajo la noción de "lenguaje-cosa". Véase su (1938).

a la primera persona. Pues, las mismas se realizan con base en la extrapolación de las emociones de la tercera persona. Si a esta extrapolación queremos llamarla “empatía”, podemos hacerlo, aunque aquí el término debe interpretarse en un sentido fisicalista. Todo lo que hacemos cuando atribuimos a otros estados como la furia, es establecer correlaciones entre eventos físicos que también establecemos en nuestro propio caso. De esta manera, las ciencias del espíritu están en pie de igualdad con las ciencias de la naturaleza, aunque Neurath acepta que las correlaciones que se establecen en aquéllas entrañan un grado de complejidad mayor a las de las ciencias de la naturaleza. Esta complejidad tiene que ver con la interrelación existente entre las diferentes instituciones sociales. Por ejemplo, formas como la construcción de máquinas, la construcción de templos, o las formas del matrimonio, deben ser investigadas como partes del complejo dado que se está investigando en el momento; son inseparables de las formas de producción, de las formas de organización social y de los modos de la conducta religiosa.

Esto nos conduce a un segundo aspecto importante del tratamiento de Neurath de las ciencias sociales, el problema de la naturaleza y alcance de sus leyes.

El primer rasgo que ve en las correlaciones sociológicas es el que tiene que ver con la imposibilidad de realizar ciertas predicciones, como por ejemplo, la publicación de una novela, el surgimiento de una nueva idea en las artes, o aun el descubrimiento de una fórmula científica o innovación tecnológica. En segundo lugar, el carácter autoreflexivo de las predicciones, esto es, el hecho de que muchas veces las predicciones son codeterminantes de lo que afirman. Dice Neurath: “Los profetas que afirman o niegan se han vuelto agentes a través de sus predicciones, que no significa que sus previsiones deban tener siempre un carácter reforzador; puede acontecer que su influencia es positivamente paralizadora” (Neurath 1931/1973: 404-5). Si bien Neurath cree que este rasgo reflexivo de las leyes no es algo privativo de las ciencias sociales, dado que también pueden darse en las naturales, en aquellas se da con mucha mayor frecuencia. En tercer lugar, hay que considerar la cuestión acerca de la estabilidad o inestabilidad de los complejos formados por el medioambiente y los grupos sociales. Una situación o complejo puede ser considerada inestable: “si aun una pequeña variación en el estado inicial puede acarrear una diferencia formidable en el estado de la totalidad del agregado, “formidable” desde un punto de vista sociológico” (Neurath 1944:28). Esto es, si un cierto evento natural posee inestabilidad entonces la conducta social será difícil de predecir, pues la conducta de los grupos humanos puede estar conectada con el carácter azaroso de los eventos naturales.

El reconocimiento de estos rasgos no significa que Neurath creyera que las ciencias sociales o la unidad de la ciencia sean algo imposible. Lo que significó, antes bien, fue su rechazo a una concepción formalista de la explicación científica que dominó al empirismo lógico ortodoxo[20].

4 Conclusiones

A lo largo de estas páginas he intentado mostrar que las caracterizaciones usuales que le atribuyen al empirismo lógico un reductivismo radical en relación a las ciencias sociales son falsas. Los casos de Carnap y Neurath que he examinado antes muestran que su posición es algo más compleja que lo que a primera vista parece. Carnap reconoce que los objetos culturales tienen independencia ontológica de otras clases de objetos que constituyen nuestro sistema del mundo, aunque no pueden ser conocidos por otros medios que por sus manifestaciones psíquicas o físicas. Neurath, por su parte, considera que las ciencias sociales, como parte de la ciencia unificada han de ser expresadas en términos del lenguaje fisicalista, esto es, en virtud de enunciados acerca de posiciones espacio-temporales de objetos o eventos físicos. Sin embargo, junto a ello, reconoce que este vocabulario no constituye ni la versión final acerca del mundo, ni que las leyes que rigen su comportamiento están libres de ambigüedad. Lo que le parece suficiente es que: “todas las leyes de la ciencia unificada deben ser capaces de ser conectadas unas a otras, si han de cumplir la tarea de predecir tan a menudo como sea posible eventos individuales o grupos de ellos” (Neurath 1983: 68).

[20] Esta ortodoxia estuvo representada fundamentalmente por Hempel. Véase su (1942).

Bibliografía

Cartwright, N., *et alter* (1996), *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Carnap, R., (1938), "Logical Foundation of the Unity of Science". En Neurath, O., Carnap, R., y Morris, Ch. (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science Vol. 1, No 1, Encyclopedia and Unified Science.* Chicago: University of Chicago Press.

Carnap, R., (1987), "On Protocol Sentences". En *Nous* 21, 457-470.

Carnap, R., (1988), *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM.

Carnap, R., (1995), *The Unity of Science*, Bristol, Toemmes Press.

Carnap, R., (2004), "De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología". En *Signos filosóficos, supp. 11, Vol. VI*, 147-161.

Gabriel, G., (2004), "Introduction: Carnap Brought Home". En S. Awodey y Carsten Klein, (eds.), *Carnap Brought Home. The View from Jena*, Chicago, Open Court.

Goodman, N., (1951), *The Structure of Appearance*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Hempel, C. G., (1942), "The Function of General Laws in History". *Journal of Philosophy*, 39, 35-48.

Hempel, C. G., (2001), "Logical Positivism and the Social Sciences". En *The Philosophy of Carl G. Hempel,* J. H. Fetzer (ed.), Oxford, Oxford University Press.

Mormann, T., (2006), "Werte bei Carnap". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 62 (2), 169-189.

Nemeth, E., y F. Stadler, (eds.) (1996), *Encylopedia and Utopia: The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945)*, Dordrecht, Boston: Kluwer.

Neurath, O., (1931/1973), *Empiricism and Sociology*. Trad. y ed. por M. Neurath y P. Foulkes. M. Neurath y R. Cohen (eds.), Dordrecht: Reidel.

Neurath, O., (1931-32/1962), "Sociología en fisicalismo". En Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE.

Neurath, O., (1932-33/1962), "Proposiciones protocolares". En Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE.

Neurath, O., (1938), "Unified Science as Encyclopedic Integration". En Neurath, O., Carnap, R., y Morris, Ch. (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science Vol. 1, No 1, Encyclopedia and Unified Science,* Chicago, University of Chicago Press.

Neurath, O., (1944), "Foundations of the Social Sciences". *International Encyclopedia of Unified Sciences, vol. 2, No 1*. Chicago: University of Chicago Press.

Neurath, O., (1983), *Philosophical Papers 1913-1946.* Dordrecht, Reidel.

Reisch, G., (2003), "On the International Encyclopedia, The Neurath-Carnap Disputes, and the Second World War". En *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*. Parrini, P., Salmon, W., y M. Salmon, (eds.). Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Reisch, G., (2005), *How the Cold War transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schilpp, P. A. (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle, Open Court.

Uebel, T., (1991), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*. Dordrecht, Kluwer.

Uebel, T., (1992), *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circles's Protocol Sentence Debate*. Amsterdam-Atlanta, Rodopi.

Uebel, T., (2003), "On the Austrian Roots of Logical Empiricism: The Case for the First Vienna Circle". En *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*. Parrini, P., Salmon, W., y M. Salmon, (eds.). Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Uebel, T., (2007), "Philosophy of Social Sciences in Early Logical Empiricism. The Case of Radical Empiricism", en *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Richardson, A., y T. Uebel (eds.), Cambridge, Cambridge University Press.

RACIONALISMO CRÍTICO Y CIENCIAS SOCIALES: KARL POPPER

Andrés Rivadulla[1]
Universidad Complutense. Facultad de Filosofía.
Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
arivadulla@filos.ucm.es

1. Introducción

El decimoquinto aniversario de la muerte de Karl Popper, uno de los pensadores occidentales más polifacéticos y prolíficos del siglo XX, y tal vez uno de los más conocidos, e incluso de los más influyentes, en ámbitos científicos, sociales y políticos de nuestro tiempo, cuyo compromiso con la actitud crítica en ciencia y en teoría política es la marca de su filosofía y la huella que ha dejado en el pensamiento de Occidente, brinda la ocasión para hacer un análisis de algunos aspectos de su filosofía de las ciencias que, siguiendo su traza, no puede por menos que ser crítico.

Los filósofos interesados en la metodología popperiana de las ciencias sociales se han centrado sobre todo en destacar las posibles incoherencias internas de su teoría, en particular las dificultades con que tropieza el *principio de racionalidad* y por ende la *lógica situacional* como teoría explicativa de las conductas. Otros intentan salvar la teoría de Popper buscando la forma de salvaguardar la coherencia interna de su teoría, sobre todo su tesis de la unidad de método en ciencia, natural y social. Mi objetivo va a ser hurgar en la base de la filosofía popperiana general de la ciencia, tratando de analizar su adecuación a la ciencia real. En particular me voy a centrar en su posición realista, que entiendo es la responsable de su metodología científica. La cuestión será si una metodología de la ciencia desvinculada de una posición epistemológica tan restrictiva como el realismo científico puede hacer frente con mayor garantía de éxito a los problemas a que se enfrenta la metodología popperiana de las ciencias[2], y a hacer mucho más aceptables los principios muy razonables que alberga su metodología de las ciencias.

[1] Grupo de investigación complutense de *Filosofía del Lenguaje, de la Naturaleza y de la Ciencia*, Ref.: 930174-603 y Proyecto de Investigación FFI2009-10249 del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Agradezco muy sinceramente a Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid) y a Carlos Verdugo (Universidad de Valparaíso) su lectura y comentarios a una versión anterior de este trabajo.

[2] En este artículo utilizo con frecuencia la expresión metodología de la*s* ciencia*s* y filosofía de la*s* ciencia*s*. El uso del plural hace referencia a que estoy pensando en la unidad de las ciencias naturales y sociales, unidad de método que constituye precisamente una de las tesis fundamentales de la filosofía popperiana.

Para llevar a cabo esta tarea es necesario analizar la situación histórica en que se origina el racionalismo crítico popperiano y razonar su posición en metodología de la ciencia desde el punto de vista de su epistemología realista. Es pues una comprensión completa de la filosofía popperiana de la ciencia la que hace inteligible su metodología de las ciencias naturales y sociales, y posible su revisión, que en todo caso es ampliamente compatible con el reconocimiento de los numerosos valores que comporta para la comprensión de la ciencia.

La filosofía popperiana de las ciencias sociales está indisolublemente ligada a la de las ciencias de la naturaleza, en particular a su filosofía de la física. Hay una unidad epistemológica y metodológica que impregna a toda la filosofía popperiana de las ciencias. Esto repercute en ella como una navaja de doble filo. Pues mientras por una parte da una imagen de unidad y coherencia interna del pensamiento científico de Popper, al que hace aparecer como una teoría compacta, por otra parte cualquier ataque a que se pueda someter a la filosofía popperiana de las ciencias de la naturaleza repercute, si su resultado es negativo para ella, también negativamente en su filosofía de las ciencias sociales.

La concepción popperiana de la metodología de las ciencias sociales, que en todo caso no aparece recogida monográfica y sistemáticamente en una obra concreta[3], se basa en la teoría económica, en particular Friedrich von Hayek, a quien precisamente Popper dedica su libro de 1963, *Conjeturas y refutaciones*. Dedicatoria con la que Popper quiere agradecer dos intervenciones claves de Hayek en su vida. La primera, juntamente con Ernst Gombrich, decisiva para la publicación de *La sociedad abierta*; la segunda el ofrecimiento de una plaza docente en la London School of Economics, en los momentos finales de la segunda guerra mundial, cuando Popper aún desarrollaba su actividad en Nueva Zelanda. La noción popperiana de *lógica de la situación*, que tan central papel juega en su metodología de las ciencias sociales, y que Popper introduce en su *The Poverty of Historicism*, p. 149, es de clara inspiración Hayekiana. Lo que Popper piensa con este concepto es algo así como *lógica de las decisiones en situación*.

La filosofía popperiana de las ciencias sociales se presenta básicamente en el marco de su *Sociedad abierta* y también en *La miseria del historicismo*, dos obras cuyo objetivo principal no es el desarrollo pleno de una metodología de las ciencias sociales, sino de una filosofía política, pero también en su artículo "Modelos, instrumentos y verdad", así como en

[3] Ángeles J. Perona (1993: 16-17) señala con acierto que la transferencia de muchos de los tópicos de Popper en filosofía de las ciencias físicas a la metodología de las ciencias sociales "no encuentra en su obra ni desarrollo ni sistematización plenos". De hecho, le reprocha que sus dos obras principales en la materia: *La sociedad abierta* y *La miseria del historicismo*, "son en su mayor parte ejercicios de crítica negativa, que no llegan a dibujar una alternativa con claridad", porque no manifiestan claramente en qué consisten sus propuestas positivas.

otros trabajos menores: “La lógica de las ciencias sociales” y “La explicación en las ciencias sociales”. Las primeras reflexiones de Popper sobre metodología de las ciencias sociales se remontan a su contribución “La miseria del historicismo” a un seminario de Hayek, “que contenía (…) algo así como una aplicación de las ideas de la *Lógica de la investigación científica* a los métodos de las ciencias sociales” (Popper 1974: 89-90). Lo que pone de manifiesto la veteranía de las raíces de la tesis popperiana de unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales.

Cuando Popper, tras la anexión de Austria por Hitler en 1938 -año en el que por cierto se consumó la disolución del Círculo de Viena, cuyo desmoronamiento ya había empezado a producirse tres años antes- se decidió a publicar su *Miseria del historicismo*, el resultado fueron dos libros. Uno, *La sociedad abierta y sus enemigos*, que, por así decir, se desgajó de *La miseria del historicismo*, y éste.

Aunque *La miseria del historicismo* está centrada en la crítica de la posibilidad de una ciencia social histórica, la última parte del libro está ampliamente dedicada a la homologación de los métodos de las ciencias naturales y sociales. Así, la crítica del historicismo es uno de los contextos que le permiten a Popper desarrollar su metodología de las ciencias sociales. En el Prefacio de este libro Popper (1957) afirma haber refutado el historicismo, contraponiendo la idea de que *es imposible para nosotros predecir el curso futuro de la historia*, refutación que resumidamente presenta en los pasos siguientes: 1. El curso de la historia está fuertemente influido por el desarrollo del conocimiento humano; 2. No podemos predecir por métodos racionales o científicos el desarrollo futuro de nuestro conocimiento científico; 3. Por tanto no podemos predecir el curso futuro de la historia humana; 4. Esto significa que tenemos que rechazar la posibilidad de una *historia teórica*, es decir, de una ciencia social histórica que pudiera corresponder a la *física teórica*; 5. El objetivo fundamental de los métodos historicistas es erróneo, y el historicismo colapsa[4].

Por otra parte, en *La sociedad abierta*, asevera Popper (1974: 92): “acentué que el método crítico…puede ser generalizado a lo que describí como la actitud racional o crítica. Argüí que uno de los mejores significados de ‘razón’ o ‘razonabilidad’ era el de apertura a la crítica…e intenté argumentar que esta actitud crítica de razonabilidad debería ser extendida lo más posible.”

En ambos, *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta*, el método de *análisis situacional*, un desarrollo de lo que inicialmente Popper denominó *método cero*, y que se

[4] Ángeles J. Perona (1993: 97-110) somete a un análisis minucioso y riguroso a diferentes doctrinas historicistas.

vincula estrechamente con su polémico *principio de racionalidad*, se consolida como el método característico de las ciencias sociales, que no es sino una generalización de la metodología de la teoría económica a las demás ciencias sociales (Cfr. Popper 1974: 93). Este método, añade Popper (ibid.) "consiste en la construcción de un *modelo de la situación social*,…, en la que un agente participa, a fin de explicar la racionalidad…de su acción. Tales modelos son pues las hipótesis testables de las ciencias sociales." El papel que los modelos juegan en la metodología de las ciencias, ampliamente desarrollado en su artículo "Modelos, instrumentos y verdad", donde el entrelazamiento metodológico entre ciencias naturales y sociales aparece expuesto de forma clarísima, constituirá precisamente uno de los puntos centrales de nuestros análisis en este trabajo.

Junto a la metodología de las ciencias sociales desarrollada en los dos libros mencionados, y consolidada en el artículo recién indicado, otro de los factores que posibilitaron el amplio eco de las ideas de Popper en metodología de las ciencias sociales fue su controversia con la escuela de Frankfurt en el marco de lo que ha pasado a la historia como *la disputa del positivismo*[5]. Como relata Hans Albert (2008: 17-18), el detonante de esta disputa, en la que el propio Albert tuvo un protagonismo especial, fue precisamente el artículo de Popper "La lógica de las ciencias sociales", presentado en un congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tübingen en Octubre de 1961. Aunque Theodor W. Adorno presentó otra ponencia sobre el mismo tema, titulada "Sobre la lógica de las ciencias sociales"[6], la verdadera disputa comenzó a raíz de que Jürgen Habermas acusase a Popper de *positivista*, poniendo de manifiesto un malentendido dramático de la filosofía popperiana de la ciencia, la cual tuvo su origen precisamente en forma de una rotunda confrontación con el positivismo lógico del Círculo de Viena, del que criticaba básicamente su idea de fundamentación del conocimiento sobre una base de certeza y su correlacionado criterio de demarcación de verificación. Popper no participó en esta disputa. Hans Albert le sustituyó.[7]

En este trabajo voy a proceder de la siguiente manera. En primer lugar voy a analizar el entronque entre metodología y epistemología en la filosofía popperiana de las ciencias y a presentar un primer enfoque crítico del realismo científico. En la Sección 3 voy a enmarcar históricamente el racionalismo crítico al tiempo que voy a ofrecer las primeras aproximaciones a la tesis de la unidad de método en ciencias naturales y sociales. La Sección

[5] Un análisis retrospectivo de este debate lo ofrece Evelyn Gröbl-Steinbach (2008).

[6] Ambos trabajos aparecieron publicados varios años más tarde en el famoso libro de Adorno *et al*., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin, 1969 (Versión española: *La Disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo 1972)

[7] Una aportación detallada para la comprensión de cómo se perfila la figura de Popper en su entorno filosófico la ofrece Ángeles J. Perona (2008: 126 y sigs.).

4 ofrece un planteamiento crítico de la concepción realista de los modelos teóricos de la ciencia. Finalmente, la Sección 5 continúa esta discusión con el papel que desempeña el príncipe de racionalidad en los modelos de las ciencias sociales y su repercusión para la tesis de la unidad de método. Unas conclusiones finales dejan las puertas abiertas para una concepción más amplia de la ciencia compatible con la idea del *mito* del método científico.

2. El entronque epistemo-metodológico en la filosofía popperiana de las ciencias

En la filosofía popperiana de las ciencias hay de entrada dos posturas básicas irrenunciables e identificadoras. Una de ellas es de carácter *epistemológico*, y consiste en la tesis de que las teorías son pasos en la búsqueda de la verdad. El concepto popperiano de verdad es el clásico, es decir, el concepto aristotélico de verdad como correspondencia. Esta posición, que es el núcleo de su *realismo científico*, está estrechamente vinculada con su concepción antiinductivista en *metodología científica*, lo que le lleva a calificar de grave malentendido en filosofía de las ciencias naturales la creencia de que éstas se sirven del método inductivo para la postulación, invención o descubrimiento de leyes y teorías.

La raíz del realismo científico popperiano está ya en su *Lógica de la investigación científica* (*LIC*) §85, anteriormente pues a su conocido encuentro con Tarski -del que Fernández Moreno (2008) presenta un posición crítica- y donde asevera la idea, reiterada en toda su obra, de que la búsqueda de verdad constituye el motor de la actividad científica. Pero la vinculación de su posición epistemológica: el realismo científico, con su posición metodológica, el antiinductivismo -y su complemento metodológico, la noción de *corroboración*-, la realiza de forma plena Popper en 1968, en una nota al final de la tercera edición alemana del año 1969 de su *LIC*, que tendrá su reflejo en la de 1972 en su *Logic of scientific discovery* (*LSD)*. Por cierto que, como Popper nos tiene acostumbrados -*Logic of scientific discovery* no es la traducción de *Logik der Forschung*-, las dos notas, la alemana de 1968 y la inglesa de 1972, no son idénticas[8].

La conexión entre metodología y epistemología que Popper establece en estas notas reside en la afirmación aparentemente contradictoria de que la solución negativa que Popper ofrece en *LIC* del problema de la inducción, a saber: las teorías no son justificables ni como

[8] Tal nota está ausente en la versión española, pues ésta procede de la primera edición inglesa de 1959.

verdaderas ni como probables[9], es compatible con una solución positiva consistente en que "*podemos justificar la preferencia* por determinadas teorías a la luz de su corroboración, e.d. del estado momentáneo de la *discusión crítica de las teorías competidoras desde el punto de vista de su proximidad a la verdad*"[10].

No fue ajena esta solución la sospecha de Lakatos[11] de que debía existir en la filosofía popperiana de la ciencia una especie de principio inductivo que conectara la epistemología con la metodología, la verosimiltud con la corroboración: "Tal principio -señala Rivadulla (1991: 66) siguiendo a Lakatos (1968: § 3.3)- no es otro que el supuesto metafísico de que un incremento de corroboración es una señal de aumento de verosimilitud, de aproximación creciente a la verdad. Este principio, incorporado por Lakatos a su noción de fiabilidad o credibilidad, facilitaría la estimación del rendimiento futuro de las teorías, su adecuabilidad para la supervivencia, ya que una mayor verosimilitud comporta una mejor capacidad de supervivencia."

La actitud antiinductivista de Popper viene precedida empero de una larga historia en la que destacan Duns Scoto, Tomás de Aquino, David Hume y Albert Einstein, entre otros[12]. Especial influencia en la actitud antiinductivista de Popper debió jugar la propia posición antiinductivista de Einstein, expuesta en Rivadulla (2004*a*, ibid.).

Los planteamientos de estos autores, que recorren buena parte de la historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente, inciden en la invalidez lógica de la inducción enumerativa. A este planteamiento se suma naturalmente Popper desde un principio como se puede constatar en *LIC*, capítulo I, cuyo parágrafo 1 está dedicado al análisis del problema de la inducción. Sin olvidar que ya el primer libro escrito por Popper, *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, cuyos avatares y su relación con *LIC* Popper relata en su *Autobiografía Intelectual*, consideraba al de la inducción como uno de ambos problemas, siendo el otro el de la *demarcación*.

---

[9] En la nota de 1972 a la edición inglesa la solución negativa dice "*No podemos nunca justificar racionalmente una teoría*, esto es, nuestra creencia en la verdad de la teoría o en su probabilidad de ser verdadera"

[10] Sin embargo en la citada nota de 1972 de la edición inglesa Popper amplía considerablemente el texto: "*A veces podemos justificar racionalmente la preferencia* por una teoría a la luz de su corroboración, esto es, del estado presente de la discusión crítica de las teorías competidoras, que son discutidas críticamente y comparadas desde el punto de vista de la determinación de su proximidad a la verdad (verosimilitud). El estado actual de la discusión puede, en principio, ser presentado en forma de sus grados de corroboración. El grado de corroboración no es, empero, una medida de verosimilitud (tal medida tendría que ser intemporal), sino sólo un informe de lo que hemos sido capaces de averiguar hasta un determinado momento sobre las afirmaciones comparativas de las teorías competidoras, juzgando las razones disponibles que han sido propuestas en pro y en contra de su verosimilitud."

[11] Lakatos (1974: 270, nota 122) considera que la nota mencionada de Popper constituye una respuesta a su artículo de 1968.

[12] Historia de la que Rivadulla (1991: Introducción § 1; 1995; y 2004*a*: Cap. I, § 1) presenta algunos rasgos.

Que Einstein debió iluminar el antiinductivismo popperiano -como sin duda así ocurrió con su actitud crítica- parece poco improbable. Pero de lo que no cabe duda es que la *revolución einsteiniana* contribuyó decididamente a su consolidación en el pensamiento popperiano. Efectivamente, en *Realismo y la meta de la ciencia* Popper (1983: § 5) asevera que "Desde Einstein debería estar claro que no puede existir ningún principio inductivo -un principio que validara la inferencia inductiva. Pues si una teoría tan bien confirmada como la de Newton pudo ser encontrada falsa, entonces es claro que ni siquiera la mejor evidencia inductiva puede garantizar nunca la verdad de una teoría."

Popper refuerza no obstante de su propia cosecha su antiinductivismo con un planteamiento metodológico que concibe el trabajo del científico motivado no por una colección de datos, sino por la existencia previa de un problema que afecta a la teoría, hipótesis, o conjetura vigente en el momento. *La ciencia siempre empieza con problemas y termina con problemas* es una de las ideas centrales repetida a lo largo de su obra. Y esto es una característica que, defiende Popper, *comparten tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias sociales*. Esta idea tiene por su parte una repercusión muy importante para la relación entre teoría y experiencia, que hace que el denominado *problema de la base empírica* adquiera en la metodología académica de la ciencia unas notas de modernidad que sólo se le acabará reconociendo años más tarde a Norwood Russell Hanson con su conocido lema de la *carga teórica de la base observacional*. No obstante, esta idea, que en Popper toma la forma de *toda observación es interpretación a la luz de una teoría*, y que está desarrolla en *LIC*, es la respuesta que Popper opone más de dos decenios antes frente a la tesis neopositivista -preferentemente carnapiana- de fundamentación del conocimiento sobre una base de certeza. O sea, que lo mismo da decir que la ciencia -natural o social- siempre empieza y termina con problemas, que decir que la ciencia siempre empieza y termina con teorías. Siempre y cuando con el término teoría no entendamos una forma de saber consolidado y poco menos que irrefutable, sino una propuesta conjetural o hipotética en un campo de trabajo determinado. De hecho Popper (1994: 157) advierte que una teoría es siempre hipotética o conjetural, y eso ha facilitado que el realismo científico popperiano sea conocido también como *realismo conjetural* (Cfr. Rivadulla 1986, Cap. IX, § 1).

El realismo de Popper, que unas veces toma la forma de mero realismo *ontológico*, como la tesis de que existe un mundo independiente del observador, y que otras veces toma la forma de un claro *realismo científico de teorías*, como la tesis de que las teorías de la ciencia son hipótesis tentativamente descriptivas de la realidad independiente, y por tanto al menos aproximadamente verdaderas, este realismo, cuyas raíces ya están en *LIC*, aparece

ampliamente desarrollado por Popper desde *Conjeturas y refutaciones*, 1963, hasta *Realismo y el objetivo de la ciencia*, 1983, pasando por *Conocimiento objetivo*, 1972, y, en relación al papel de los modelos, en "Modelos, instrumentos y verdad", 1994. Por citar los textos más importantes de su filosofía de la ciencia.

Aunque la discusión sobre el realismo, que me parece de fundamental importancia para comprender la coherente unidad de la filosofía popperiana de las ciencias la reservo para la Sección 4, no puedo sustraerme en este momento a adelantar una parte de ella.

Ha quedado afirmada líneas arriba la vinculación que Popper insiste en establecer entre su posición metodológica antiinductivista y su posición epistemológica realista. Vinculación que es por tanto obligado entender que constituye una de las tesis centrales de la filosofía popperiana de las ciencias. Ahora bien, el problema que tal vinculación suscita es que hay una clara asimetría en relación a la justificación de ambas posiciones. Evidentemente el razonamiento inductivo, entendido como una inferencia conservadora de la verdad y ampliadora del contenido, susceptible de ser usada tanto para el descubrimiento como para la justificación de teorías, carece de validez lógica. Esto es lo que Popper mismo calificó como *Principio humeano de invalidez de la inducción*. La postura antiinductivista de Popper está perfectamente justificada. La cuestión es si lo está también su posición realista.

A este respecto conviene identificar qué forma de realismo popperiano es la que plantea dudas acerca de su justificación. Obviamente no el *realismo ontológico*, cuyo cuestionamiento dificultaría sensiblemente la reflexión filosófica. Lo que plantea dudas es si el *realismo científico popperiano de teorías* disfruta de una justificación tan incuestionable como el antiinductivismo. La pregunta acerca de cómo se justifica el realismo científico popperiano es importante, porque de su respuesta depende que la epistemología de Popper no pueda ser tachada de voluntarista, y menos aún de caprichosa.

Muchos filósofos realistas de la ciencia contemporáneos consideran al realismo científico poco menos que una hipótesis empírica sobre la ciencia. El argumento principal que usan para la defensa de su posición es el llamado *argumento del no milagro*. Éste es un argumento abductivo que redundaría a nivel metacientífico en favor del realismo científico. El argumento del no milagro fue propuesto por Hilary Putnam (1975: 73) en los siguientes términos: "El argumento positivo a favor del realismo es que es la única filosofía que no hace del éxito de la ciencia un milagro". Asimilado por Richard Boyd (1984: 43), el argumento del no milagro consiste en que "Si las teorías científicas no fueran (aproximadamente) verdaderas, sería milagroso que proporcionaran predicciones observacionales tan precisas." Mas como era de esperar, el argumento del no milagro tropezó con una dificultad que, con el nombre de *meta*

inducción pesimista, opuso Larry Laudan (1981) y consiste básicamente en la idea de que la propia historia de la ciencia nos sugiere que el rechazo de teorías exitosas en el pasado debería hacernos concebir que las teorías actuales más ampliamente aceptadas también pueden acabar siendo abandonadas.

Curiosamente este argumento ha sido asumido por alguna corriente realista actual que, con el nombre de *realismo estructural*, partiendo de un artículo seminal de John Worrall[13] pretende ser la tabla de salvación del realismo científico. El problema con esta forma de realismo es que se construye sobre dos supuestos, *los dos dogmas del realismo estructural*, como yo los denomino, a saber: la idea de que las estructuras teóricas describen el mundo, una idea por cierto presente ya en Popper, y la idea de que existe una conservación de estructuras a través del cambio teórico. Yo considero que estos supuestos no son defendibles, pero su discusión excedería con mucho el marco de este trabajo.

Frente a los filósofos realistas contemporáneos antes aludidos que conciben el realismo como una hipótesis empírica acerca de la ciencia, Popper (1983: Introduction, p. XXV) ya había adelantado que su teoría de la ciencia es una teoría filosófica -metafísica- antes que empírica, incluso una teoría normativa que no se vería afectada por los hechos de la historia de la ciencia. En particular el realismo popperiano es una opción metafísica, *el realismo metafísico*, que es, al igual que el idealismo, irrefutable: "Ambas teorías son no-demostrables e irrefutables: son 'metafísicas'." Si bien Popper (1983: 82-83) se consuela con la afirmación de que mientras el idealismo metafísico es falso el realismo metafísico es verdadero, aunque esto no lo podemos saber en el sentido en que conocemos la verdad de una ecuación aritmética, ni en el sentido de un conocimiento científico testable. Pero, añade Popper, esto no significa que tal conocimiento no sea razonable, pues se apoya en numerosos y fuertes argumentos. Sorprende sin embargo que Popper (1983: 102) concluya el asunto afirmando que "Si el realismo es verdadero, nuestra creencia en la realidad del mundo y en las leyes físicas *no puede* ser demostrable o mostrada como cierta o 'razonable' por ningún razonamiento válido. En otras palabras, si el realismo es correcto, no podemos esperar a tener *nada más que* conocimiento conjetural." Pues de esto no sigue la verdad del realismo frente a la falsedad del idealismo.

Un último argumento a favor del realismo lo proporciona Popper (1982:114) en su conferencia "Tolerancia y responsabilidad intelectual", donde mantiene que la idea de verdad, de búsqueda de la verdad y de aproximación a la verdad, son principios éticos que subyacen a

[13] "Structural Realism: The Best of Both Worlds?" *Dialectica*, Vol. 43, Nº 1-2, 1989

la ciencia natural. También lo serían las ideas de honestidad intelectual y de falibilidad, que nos conducen a la actitud autocrítica y a la tolerancia. Pero esto tampoco satisface del todo. Pues aunque resulta sumamente sugerente que el realismo sea en definitiva una actitud ética ante la ciencia, un instrumentalista, por ejemplo, podría recabar para sí también este atributo, o al menos podría preguntar cómo se justifica que la búsqueda de verdad sea preferible, o mejor, o más excelente, que la búsqueda de éxito empírico predictivo.

3. Racionalismo crítico: falsabilidad, discusión crítica y racionalidad objetiva en ciencias naturales y sociales

El esquema metodológico popperiano en ciencia es bien conocido y se explicita en los cuatro pasos siguientes: 1. Advertir un problema (P_1), 2. Proponer una teoría como solución tentativa (ST), 3. Eliminar errores por medio de una discusión crítica de la teoría (EE), 4. Tomar conciencia de nuevos problemas como resultado de la misma (P_2). La cuestión es de dónde procede este planteamiento[14]. Y para responder a esta pregunta, sin la cual la filosofía popperiana de la ciencia sería ininteligible, no hay más remedio que remitirse al entorno filosófico frente al que se desarrolla primero la metodología popperiana de la ciencia, y luego su epistemología.

Para Popper la aplicación consecuente de la discusión crítica pone al descubierto la objetividad y la racionalidad de la ciencia. El objeto de la discusión crítica de una teoría es intentar refutarla[15], o al menos poner en evidencia que no es capaz de resolver un determinado problema que pretende solucionar. Obviamente en la base de este planteamiento están tanto el problema de la inducción como el problema de la fundamentación del conocimiento, o, técnicamente hablando, el problema de la inducción y el de la demarcación (pues no es posible verificar, si no es posible fundamentar un conocimiento). De ahí que *se llegue a la idea de falsabilidad*, idea que justifica teóricamente la de discusión crítica, *a través de la solución de ambos problemas*. Ahora bien, la idea de falsabilidad está a su vez enmarcada epistemológicamente. Pues, como reconoce Popper (1994: 161): "la discusión crítica justifica la afirmación de que la teoría en cuestión es la mejor disponible, o, en otras palabras, la que

[14] Que no es empero tan obvio como Popper pretende, como argumenta Munévar (2004: 62-63), si se le examina desde la biología evolutiva.

Además, como señala Boudewjin de Bruin (2008: 213), "una aplicación literal y estricta de este esquema tetrádico a problemas de racionalidad práctica, en los que la noción de adecuación se define en términos de falsabilidad intersubjetiva, no tiene sentido."

[15] Sobre las diferentes formas en que se pueden presentar las refutaciones empíricas de teorías en ciencia y el papel que éstas juegan en el desarrollo científico, ver Rivadulla (2004*a*: Cap. III).

más se aproxima a la verdad". O como continúa más adelante: "la idea de verdad (de una verdad 'absoluta') juega un papel muy importante en nuestra discusión. Es nuestra idea regulativa principal. Aunque nunca podemos justificar la afirmación de que hemos alcanzado la verdad, a menudo podemos aportar muy buenas razones, o la justificación, de por qué una teoría debería ser considerada que está más próxima a ella que otra." La cuestión reveladora es que Popper inmediatamente añade: "Lo que he dicho hasta ahora se aplica igualmente a las ciencias naturales y sociales". El realismo subyace pues a ambos tipos de ciencia, y está en ellas desde el origen mismo de la filosofía popperiana de las ciencias, pues aunque no constituya una tesis explícita en *LIC*, sin embargo, señala Popper (1983: 81), hay mucho de él allí. Realismo y unidad de método son tesis centrales de la filosofía popperiana de las ciencias. Pero además el realismo justifica también la actitud crítica en ciencia.

La metodología popperiana de la ciencia se perfila sobre el trasfondo de la filosofía neopositivista del Círculo de Viena por oposición a la idea central de esta corriente: la fundamentación del conocimiento científico. En la corta existencia del Círculo, desde principios de los años veinte del siglo pasado hasta mediados de los años treinta, cuando el ambiente político se hizo ya insoportable para muchos de sus miembros, esta asociación filosófica recorrió dos etapas o corrientes que se sucedieron sin solución de continuidad, y que fueron bautizadas respectivamente como *fenomenalismo* y *fisicalismo*. El *fenomenalismo* cristaliza tanto en el primer libro de Rudolf Carnap, *La construcción lógica del mundo*[16], 1928, como en el documento programático del Círculo de Viena, *La concepción científica del mundo. El Círculo de Viena* [17], 1929, escrito por Rudolf Carnap, Hans Hahn y Otto Neurath con ocasión de la celebración del Primer Congreso sobre Epistemología de las Ciencias Exactas en la ciudad de Praga. El *fisicalismo* por su parte se instala en el ámbito del Círculo de Viena a partir de 1931, y aquí el protagonismo se distribuye entre varios de sus miembros, si bien destacan Rudolf Carnap y Otto Neurath, quienes dan publicidad de su discusión en el órgano oficial del Círculo, la revista *Erkenntnis*[18]. Por razones obvias -la *LIC* de Popper fue un resumen realizado por su tío materno Walter Schiff a partir del manuscrito original, *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, escrito hacia 1932 pero no publicado en su momento por avatares editoriales- Popper se confronta principalmente con la corriente

[16] Traducido al español por Laura Mues y editado por la UNAM en 1988.

[17] Hay una versión en lengua española de este documento, realizada por Pablo Lorenzano, y publicada con el título arriba indicado en *Redes. Revista de estudios sociales de la ciencia*, Vol.9, nº 18, 2002: 105-149.

[18] Sobre los antecedentes, origen y desarrollo del Círculo de Viena y su filosofía ver el amplio relato de Rivadulla (2004*b*: 113-127)

fenomenalista y los primeros desarrollos del *fisicalismo* del Círculo de Viena[19]. El desencadenante de la controversia fue la oposición radical de Popper a la tesis central neopositivista de *fundamentación del conocimiento sobre una base de certeza*, cuya reconstrucción racional y lógica era precisamente la tarea que Carnap intentó llevar a cabo en su *Construcción lógica del mundo.* Rudolf Carnap había pretendido conseguir un doble objetivo con la implementación de esta tesis: la eliminación de la metafísica vía el establecimiento del criterio de demarcación de *verificabilidad concluyente en principio*, y la superación de la dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu por medio de su *tesis de la ciencia unificada*. Pero el programa de Carnap chocó con la fuerte oposición de Popper a la idea de fundamentación del conocimiento, combinada con su rechazo del razonamiento inductivo como forma de aprender a partir de la experiencia.

La oposición de Popper (1935, Caps. I y V) a la tesis de fundamentación del conocimiento, que argumenta, siguiendo a von Fries, con la caída inevitable en el trilema 'dogmatismo-regreso infinito-psicologismo', priva a la ciencia, carente de fundamentación empírica, de la posibilidad de una verificación concluyente para sus proposiciones generales. Por otra parte, su rechazo de toda forma de inducción incapacita para que la verdad de tales proposiciones generales de la ciencia pueda ser derivada de un número finito de enunciados observacionales singulares. Por este camino, pues, la verificación de las leyes y teorías científicas resulta imposible. O sea, que la conclusión de Popper es que la relación entre teoría y experiencia no puede ser de verificación de aquélla por ésta. No obstando nada empero a que tal relación sea de falsación o refutación, pues esto es lógicamente legítimo, como enseña el esquema deductivo lógico del *modus tollens*, Popper (1935: § 6) no ve más salida que la de sustituir el criterio neopositivista de demarcación de *verificabilidad en principio* por el de *falsabilidad en sentido lógico*. Esta conclusión tuvo repercusiones enormes en su filosofía de las ciencias, pues si lo único que pueden conseguir las proposiciones generales de la ciencia es fracasar ante la experiencia, ya que su verificación es de todo punto de vista imposible, entonces, excluido que se pueda exigir de ellas su verificabilidad, sólo les queda el requisito de su falsabilidad. Como dice Popper (1935: *I) parafraseando a su inspirador Albert Einstein: "En cuanto las proposiciones de una ciencia se refieren a la realidad, tienen que ser falsables, y si no son falsables es que no se refieren a la realidad."

Una proposición es falsable si es susceptible de poder fracasar ante la experiencia, o, dicho técnicamente, si la clase de sus posibilidades de falsación no es vacía, es decir si hay al menos

[19] Sobre esta discusión ver también Rivadulla (2004*b*: 124-129)

una circunstancia pensable como físicamente posible que, de darse realmente, supondría la refutación de la teoría. La clase de las posibilidades de falsación de una teoría se identifica, metafóricamente hablando, con el conjunto de *prohibiciones que la teoría plantea a la Naturaleza*, es decir, con la clase de circunstancias que no pueden producirse, si la teoría ha de ser verdadera. En definitiva, pues, el criterio de falsabilidad se entrelaza con la idea de la *falibilidad* intrínseca de la ciencia, producto de la inexistencia de una base de certeza fundamentadora del conocimiento.

Esto nos lleva a insistir en la pregunta: ¿cómo se justifica la implantación de una *metodología crítica* como práctica científica? Dicho de otro modo: ¿por qué, aún sabiendo que las teorías no pueden nunca verificarse, debemos buscar la forma de mostrar sus puntos débiles, llegando incluso a plantear su rechazo de la ciencia, en el caso de quedar refutadas empíricamente? ¿Por qué una metodología crítica, la metodología de ensayo y error (EE), de conjeturas y refutaciones? La respuesta de Popper es rotunda: porque buscamos la verdad y la mejor forma de aproximarnos a ella es por medio de eliminación de errores en ciencia. O sea, el realismo (la epistemología), como ha quedado afirmado antes, guía a la discusión crítica de las teorías (la metodología). El problema del método científico para Popper (1963: 105, nota 17) es pues sencillamente el de la adecuación de medios a fines[20].

La vinculación entre falsabilidad y realismo, omnipresente en toda la obra de Popper, aparece también de forma llamativa en su escrito principal sobre ciencias sociales, *La sociedad abierta y sus enemigos*. En su Addendum 1: "Facts, Standards and Truth", pp. 375-377, tras proclamar la falibilidad del conocimiento humano en el parágrafo 4, afirma que "la falibilidad de nuestro conocimiento -o la tesis de que todo conocimiento es conjetural…no puede ser argüida a favor del escepticismo o el relativismo. Del hecho de que podemos errar y de que un criterio de verdad que pudiera salvarnos del error no existe, no se sigue que la elección entre teorías es arbitraria o no racional, que no podemos aprender o aproximarnos a la verdad, que nuestro conocimiento no puede crecer." (OS, p. 375) Todo lo contrario, añade Popper: "Por 'falibilismo' entiendo el punto de vista, o la aceptación del hecho, de que podemos errar, y que la búsqueda de certeza (o incluso la búsqueda de alta probabilidad) es una búsqueda errónea. Al contrario, la idea de error implica la de verdad como la meta que no podemos alcanzar. Implica que, aunque podemos buscar la verdad, y aunque podamos

[20] Si bien, como argumenta Rivadulla (2004*c*), la aplicación más consecuente de la actitud crítica en ciencia, a saber: el diseño de experimentos cruciales, no es patrimonio exclusivo del realismo científico, y por ende del racionalismo crítico. Si un experimento crucial se propone para mostrar la mera *adecuabilidad* empírica de una teoría, entonces una concepción instrumentalista de la ciencia, o incluso una teoría empirista, también amparan su uso. La actitud crítica está repartida entre diferentes e incluso contrapuestas epistemologías.

encontrar verdad (como creo que conseguimos en muchas ocasiones), no podemos tener nunca certeza de que la hemos encontrado." Y este punto de vista comporta que todo desvelamiento de un error constituye un avance real de nuestro conocimiento, que podemos aprender de nuestros errores. Esto, que constituye para Popper (ibid.) la base de toda la epistemología y de toda la metodología, sugiere "que *debemos buscar nuestros errores* -o, en otros términos, que *debemos tratar de criticar nuestras teorías.*" Pues "La crítica parece ser la única forma de detectar nuestros errores y de aprender de ellos de forma sistemática". (ibid.) Pues bien, concluye Popper (Addendum 1, §6, p. 376): "En todo esto la idea de aumento de conocimiento -de aproximación a la verdad- es decisiva. Intuitivamente esta idea es tan clara como la idea misma de verdad. Un enunciado es verdadero si se corresponde con los hechos. Está más próximo a la verdad que otro enunciado si se corresponde con los hechos de manera más cercana que el otro."

Popper (1974: 92) denomina *racionalismo crítico* a la posición que pide extender la actitud crítica lo más ampliamente posible, una vez que está claro que la apertura a la crítica es el planteamiento metodológico y epistemológico común a las ciencias naturales y sociales. La pronta aceptación por seguidores de Popper como Adrienne Koch y Hans Albert de sus planteamientos contribuyó a la extensión rápida de la denominación *racionalismo crítico* para la filosofía popperiana de las ciencias. Hoy en día la identificación en el ámbito de la filosofía académica de la ciencia de la metodología popperiana con el *racionalismo crítico* es total. Por poner dos ejemplos actuales, véase Nola & Sankey (2007: 253) y Gürol Irzik (2008:59).

Popper introduce su expresión *racionalismo crítico* en el cap. 24 de su *Open Society*, (OS), Vol. II, p. 229-231, como aquella actitud que parte del reconocimiento de "que la actitud racionalista fundamental resulta de un acto de fe (al menos tentativo), de fe en la razón."[21] La actitud racionalista crítica que Popper adopta, se condensa en el lema 'Yo puedo estar equivocado y Ud. puede tener razón, pero si nos esforzamos podemos aproximarnos a la verdad.' O, como señala en (1994: 181) "La racionalidad como actitud personal es la actitud a la disposición a corregir las propias creencias. En su forma intelectualmente más elevada consiste en la disposición a discutir críticamente las creencias propias y a corregirlas a la luz de las discusiones críticas con otra gente." Esta actitud está próxima a la actitud y objetividad

[21] Esta frase de Popper ha adquirido una trascendencia que probablemente no merece, y ha hecho correr bastante tinta entre sus críticos y comentadores. A modo de ilustración señalo el caso de Nola y Sankey (2007: 273), de cuya argumentación se sigue que hay una cierta circularidad en la justificación del racionalismo, por lo que se adhieren a la postura de Popper de que la propia aceptación racional del racionalismo es lógicamente imposible, y de que el racionalismo hace una mínima concesión al irracionalismo.

Por su parte Stefano Gattei (2006: §§ 3 y 4) entiende la propuesta de Popper como una teoría de la *racionalidad sin fundamentos*, una propuesta que concibe la actitud racional como una obligación o disposición moral al diálogo, como una clara opción contra la violencia.

científicas. Esta última implica criticarlo todo a la luz de la experiencia pública que constituyen las observaciones y lo experimentos, y se resume en que "los científicos tratan de expresar sus teorías de forma que puedan ser testadas, e. d. refutadas (o corroboradas) por tal experiencia". El ejemplo paradigmático de científico para Popper es Albert Einstein, quien "aplicó los métodos del criticismo científico y de la invención y eliminación de teorías, del ensayo y el error." (1945: 221)[22].

Es cierto, reconoce Popper, que los resultados científicos son relativos a un cierto estadio del desarrollo científico, por lo que son susceptibles de superación en el curso del progreso científico. Pero la verdad no es relativa. Si un enunciado es verdadero, lo es para siempre. La combinación de ambas ideas implica "que muchos resultados científicos tienen el carácter de hipótesis, e. d. de enunciados para los que la evidencia no es concluyente, y que por tanto son susceptibles de revisión en cualquier momento" (1945, ibid.) Pero lo más interesante es que lo dicho lo aplica Popper (1945, p. 222) a las ciencias sociales: "La única vía abierta a las ciencias sociales es … abordar los problemas prácticos de nuestro tiempo con ayuda de los métodos teóricos que fundamentalmente son los mismos en *todas* las ciencias. Pienso en los métodos de ensayo y error, de invención de hipótesis que puedan ser efectivamente testadas, y de sometimiento de las mismas a tests prácticos." Dicho de otra forma: no hay diferencia entre la metodología de Einstein en ciencias físicas y la metodología propia de las ciencias sociales. En efecto, en la nota 14 del Capítulo 14 del vol. II de *Open Society*, Popper asevera que lo que es "importante para la ciencia es meramente la cuestión de si las hipótesis podrían ser testadas por la experiencia y si resistirían las pruebas. Desde este punto de vista las teorías sociales no son más 'subjetivas' que las físicas."

La tesis de la unidad metodológica entre ciencias naturales y sociales la presenta también Popper (1957: § 29, p. 130) como la doctrina de que "todas las ciencias teóricas o generalizadoras hacen uso del mismo método, tanto si se trata de ciencias naturales o sociales." O como insiste en *op. cit.* p. 131: los métodos en los dos campos, ciencias teóricas naturales y sociales, "consisten siempre en ofrecer explicaciones deductivas causales y en testarlas (por medio de las predicciones). Esto ha sido denominado a veces método hipotético-deductivo, o más frecuentemente el método de hipótesis, pues no alcanza certeza absoluta para ninguno de los enunciados científicos que testa; más bien estos enunciados retienen siempre el carácter de hipótesis tentativas, incluso si su carácter tentativo deja de ser obvio

[22] Pero como ilustra espléndidamente González Recio (2004), la actitud crítica en ciencia, y otras tesis filosóficas asociadas hoy en día con el pensamiento científico de Popper, habían sido adelantadas, medio siglo antes que Einstein, por el fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), cuya sugerente *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* no tuvo lamentablemente el eco que merecía en el ámbito de la filosofía de la ciencia.

tras haber superado un número grande de pruebas severas." Sobre el carácter de los tests, en plena coherencia con su teoría al respecto desarrollada en *LIC*, Popper (1957: 133) afirma que "El resultado de los tests es la *selección* de las hipótesis que los han superado, o la *eliminación* de las hipótesis que no los han resistido y que por tanto están rechazadas."

En definitiva, el *racionalismo crítico*, expresión con la que se identifica la poliédrica filosofía de Popper aúna en su seno una variedad de planteamientos y actitudes: racionalismo, antiinductivismo, realismo, actitud crítica, objetividad científica, y una concepción unitaria de la metodología de las ciencias naturales y sociales.

4. Modelos teóricos y realismo científico

La idea general que Popper tiene de los modelos es que éstos constituyen intentos de solución de problemas que representan condiciones iniciales típicas, y necesitan ser suplementados por leyes universales 'animadoras', es decir, por teorías. O sea, los modelos incorporan teoría (Cfr. Popper 1994: 165). En primera instancia ésta es la noción popperiana de modelo en ciencias de la naturaleza. Así, en el caso del modelo celeste newtoniano la ley animadora sería la de gravitación universal.

Los modelos, señala Popper (1994:170), son difícilmente testables, y ello se debe a que "son siempre y necesariamente supersimplificaciones toscas y esquemáticas. Su tosquedad conlleva un grado comparativo bajo de testabilidad. De manera que resulta difícil decidir si una discrepancia se debe a la inevitable tosquedad o a un error en el modelo." Esto no es obstáculo, empero, para que a veces podamos decidir, por medio de tests, cuál de los modelos competidores es el mejor. Ahora bien, como *mejor* significa para Popper, dada su adscripción realista, *más próximo a la verdad*, Popper (1994:172. Mis cursivas, A. R.) se pregunta si un modelo puede ser verdadero. Su respuesta es: "Pienso que no. Un modelo, sea de las ciencias físicas *o de las sociales*, tiene que ser una supersimplificación. Tiene que omitir mucho, tiene que superenfatizar mucho." E insistiendo en la tesis de la comunidad de rasgos entre ciencias naturales y sociales -que Popper (1994: 165) ya había proclamado unas páginas antes: "Deseo proponer la tesis de que lo que he dicho sobre el significado de los modelos en ciencias de la naturaleza se aplica también a los modelos en ciencias sociales."- añade que "parece completamente inevitable en la construcción de modelos, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, que éstos supersimplifiquen los hechos y no los representen pues verazmente." (Popper 1994:173)

Ahora bien, el hecho de que un modelo no pueda ser verdadero no implica que no se pueda establecer por medio de pruebas severas cuál de varios modelos competidores es el mejor. De hecho, afirma Popper (1994: 175-176): "hay muchos ejemplos en física de teorías competidoras que forman una secuencia de teorías tales que las últimas parecen ser mejores aproximaciones a la verdad (desconocida). Por ejemplo, el modelo de Copérnico parece ser una mejor aproximación a la verdad que el de Ptolomeo, el de Kepler una mejor aproximación que el de Copérnico, la teoría de Newton es todavía una mejor aproximación, y la de Einstein todavía aún mejor." Lo que constituye un ejemplo recurrente en su obra, pues Popper (1945: 377) ya había señalado también que "La teoría de Newton es una mejor aproximación a la verdad que la de Kepler -se acerca más a la verdad."

Las ideas de Popper acerca de los modelos de las ciencias teóricas son ciertamente muy sugerentes, pero contienen suficientes elementos criticables como para no dejarse subyugar por su atractivo y aparente viabilidad. Rivadulla (2004: Cap. V; 2006*a* y 2006*b*) propone un enfoque alternativo acerca del papel de los modelos teóricos en física. La cuestión central en la concepción popperiana acerca de los modelos científicos es que para ellos vale el realismo científico de teorías. Este realismo le otorga a las teorías una función en ciencia que va mucho más allá de la de meros instrumentos: "Pues aseveramos -insiste Popper (1994: 174)- que podemos aprender por la ciencia algo sobre la estructura de nuestro mundo: que las teorías científicas pueden ofrecer auténticamente explicaciones satisfactorias que pueden ser entendidas y así incrementar nuestra comprensión del mundo. Y afirmamos -éste es el punto crucial importante- que la ciencia persigue la verdad, o la aproximación a la verdad, por muy difícil que pueda ser aproximarse a la verdad ni tan siquiera con un éxito moderado". Con la única restricción aparente de que los modelos parecen ser más difícilmente testables que las teorías, éstos están sometidos igualmente a la aceptación del realismo científico.

No obstante no todo es tan claro como Popper presume. Uno de los puntos débiles de la noción popperiana de modelo reside ahí donde parece efectivamente más plausible, a saber, en el hecho de que supuestamente los modelos constituyen supersimplificaciones toscas y esquemáticas de la realidad. En efecto, cuando Popper (1994: 172) apunta al modelo solar newtoniano pretende seducir con la idea de que se trata de una tosca supersimplificación por todo lo que deja fuera de consideración: "Tomemos un modelo newtoniano del sistema solar. Incluso si asumimos que las leyes del movimiento de Newton son verdaderas, el modelo no sería verdadero. Aunque contiene un número de planetas -por cierto en forma de puntos masa, que no lo son- no contiene ni los meteoritos ni el polvo cósmico. Tampoco contiene la presión de la luz del sol ni la de la radiación cósmica. Ni siquiera contiene las propiedades magnéticas

de los planetas o los campos eléctricos que se producen en sus proximidades por el movimiento de estos imanes. Y -quizás lo más importante- no contiene nada que represente la acción de las masas lejanas sobre los cuerpos del sistema solar. Es, como todos los modelos, una tosca supersimplificación." Está claro que Popper está sugiriendo que si el modelo solar newtoniano tomara en cuenta detalladamente todo lo que deja fuera constituiría una representación harto fidedigna de la realidad.

Pero esto es falso. Ya que ni siquiera es verdad que aquello con lo que se queda: un uso más o menos eficaz de la ley de gravitación universal entre las masas que constituyen el sistema solar, sea el reflejo de una realidad subyacente estructurada en la forma aproximada en que la mecánica newtoniana establece. En efecto, ¿qué garantías tenemos de que lo que hace que los objetos próximos a la superficie de cuerpos masivos caigan, y que los planetas giren alrededor del Sol, y los satélites alrededor de sus propios planetas, sea el resultado de una fuerza atractiva que es directamente proporcional al producto de las masas (tomadas de dos en dos) e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa (de nuevo a cada dos de ellos)? La verdad es que no tenemos ninguna. Pues ni siquiera sabemos si existen fuerzas gravitacionales, o si la gravedad es resultado de otras circunstancias. Podría ser, como postula la teoría general de la relatividad, que los movimientos de los objetos celestes estén sometidos a las condiciones de curvatura del espacio-tiempo, de tal forma que la explicación de los fenómenos gravitacionales no requiera de fuerzas ni potenciales, sino meramente de geometría. Por consiguiente, cuando Popper afirma que los modelos teóricos simplifican demasiado, no puede garantizar que aquello con lo que se quedan sea si quiera un mínimo reflejo de la realidad. Pues las entidades que se postulan en este esquema supersimplificado pueden perfectamente no existir. De la misma manera que los epiciclos, ecuantes, deferentes, excéntricas, y toda la parafernalia de entidades ptolemaicas parecen no existir, las fuerzas gravitacionales y los potenciales gravitatorios newtonianos pueden ser también inexistentes. Si este fuera el caso la mecánica celeste newtoniana no reflejaría en lo más mínimo la realidad subyacente, supersimplificada o no.

De hecho, tampoco hay ninguna garantía de que la mecánica relativista sea verdadera ni verosímil. Como señala Arthur Fine (1984: 92), cuyo punto de vista comparto: "Creo que la opinión mayoritaria entre científicos reconocidos es que la relatividad general proporciona una magnífica herramienta organizativa para tratar con ciertos problemas en astrofísica y cosmología. … muchos de los que la usan piensan en esta teoría como un poderoso instrumento, antes que en la expresión de un 'gran verdad'." Lo que esto sugiere, y éste es mi

punto de vista, es, que desde una perspectiva no realista, la verdad no tiene por qué jugar ningún papel en ciencia, porque la teoría no es el hábitat, el refugio o el recinto de la verdad.

A esta dificultad se le añade otro punto débil en el enfoque popperiano acerca del desarrollo del conocimiento, que además es común a toda posición realista, incluido el realismo estructural. Popper, y en general los filósofos realistas de la ciencia, suponen que el progreso científico es de alguna forma lineal. Incluso si defienden la existencia de revoluciones científicas como procesos racionales debidos a la existencia de elementos de continuidad (Cfr. Popper 1975), existencia de casos límite, no tiene(n) en cuenta seriamente el hecho de la *incompatibilidad entre teorías*: incompatibilidad a nivel de las entidades teóricas que se niegan mutuamente, e incompatibilidad a nivel de sus respectivos postulados fundamentales. Por ejemplo entre Copérnico y Ptolomeo, pero también entre Einstein y Newton[23], donde la imagen de un universo cuadridimensional pseudoeuclídeo se opone radicalmente a la de un universo tridimensional euclídeo. Esto priva de sentido a la idea de Popper, y de los realistas en general, de que Copérnico pueda aproximarse a la verdad más que Ptolomeo, pues desde el punto de vista de Copérnico el modelo ptolemaico es un mero artificio geométrico sin la menor referencia a la realidad, y lo correspondiente cabría decir de Einstein respecto de Newton. Por tanto, desde la perspectiva de Copérnico y de Einstein, las teorías de Ptolomeo y de Newton no tendrían, respectivamente, posibilidad de ser verdaderas.

5. El principio de racionalidad en ciencias sociales y la disputa de la tesis de unidad metodológica

Las consideraciones críticas precedentes ceden el paso seguidamente a una peculiaridad asociada con el uso de modelos en ciencias sociales, y que plantea una diferencia con respecto a su empleo en ciencias naturales. Para Popper (1994: 165), los modelos son incluso más importantes en ciencias sociales que en ciencias naturales "porque el método newtoniano de explicación y predicción de eventos singulares por medio de leyes universales y condiciones iniciales es siempre difícilmente aplicable en las ciencias sociales teóricas." La pregunta entonces es: ¿qué forma particular reviste el uso de modelos en ciencias sociales?

La comunidad de rasgos entre ciencias naturales y sociales, expuesta en secciones precedentes, no obsta para que Popper (1957, 140-141) encuentre también otra *ligera* diferencia entre ellas, a saber: las situaciones sociales concretas son en general menos

[23] E incluso entre diferentes teorías cuánticas actuales. deterministas e indeterministas, locales y no locales, lineales y no lineales.

complicadas que las situaciones físicas concretas, pues en la mayoría de ellas, si no en todas, hay un elemento de *racionalidad*. Esta diferencia hace posible aplicar en las ciencias sociales lo que Popper denomina el 'método cero', a saber: "el método de construir un modelo bajo la asunción de racionalidad completa (y quizás también bajo la asunción de posesión de información completa) por parte de todos los individuos concernidos, y de estimar la desviación del comportamiento real de la gente respecto del comportamiento modelo, usando este último como una especie de coordenada cero." En esta *ligera* diferencia es donde se sustenta la importancia que tiene el uso de modelos en ciencias sociales. Los *modelos* en ciencias sociales son presuntas aproximaciones a la realidad de las acciones e interacciones de los seres humanos, de quienes se presume que actúan más o menos racionalmente. Ellos sustancian el análisis lógico de la situación.

Pero hay aún otra diferencia entre ambos tipos de ciencias teóricas, de la naturaleza y sociales, y ésta reside en la aplicabilidad de los métodos cuantitativos de medida. Aunque Popper (1957: 142-143) se muestra confiado en que esta dificultad está siendo superada en las ciencias sociales con la aplicación de métodos estadísticos, constata que: "En física, por ejemplo, los parámetros de nuestras ecuaciones pueden, en principio, ser reducidos a un número pequeño de constantes naturales … Esto no es así en economía. Aquí los parámetros son en casos muy importantes variables que cambian muy rápidamente. Esto reduce claramente la significancia, interpretabilidad y la testabilidad de nuestras mediciones."

La tarea de las ciencias sociales consiste para Popper (1994:166) en explicar y comprender eventos en términos de acciones humanas y situaciones sociales por medio de modelos, los cuales son las hipótesis testables de las ciencias sociales. Frente a cualquier planteamiento historicista, las ciencias sociales, como bien señala Jiménez Perona (1993:122) no pretenden descubrir las leyes del desarrollo histórico, a fin de contribuir a transformar la sociedad. No tienen carácter holista. El método propuesto recibe el nombre de *tecnología* o *ingeniería social fragmentaria*, donde el calificativo *fragmentaria* alude precisamente al hecho de la pretensión no holista de la ciencia social. Como subraya Jiménez Perona (1993: 134-135), la tecnología social fragmentaria es la forma que el método crítico adopta en las ciencias sociales. De ahí la importancia que los modelos adquieren en estas disciplinas.

Pues bien, como los *modelos* de las ciencias sociales teóricas son precisamente los diferentes análisis situacionales, "descripciones o reconstrucciones de *situaciones sociales típicas*", la cuestión que el propio Popper (1994: 168) se plantea es: "¿qué corresponde aquí a las leyes universales del movimiento de Newton, que … animan el modelo del sistema solar? En otras palabras, ¿cómo se anima el modelo de una situación social?" La contestación a esta

pregunta debe proporcionar la respuesta a la cuestión planteada al inicio de esta sección acerca de qué forma adquieren los modelos de las ciencias sociales.

La respuesta bien conocida de Popper es que sólo hay una ley animadora conocida con el nombre de *principio de racionalidad*. Este principio recibe también el nombre de principio vacío o principio cero. La razón de esta denominación es que el principio de racionalidad mismo, cuya formulación más simple podría ser: "Los agentes actúan siempre de manera apropiada a las situaciones en que se encuentran" (Popper 1994:172), no es él mismo testable, no es una proposición empírica, ni tampoco a priori, y, lo que más ha provocado el interés de los críticos, no siendo tampoco universalmente verdadero -la experiencia enseña que los agentes no proceden siempre racional o adecuadamente a la situación en que se encuentran-, es sencillamente falso[24]. Popper se defiende insistiendo en que son los diversos modelos propiamente dichos, e. d. los diferentes análisis situacionales particulares, los que constituyen las hipótesis empíricas explicativas de las ciencias sociales, y son ellos los que son testables.

A fin de analizar con detalle la posición de Popper respecto al papel de los modelos en ciencias sociales y a la función del principio de racionalidad voy a proceder seguidamente de modo puntual, a fin de resaltar mi posición crítica respecto a los elementos centrales del pensamiento popperiano en ambas cuestiones.

Veamos en primer lugar cómo argumenta Popper (1994: 177-178) a favor de la inmunidad del principio de racionalidad frente a la refutabilidad: "Considero el principio de adecuación de la acción (esto es, el principio de racionalidad) como una parte integral de toda, o casi toda, teoría social testable. Ahora bien si una teoría se testa y resulta falsa, entonces siempre tendremos que decidir cuál de sus varias partes constituyentes responsabilizaremos de este fracaso. Mi tesis es que una *política metodológicamente saludable* es la de decidir no hacer responsable al principio de racionalidad, sino al resto de la teoría -esto es, al modelo […] La política de mantener el principio puede ser considerada pues como parte de nuestra metodología […] todo intento de sustituir el principio de racionalidad por otro parece conducir a la arbitrariedad completa en nuestra construcción de modelos. Y finalmente no debemos olvidar … que el test [de una teoría] consiste en encontrar la mejor de dos teorías competidoras, que pueden tener mucho en común, y que la mayor parte de ellas tienen en común el principio de racionalidad." (1994: 177-178). De manera más resumida ya había expuesto Popper unas pocas páginas atrás el mismo razonamiento: "Los tests, cuando están disponibles, se usan para testar un modelo particular, un análisis situacional particular (…) De

[24] Cfr. Popper (1968: 138) y (1973: 118)

manera que si un test indica que cierto modelo es menos adecuado que otro, entonces, como ambos operan con el principio de racionalidad, no tenemos posibilidad de descartar este principio." (Popper 1994: 171)

La plausibilidad de este razonamiento descansa primero en la asunción implícita del realismo científico. En efecto, si aceptamos que una teoría o modelo pueda ser falso es que pensamos que otra teoría o modelo puede ser (al menos aproximadamente) verdadero. El problema está pues en suponer que el ser humano tiene capacidad para conocer cómo es (al menos aproximadamente) el mundo. Y esto vale para el realismo de Popper, para el realismo de Kitcher, el de Sklar, el de Boyd, para el realismo estructural y cualesquiera formas de realismo que se postule. Pero, en segundo lugar, si el principio de racionalidad es la parte común a todos los modelos, entonces la tesis de Popper de decidir metodológicamente no hacer responsable del fracaso de los modelos al citado principio supone una apuesta convencional difícilmente conciliable con la irreductible actitud realista de Popper.

Para mayor abundamiento hay dos diferencias fundamentales y radicales con respecto al uso de modelos en las ciencias naturales: primero que sólo hay una única ley animadora para todos los modelos en ciencias sociales, y segundo que, mientras las leyes animadoras de los modelos de las ciencias naturales son, desde la perspectiva de Popper, necesariamente falsables, el principio de racionalidad que anima los modelos de las ciencias sociales presuntamente no lo es. Esto, pienso, supone el cuestionamiento más serio de la tesis popperiana de la unidad de método de las ciencias naturales y sociales.

La cita que viene a continuación parece el corolario natural de las ideas de Popper acerca del principio de racionalidad: "si el principio de racionalidad, que en las ciencias sociales juega un papel de alguna forma análogo al de las leyes universales de las ciencias naturales, es falso, y si además los modelos situacionales son también falsos, entonces ambos elementos constituyentes de la teoría social son falsos. Pero si de todas formas deseamos mantener el método de análisis situacional como *el* método propio de las ciencias sociales, como efectivamente sostengo, y si deseamos mantener el punto de vista de que la ciencia busca la verdad, ¿no nos encontramos en una situación desesperanzadoramente difícil?" (Popper 1994: 173) Está claro que la respuesta desde la propia filosofía de la ciencia de Popper es que no, como pone de manifiesto su desarrollo de la comparación de teorías por su verosimilitud, que se basa precisamente en la premisa fundamental de que solo se pueden comparar a este respecto teorías falsas, ya que no tendría ningún sentido decir de dos teorías verdaderas cuál de ellas es la más verosímil, es decir la que se aproxima más a la verdad.

Insistiendo de nuevo en la relación entre realismo y el método de las ciencias sociales, Popper (1994:176) argumenta que: "si mi concepción de las ciencia sociales y su método es correcta, entonces, ciertamente, ninguna teoría explicativa de las ciencias sociales puede esperarse que sea verdadera. *Sin embargo esto no perturba a un anti-instrumentalista*. Pues él puede ser capaz de mostrar que aquellos métodos … nos posibilitan discutir críticamente *cuál de las teorías competidoras, o modelos, constituye una mejor aproximación a la verdad*. Ésta, sugiero, es la situación en las ciencias sociales." En efecto, esto no tiene nada de asombroso si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente de que cualquier teoría más verosímil que otra es para Popper tan falsa como la otra. Eso sí con un contenido de falsedad menor. Por lo tanto para Popper en principio todas las teorías de la ciencia son falsas, y las de las ciencias sociales no tienen por qué no estar sometidas a esta eventualidad. La argumentación de Popper no añade nada, sino que meramente insiste en su adscripción al realismo científico conjetural.

En definitiva, para Popper (1994: 181) "El 'principio de racionalidad'…es…un principio mínimo (pues no asume nada más que la adecuación de nuestras acciones a nuestras situaciones problemáticas *tal como las vemos*) que anima casi todos nuestros modelos situacionales explicativos, y que, aunque sabemos que no es verdadero, tenemos razón para considerarlo como una buena aproximación a la verdad. Su adopción reduce considerablemente la arbitrariedad de nuestros modelos, una arbitrariedad que deviene ciertamente caprichosa si tratamos de manejarnos sin él."

Pero la insistencia de Popper en el carácter animador del principio de racionalidad nos lleva a observar, primero, que mientras éste es único para todas las situaciones sociales, en ciencias naturales hay muchas leyes animadoras diferentes. Hay pues una clara *asimetría entre las ciencias naturales y las sociales*, al menos por lo que respecta al número de sus respectivas leyes animadoras. En segundo lugar es evidente que si este principio de racionalidad comparte el mismo status que las leyes animadoras de las ciencias naturales, entonces o bien tendría que ser considerado una ley falsable, pues éstas lo son, o bien éstas habrían de dejar de ser consideradas leyes empíricas de la naturaleza, pues aquél no lo es. Como ninguna de estas alternativas se cumple, esta circunstancia, juntamente con la indicada *asimetría* lleva a la conclusión de que la tan celebrada tesis de la unidad metodológica resulta seriamente discutible en el seno de la filosofía popperiana de las ciencias.

Desde una perspectiva diferente Jiménez Perona (1993: 138 y sigs.) apunta también a una posible ruptura de la idea popperiana de unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales. Responsable sería el elemento de racionalidad, al que aludíamos al comienzo de la sección presente, implícito en todas las situaciones sociales y que parece introducir en

ciencias sociales una forma de racionalismo en algún sentido -no precisado por Popper- distinto al racionalismo metodológico propio de las ciencias naturales. "Este nuevo concepto de racionalidad, que se podría denominar situacional-praxeológica, -señala Jiménez Perona (*op. cit., ibid.*)- distorsiona, en verdad, la unidad de método propugnada por Popper." Y, aunque Popper no sustituye el racionalismo metodológico de las ciencias naturales, por el situacional-praxeológico de las ciencias sociales, sí "hace convivir a los dos en un difícil equilibrio", con lo que en todo caso "esta distorsión no consigue quebrar la unidad del método." Para mayor abundamiento, Jiménez Perona (*ibid.*) constata la existencia de un sesgo normativo en el racionalismo particular en ciencias sociales, el cual "al no estar presente en el objeto de estudio de las ciencias naturales y sí en el de las ciencias sociales, marcaría un abismo infranqueable entre los métodos con los que esas ciencias abordan sus respectivos objetos." Si la ruptura definitivamente no se produce es por una suerte de 'filiación general' que hermanaría los métodos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales.

Por su parte Amparo Gómez (2005: 65 y 167) asume que, si se aceptara que el principio de racionalidad actúa como ley de cobertura en modelos nomológico-deductivos de explicación de las acciones, entonces esto dejaría a las claras un punto débil de la propuesta popperiana. Siguiendo a Noretta Koertge[25], Gómez esquematiza el razonamiento explicativo de una determinada acción *x* por parte de un agente *A*. En este esquema efectivamente el principio de racionalidad, formulado como "Los individuos siempre actúan de acuerdo con la lógica de la situación" hace las veces de ley de cobertura. Ahora bien, como el principio de racionalidad no es susceptible de ser falsado, en línea con lo expuesto más arriba, Gómez (2005: 65) concluye que "las ciencias sociales se basan en un método que no satisface los requerimientos centrales de la filosofía popperiana de la ciencia: el de falsabilidad y no uso de estrategias inmunizadoras. […] Todo esto hace que la afirmación popperiana de que la lógica de la situación satisface la tesis de la unidad de método quede en entredicho." El principio de racionalidad, insiste (Gómez 2005: 173 y 175), consiste pues en "una ley de cobertura atípica que problematiza la tesis de la unidad metodológica sostenida por Popper", o dicho de otro modo: "Popper está haciendo algo en relación al método situacional que rechaza explícitamente para la ciencia en general: mantener estrategias inmunizadoras, lo que, en términos estrictamente falsacionistas, pone en tela de juicio la tesis de la unidad de método que Popper defiende para el método situacional." La solución a esta situación puede estar entonces en reformular el principio de racionalidad, que es la propuesta llevada a cabo por

[25] N. Koertge: "Popper's Metaphysical Research Program for the Human Sciences", *Inquiry* 18, 1975: 437-462

Noretta Koertge[26]. Ahora bien, como señala Jarvie (2008: 65), Koertge transforma el principio popperiano de racionalidad en las dos siguientes proposiciones, que no recogen su contenido: (*PR1*): "Toda acción es una respuesta racional a alguna situación problemática" y (*PR2*): "Toda persona responde racionalmente ante una situación problemática". El principio de racionalidad, aduce Jarvie (*op. cit*., 67 y 84), no es una proposición general del tipo "Todo el mundo …", sino algo mucho más modesto, a saber "la propuesta metodológica de dar una explicación racional donde sea posible, hasta el límite de nuestros recursos intelectuales." Así entendido el principio de racionalidad es ciertamente convincente. Pero, entonces, ¿cómo ha podido llegar a plantearse la polémica sucintamente expuesta en las líneas precedentes?

Desde mi punto de vista debido a la incoherencia que supone tener que admitir estrategias inmunizadoras en el marco de una metodología científica que en términos generales las condena. Ahora bien, las estrategias inmunizadoras son un problema para el falsacionismo porque éste es una doctrina filosófica muy rígida. Inmunizar significa intentar salvar la verdad. Pero si la verdad no fuera el motor de la actividad científica, entonces hasta el propio término 'inmunizar' estaría de más, y lo que existirían serían readaptaciones o readecuaciones de las leyes y modelos a los datos disponibles y a las discusiones críticas. De alguna manera ésta parece ser la idea que subyace a la interpretación de Jarvie del principio metodológico de racionalidad. Pero si esto es así tal principio no tiene por qué ser patrimonio exclusivo de una epistemología realista, incluso si ésta es conjetural. Un planteamiento pragmatista -imposible de desarrollar aquí- reivindica igualmente la búsqueda de la razonabilidad de nuestras decisiones hasta el límite de nuestros recursos naturales.

A la vista de lo expuesto en esta discusión resulta sorprendente la confesión literal de Popper (1970: 113. Mis cursivas, A. R.): "no estoy particularmente encariñado con la cuestión de la unidad de métodos entre las ciencias sociales y físicas: durante mi carrera he cambiado de opinión sobre este punto bastantes veces y he intentado encontrar el lugar donde las ciencias sociales y naturales divergen en cuanto a métodos. Solía pensar que había encontrado el punto de divergencia y luego se me ocurría un contraejemplo que me hacía ver que no era tal. *Digo esto porque quiero subrayar que la tesis de la unidad no es una tesis de mi metodología o de mi filosofía, sino más bien algo accidental: sobre esta cuestión no tengo una opinión definitiva*." Y concluye Popper (*op. cit.*: 114) con la siguiente afirmación: "Yo diría que ésta es la única tesis sobre unidad que yo defendería: a saber, que siempre

[26] "The Methodological Status of Popper's Rationality Principle". *Theory and Decision* 10, 1979: 83-95.

aprendemos por la crítica; en cuanto a lo demás, la diferencia puede ser tan grande como se quiera y yo no tendría nada que objetar a ello."[27]

La cuestión que yo planteo es que, incluso si admitimos esta versión relajada de la tesis de unidad, que desde luego disuelve toda la problemática precedente, no habríamos solucionado la cuestión central: a saber, si el aprendizaje por medio de la crítica es patrimonio de una metodología orientada por una posición epistemológica realista, o no. Pues si la actitud crítica fuera común a epistemologías contrapuestas, entonces Popper tendría que admitir que el realismo solo valdría para las ciencias naturales, pero no necesariamente para las sociales. Con lo que el problema de la unidad de método se volvería contra la imagen de una filosofía popperiana, coherente y compacta, general de la ciencia.

6. Conclusión

En principio la general insistencia de Popper en mantener la unidad de método obedece a una posición realista que no puede por menos que abarcar a todas las ramas de la ciencia bajo un mismo paradigma. Si se desprendiera de su corsé realista comprendería que la unidad de método, que en él es claramente normativa, y no descriptiva, no tiene por qué ser impuesta en ciencia. Una posición *naturalista* en metodología de la ciencia, frente a una posición *normativa*, permitiría comprender la práctica científica de modo más objetivo.

Así pues, o bien Popper rebaja su falsacionismo crítico, de modo que postule una teoría de la actitud crítica que pueda ser reconocida como propia por otras doctrinas filosóficas, o bien mantiene su posición a toda costa, al precio de basar su metodología de las ciencias sociales en un *principio del racionalismo* incompatible con la metodología que su posición epistemológica sustenta.

Si Popper hubiera procedido menos rígidamente no sólo habría desechado el *fetichismo del método* en el que incurre, desprendiéndose del monopolio del criterio del test deductivo de hipótesis como único criterio de cientificidad, sino que se habría percatado de la importancia de las prácticas de descubrimiento científico y de la existencia de una pluralidad de métodos o estrategias, inducción, abducción y preducción entre otras, que muestran la variada riqueza de la actividad científica[28], al tiempo que muestran con claridad la existencia de un *mito del método*. El problema de la no unicidad del método no se resuelve pues desde un falsacionismo

[27] En defensa de Popper, Carlos Verdugo (2009) sugiere que la problemática que presenta la concepción popperiana de la unidad de método en ciencia podría solventarse atendiendo a la distinción entre *método científico* y *técnicas científicas*.

[28] Cfr. Rivadulla (2009)

estricto, sino desde una posición más próxima a la práctica científica, que tome en consideración tanto el contexto de justificación como el contexto de descubrimiento. Pero esto es tema para otro trabajo.

Bibliografía

Albert, H. (2008): "Epistemología y ciencia social. La contribución de Karl Popper al análisis de las conexiones sociales". En A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid: Biblioteca Nueva

Antiseri, D. (2008). "Karl Popper y el oficio de científico social". En A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008

Boyd, R.: (1984): "The Current Status of Scientific Realism". En J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press

Bruin, B.: (2008): "Popper's Conception of the Rationality Principle in the Social Sciences". En I. Jarvie, K. Milford and D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*. Vol. III: *Science*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited

Fernández Moreno, L. (2008): "Acerca del banco de Viena o cómo Popper tergiversó a su maestro". En A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid: Biblioteca Nueva

Fine, A. (1984): "The Natural Ontological Attitude". En J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*. Berkeley: University of California Press

Gattei, S. (2006): "Rationality without Foundations". En I. Jarvie, K. Milford and D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*. Vol. II: *Metaphysics and Epistemology*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 131-140

Gómez, A. (2005), *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza

González Recio, J. L. (2004): "Claude Bernard: un popperiano en la Francia de Napoleón III". En A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y Verdad en Ciencia. Ensayos sobre la Filosofía de Karl Popper*. Madrid: Editorial Complutense

Gröbl-Steinbach, E. (2008): "Methodenstreit oder Ideologiedebatte? Ein Rückblick auf del 'Positivismusstreit'". En I. Jarvie, K. Milford and D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*. Vol. III: *Science*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited

Irzik, Gürol (2008): "Critical Rationalism". En S. Psillos & M. Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. London and New York: Rouledge

Jarvie, I. C. (2008): "Racionalidad y lógica situacional en la obra científica de Popper". En A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008

Lakatos, I. (1968): "Changes in the Problem of Inductive Logic". En I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: North-Holland Publ. Co.

Lakatos, I. (1974): “Popper on Demarcation and Induction”. En P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper,* La Salle, Ill.: Open Court.

Laudan, L. (1981): “A Confutation of Convergent Realism”. *Philosophy of Science* 48: 19-49

Munévar, G. (2004): “La epistemología evolutiva de Karl Popper”. En A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y Verdad en Ciencia. Ensayos sobre la Filosofía de Karl Popper*. Madrid: Editorial Complutense

Nola, R. & Sankey, Howard (2007), *Theories of Scientific Method*. Stocksfield: Acumen

Perona, A. J. (1993), *Entre el liberalismo y la socialdemocracia: Popper y la ‘sociedad abierta’*. Barcelona: Anthropos

Perona, A. J. (2008): “Naturalismo epistémico: ¿una propuesta válida en el racionalismo crítico?”. En A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Madrid: Biblioteca Nueva

Popper, K. (1935), *Logik der Forschung*. Wien: Springer. Cuarta edición alemana, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971

Popper, K. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I and II, London: Routledge and Kegan Paul. Quinta edición revisada, 1966

Popper, K. (1957), *The Poverty of Historicism*, London: Routledge & Kegan Paul. Segunda edición 1960

Popper, K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson

Popper, K. (1963), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul. Edición española, *El Desarrollo del Conocimiento Científico. Conjeturas y Refutaciones.* Buenos Aires: Paidós 1979

Popper, K. (1968): “La explicación en las ciencias sociales (La racionalidad y el estatus del principio de racionalidad)”. *Revista de Occidente* 65: 133-146

Popper, K. (1970), *Ensayos de Filosofía de la Ciencia. En torno a la obra de Sir Kart R. Popper. Ponencias presentadas al Simposio de Burgos.* Madrid: Tecnos

Popper, K. (1973): “La lógica de las ciencias sociales”. En T. W. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 101-119

Popper, K. (1974): “Intellectual Autobiography”. En P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper,* La Salle, Ill.: Open Court. Edición española, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual* Madrid: Tecnos, 1977

Popper; K. (1975): “The Rationality of Scientific Revolutions”. En R. Harré (ed.), *Problems of Scientific Revolution*, Oxford Uni. Press, 1975. Reimpreso en Karl Popper, *The Myth of the Framework*, 1994. Edición española en *Teorema* XIII/1-2:

109-140, y en K. Popper, *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona: Paidós 1997

Popper, K. (1982): "Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit". En K. Popper, *Offene Gesellschaft - offenes Universum*. Wien: Franz Deuticke. Edición española, *Sociedad abierta, universo abierto*. Madrid: Tecnos 1984

Popper, K. (1983), *Realismo and the Aim of Science*. London: Hutchinson. Edición española, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid: Tecnos 1985

Popper, K. (1994): "Models, Instruments, and Truth. The status of the rationality principle in the social sciences". En K. Popper, *The Myth of the Framework. In defence of science and rationality*, London: Routledge. Edición española: *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona: Paidós 1997

Putnam, H. (1975), *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers,* Vol. I. Cambridge: University Press

Rivadulla, A. (1986), *Filosofía Actual de la Ciencia*. Tecnos: Madrid

Rivadulla, A. (1991), *Probabilidad e Inferencia Científica*. Madrid: Anthropos

Rivadulla, A. (1995): "La revolución en metodología de la ciencia. Karl Popper (1902-1994) in memoriam". *Éndoxa*, Series Filosóficas, 5: 7-33

Rivadulla, A. (2004*a*), *Éxito, Razón y Cambio en Física. Un enfoque instrumental en teoría de la ciencia*. Madrid: Trotta

Rivadulla, A. (2004*b*): "La Filosofía de la Ciencia hoy. Problemas y posiciones". En J. M. Navarro Cordón (coord..), *Perspectivas del Pensamiento Contemporáneo.* Vol. II: *Ámbitos*. Madrid: Editorial Síntesis, 109-163

Rivadulla, A. (2004*c*): "Experimentos cruciales en física. El caso Einstein-Lorentz-Aspect". En A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y Verdad en Ciencia. Ensayos sobre la Filosofía de Karl Popper*. Madrid: Editorial Complutense

Rivadulla, A. (2006*a*): "Theoretical Models and Theories in Physics. A Rejoinder to Karl Popper's Picture of Science". En I. Jarvie, K. Milford and D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*. Vol. III: *Science*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 85-96

Rivadulla, A. (2006*b*): "The Role of Theoretical Models in the Methodology of Physics". En L. Magnani (ed.), *Model-Based Reasoning in Science and Engineering*. London: King's College Publications, 75-85

Rivadulla, A. (2009): "Ampliative and Anticipative Inferences in Scientific Discovery: Induction, Abduction and Preduction". En L. Fernández Moreno (ed.), *Language, Nature and Science: New Perspectives*. Madrid-México: Plaza y Valdés

Verdugo, C. (2009): "Popper's Thesis of the Unity of Scientific Method: Method versus Techniques". En Z. Parusnikova and R. Cohen (eds.), *Rethinking Popper*. London: Springer, 155-160

Ciencias sociales y Thomas Kuhn: ¿expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales?

Godfrey Guillaumin
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

1.- Introducción.

La obra principal de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, ha tenido una historia poco usual dentro del contexto de la filosofía de la ciencia. Como es sabido, originalmente estaba programada para formar parte de la *Enciclopedia de las ciencias unificadas* la cual tenía como finalidad mostrar que el conocimiento científico es unificado tanto epistémica como metodológicamente; paradójicamente, ayudó a mostrar lo difícil que es formular esa idea de unificación. Otro aspecto infrecuente en filosofía de la ciencia, es que el tipo de libro que finalmente escribió Kuhn no es el que requería una obra como la que originalmente él mismo había concebido. Esto lo indica explícitamente en el *Prólogo* al mencionado texto en donde afirma que: "[…] las limitaciones de espacio de la Encyclopedia [donde originalmente se publicó] me obligaba a presentar mis puntos de vista de forma extremadamente condensada y esquemática […] esta obra sigue siendo un ensayo más bien que el libro hecho y derecho que el tema acabará por exigir (Kuhn, 2007, p 51). Entre otras cosas, Kuhn se daba cuenta que no había desarrollado adecuadamente las principales consecuencias filosóficas que de su estudio histórico se derivaban respecto a la naturaleza del conocimiento científico. Esto no sólo dio pie a críticas severas por parte de algunos filósofos de la ciencia durante los siguientes dos décadas (tales como las de Shapere, Popper, Feyerabend, Laudan, McMullin, etc.), sino también una serie de malos entendidos respecto al alcance y limitaciones de su trabajo. Entre éstos últimos está una cuestión que desde el origen fue mal planteada y que ha sido difícil de abandonar; y que sin embargo, sigue estando presente actualmente entre algunos estudiosos de las ciencias sociales, me refiero específicamente a si la teoría de Kuhn es adecuada para evaluar a las ciencias sociales. Tal cuestión apunta, por lo tanto, a dilucidar los alcances teóricos de la mencionada obra de Kuhn. En este trabajo exploraré porqué las ciencias sociales no requieren ser comparadas con el modelo de Kuhn y porqué tales comparaciones empobrecen nuestra imagen teórica de las ciencias sociales.

Kuhn analizó con cierto detalle el desarrollo histórico de algunas áreas de la física, astronomía y química, pero no el de la biología, sociología, economía, antropología, etc. Respecto a las ciencias sociales mantenía cierto escepticismo respecto a que su modelo fuera adecuado para modelarlas. A pesar de ello, hubo varios intentos para usar el modelo de Kuhn como criterio de cientificidad en la evaluación de las ciencias sociales, específicamente con el fin de reivindicar un estatus científico de tales ciencias. Uno de los supuestos utilizados en tales tentativas fue que si se mostraba que algunas ciencias sociales concordaban con algunas de las ideas de Kuhn, entonces tales ciencias adquirirían el estatus de *científicas*. Tales proyectos, como veremos, no prosperaron, no porque algunas ciencias sociales no fueran *científicas o maduras*, sino en gran medida porque tales proyectos no eran *científicos,* entre otras razones porque concebía equivocadamente tanto la naturaleza teórica del propio trabajo histórico de Kuhn como su alcance. El objetivo de este trabajo es mostrar las razones más relevantes sobre por qué resultó epistemológicamente inadecuado y metodológicamente inviable analizar a las ciencias sociales con base en el modelo de cambio científico de Kuhn, y cómo es que, paradójicamente, este fracaso arrojó luz sobre el grado alto de complejidad de las ciencias empíricas (tanto sociales como naturales).

2. Kuhn y las ciencias sociales

Fueron dos direcciones diferentes en las cuales, a raíz de la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, se interrelacionaron el estudio de las ciencias sociales, la filosofía de la ciencia y la sociología del conocimiento científico. La primera de tales direcciones tiene que ver con la idea de que el conocimiento científico está constituido, tanto en su elaboración como en su evaluación, de muy diversos elementos, siendo uno de ellos los aspectos sociales. En ese sentido, aunque el libro de Kuhn tiene principalmente un enfoque histórico, algunos aspectos sociales como la transmisión del conocimiento, los valores que la comunidad científica comparten, el aprendizaje social de las herramientas de solución de problemas, proceso de entrenamiento en la identificación de problemas científicos relevantes, etc., jugaron un papel central en su teoría de cambio científico. El énfasis que Kuhn hizo de estos elementos sociales del conocimiento científico dio un empuje importante al desarrollo de cierta sociología del conocimiento científico. En un estudio reciente, (Brante, Fuller y Lynch, 1993), se ha afirmado que “La publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn en 1962 señaló la dirección hacia el estudio integrado de la historia, filosofía y la sociología de la ciencia (incluyendo la tecnología) conocido ahora como los estudios de

ciencia y tecnología." Una rama radical de esta sociología de la ciencia fue el así llamado *Programa fuerte* elaborado principalmente por la Escuela de Edimburgo, de la cual Kuhn manifestó en diferentes ocasiones su desacuerdo,[1] el cual como lo hace ver Robert Nola tiene que ver con el excesivo énfasis que hacía el *Programa fuerte* respecto a que los diferentes determinantes sociales constituyen los elementos suficientes para explicar el desarrollo y evaluación del conocimiento científico.

La otra dirección en que *La estructura* influyó particularmente en la filosofía de las ciencias sociales tuvo que ver con diferentes intentos de aplicar su modelo de cambio científico a esas ciencias. La obra de Kuhn tuvo una gran influencia fuera del ámbito de la historia de la ciencia y de la filosofía de la ciencia y según Alexander Bird (2002), esto se debió a dos razones: la primera es que la imagen de la ciencia que Kuhn dibuja parece permitir una concepción más liberal y amplia; al grado que parece permitir que disciplinas que originalmente no analizó, como la sociología, la economía, la política o el psicoanálisis se ajusten a los principales parámetros de su teoría de cambio científico: La segunda razón tiene que ver con el rechazo de Kuhn de la noción tradicional de regla metodológica como determinante de los resultados científicos, lo cual parece sugerir fuertemente que otros factores externos a la ciencia tienen roles decisivos en la evaluación de creencias científicas; factores que fueron pensados principalmente como sociales. Kuhn mostró en diferentes escritos un sistemático desacuerdo de estas dos razones.

Uno de los casos más célebres en la biografía de Kuhn respecto a este desacuerdo fue la ocasión en que se le invitó a participar en un simposio que tuvo lugar en el Vassar College, situado a unos 150 kms. al norte de la ciudad de Nueva York. La invitación venía directamente del director del programa de Ciencia, Tecnología y Sociedad, Stephen Rousseas. Específicamente la presencia de Kuhn en tal simposio fue para que evaluara la aplicación de su noción de *paradigma* en algunas ciencias sociales. Hacia finales de 1974, en su conferencia titulada "Puzzles vs. Problems in scientific development" reconocía el entusiasmo que entre los sociólogos había producido *La estructura*, sin embargo, el precio había sido que ellos representaban aquella "parte de la audiencia que parecía ser la más capaz de encontrar en [*La estructura*] cualquier cosa que quisieran" Kuhn (1974) citado por Marcum (2005, p. 21). Desde el punto de vista de Kuhn, su visita a ese simposio fue una pesadilla. En una carta del 9 de diciembre de 1974 que Kuhn le dirigió a Rousseas, le dice que "el viaje a Vassar fue para mí una pesadilla, diferente y mucho más severa que cualquiera otra que haya encontrado en

[1] Un análisis detallado de las discrepancias de Kuhn con dicho programa pueden verse en Jones (1986) y Nola (2000).

un gran número de viajes similares a Colegios durante los pasados diez o más años" (Kuhn, *ibid*). La pesadilla consistía en que, desde el punto de vista de Kuhn, la gente de Vassar pensaba que la aplicación de las ideas de Kuhn a las ciencias sociales se debía de realizar sin un análisis detallado de las propias dificultades conceptuales que había en *La estructura*. Este incidente revela un problema general muy importante de los intentos por aplicar un modelo derivado de campos específicos de investigación científica en otros diferentes, y es el hecho de generar una distorsión tanto el modelo utilizado como las disciplinas analizadas con ese modelo. La distorsión radica principalmente en que se busca minimizar o, incluso, eliminar las diferencias y maximizar las similitudes (aunque sean irrelevantes) entre las ciencias analizadas y el modelo de Kuhn. Intentos de ese tipo requieren, para mostrar su viabilidad, de elaborar una justificación en cuanto a que el modelo de Kuhn, derivado del estudio de algunas ciencias físicas, es adecuadamente aplicable al análisis de un campo ajeno a él mismo.

La cuestión específica con este intento por extender el modelo de Kuhn tiene que ver directamente con el alcance de su modelo: ¿cuáles disciplinas pueden legítimamente evaluarse con su modelo y por qué? ¿es su teoría una especie de criterio de demarcación entre la ciencia madura y la inmadura? Algunos respondieron de manera prematura y afirmativamente a esta última cuestión y actualmente estamos saliendo de un malentendido que se generó de un intento, bienintencionado pero desencaminado, de ampliar el alcance e intensidad (por así decirlo) de su modelo de cambio científico a otras disciplinas, particularmente a las ciencias sociales. Una de las dificultades que presentan los intentos por evaluar a las ciencias sociales con base en el modelo de Kuhn tiene que ver con el tipo de medición que hay en cada ciencia y el grado de precisión. En su importante trabajo, "La función de la medición en la ciencia moderna", publicado en 1961, Kuhn analiza con detenimiento el papel de la medición en la física y establece que tiene principalmente dos funciones: la de someter a prueba predicciones teóricas y la de establecer constantes universales. La importancia de este trabajo es fundamental para entender la idea de ciencia normal en Kuhn, ya que sostiene de este artículo, "que realmente fue extremadamente importante. Precisamente esa pequeña frase, muy al comienzo, que habla de una extensa operación de limpieza —ni siquiera recuerdo bien cómo se introduce, pero ahí es donde la noción de ciencia normal se introdujo en mi pensamiento—." (Kuhn, 2002, p. 343). La ciencia normal está estrechamente ligada con los periodos maduros de la física teniendo la medición dos funciones sustantivas. Kuhn está tácitamente planteando una distinción entre las ciencias que logran establecer con alta precisión diferentes regularidades y aquellas que logran establecer de manera menos precisa sus propias regularidades.

Uno de los temas que dominó la filosofía de la ciencia durante prácticamente todo el siglo XX fue establecer el estatus epistémico y metodológico de lo que llamamos genéricamente ciencias sociales o humanas. Es importante mencionar que actualmente ha dejado de ser un tema central en las discusiones de la filosofía de la ciencias sociales, como lo señalan Turner y Roth, "el problema históricamente central del estatus científico de la ciencia social no constituye más el corazón de las discusiones filosóficas contemporáneas acerca de las ciencias sociales" (Turner y Roth, 2003, p. 3). Sin embargo, en el tiempo de la aparición del libro de Kuhn era uno de los temas centrales con lo cual su trabajo se intentó incorporar a esa discusión. Para algunos, *La estructura* ofrecía una respuesta a la pregunta por el estatus de cientificidad de las ciencias sociales. Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia dominante anterior a Kuhn, una de las dificultades de las ciencias sociales consistía en que los criterios de cientificidad parecían lejanos de estas ciencias. Mientras que la corriente de positivismo lógico hacía énfasis en la verificación de predicciones de las teorías científicas, el criterio de Popper se formulaba en términos de la falsación potencial igualmente mediante predicciones de la teoría. Difícilmente las ciencias sociales podrían satisfacer uno u otro de tales criterios ya que disciplinas tales como el psicoanálisis, la sociología o la economía no llevan a cabo predicciones precisas, mucho menos esperar establecer mediante su confirmación o refutación elementos de falsación o verificación. Uno de los aspectos notables del modelo de Kuhn es que mostraba que tanto la verificación como la falsación eran criterios insuficientes para evaluar teorías científicas, y en realidad disciplinas enteras. Kuhn expresaba esta idea de la siguiente forma: "En las ciencias, la situación contrastadora nunca consiste sencillamente en la comparación de un único paradigma con la naturaleza, como ocurre con la resolución de rompecabezas. Por el contrario, la constrastación se da como parte de la competencia entre dos paradigmas rivales por la adhesión de la comunidad científica" (Kuhn, 2007, p. 259). Esta afirmación tenía la finalidad confrontar a la verificación como al falsacionismo popperiano, y mostrar la insuficiencia de ambos para evaluar epistemológicamente las teorías. En otras palabras, la estructura lógica del conocimiento científico no es un parámetro adecuado de evaluación epistemológica. Más adelante, Kuhn afirma que "La competencia entre paradigmas no es del tipo de batalla que se pueda resolver mediante pruebas [que verifiquen o refuten]" (Kuhn, 2007, p. 264). Las pruebas son propias de sistemas formales, y el conocimiento científico no es un sistema formal, sino empírico.

Siguiendo este razonamiento, era natural pensar que con la aparición de *La estructura*, Kuhn había pavimentado el terreno en un doble sentido a favor de establecer el estatus científico de por lo menos algunas de las ciencias sociales a través de su modelo. Por una

parte, aparentemente había mostrado que los dos criterios de cientificidad dominantes en la época, y derivados de las ciencias naturales, eran insuficientes para establecer las credenciales metodológicas y epistemológicas de las teorías y, por otra parte, ofrecía aparentemente un modelo nuevo de cientificidad que debido a su flexibilidad y amplitud podía aplicarse a las ciencias sociales. Algunos de los intentos de ésta última alternativa están elaborados en los trabajos de Friedrichs (1971), Urry (1973), Bryant (1975), Percival (1976), Ritzer (1981), Barnes (1982), Gutting (1984), Pinch (1997), Forrester (2007), entre otros. Fue particularmente entre los sociólogos que la idea de *paradigma* fue aceptada y utilizada para establecer el desarrollo de su disciplina como científica. Particularmente el texto de Barry Barnes tiene como finalidad encontrar las implicaciones de las ideas de Kuhn, especialmente la de paradigma, que ayudaran a transformar tanto las teorías como la metodología en la sociología. Igualmente, Robert Friedrichs propuso que la sociología está compuesta por paradigmas de primer y segundo orden. Afirmaba que los paradigmas que ordenan una concepción del sociólogo sobre un tema específico de estudio, pueden ellos mismos ser un reflejo o una función de una imagen más fundamental, *i.e.*, el del propio paradigma sociológico utilizado en la investigación. George Ritzer igualmente aplicó la idea de paradigma a la sociología y concluyó que la sociología era una disciplina de múltiples paradigmas. Igualmente hubo intentos por ajustar ideas de Kuhn a la economía con el fin de mostrar su naturaleza científica. Donald Gordon (1965) mantenía que el paradigma de Adam Smith, el cual sostiene la maximizar la ganancia individual en un mercado libre, era todavía viable en la actualidad. En cambio, A. W. Coats (1969) afirmaba que había habido una revolución científica en la economía keynesiana a partir de 1930. Sin embargo, hacía notar que el paradigma keynesiano no era del todo incompatible con su predecesor. Entre algunos economistas, el paradigma keynesiano era el ejemplo principal de una revolución científica tal y como Kuhn la describía. Parte de la dificultad de esta forma de enfocar el tema es que en realidad Kuhn habla de diferentes tipos de cambios científicos bajo el mismo nombre de revolución científica. Sin embargo, hubo un debate sobre cómo y en qué grado aplicar la idea de paradigma tanto a la historia de la economía como a teorías económicas específicas, en ese sentido véase los trabajos de Stanfield (1974), Hausman (1989), Redman (1991), Caldwell (1994). No es de extrañar que la gran mayoría de estos intentos fueran encaminados a aplicar la idea de paradigma en estas ciencias sociales.

3. La naturaleza de las ciencias sociales en la reciente filosofía de la ciencia

La filosofía de las ciencias sociales puede verse como un grupo de intentos teóricos para descifrar aspectos de nuestros esfuerzos intelectuales por entender y explicar diversos fenómenos sociales. En tal sentido es esencialmente una tarea que intenta explicitar los aspectos epistémicos y metodológicos de nuestras descripciones y explicaciones de los fenómenos sociales. De tal forma que se trata de una actividad de las llamadas meta-teóricas. Según Stephen Turner, hay tres temas que han persistido durante el siglo XX, y hasta hoy día, en el marco de la filosofía de las ciencias sociales, a saber, "el estatus científico de las explicaciones intencionales (y la agencia), la naturaleza de la racionalidad y los estándares metodológicos de las ciencias sociales", sin embargo, añade algo muy importante: "el contenido asociado a estos temas ha cambiado y alterado fundamentalmente" (Turner y Roth, 2003, p. 1). Parte de esa transformación dependió de darse cuenta de que faltan estudios históricos detenidos y profundos que nos muestren algunos de los rasgos filosóficos del desarrollo histórico de las diferentes ciencias sociales. A este respecto, David Little afirma que "la definición y la evolución de las disciplinas [tales como la sociología etnográfica, la economía política, los estudios de Asia, los estudios de género, etc.] es en sí mismo un tópico sub-estudiado en la filosofía de las ciencias sociales" (Little, 2010, p. 296). Desde mi punto de vista, estudiar sistemáticamente el desarrollo histórico de las ciencias sociales, tal como Kuhn lo hizo para algunas ciencias físicas, ayudaría en mucho a establecer las particularidades de aquello que para Little es importante destacar de las ciencias sociales: "en términos generales, podemos decir que las disciplinas de las ciencias sociales son definidas y diferenciadas por el tópico, el método y la teoría; bajo cada uno de esos títulos yacen supuestos diferenciados y específicos acerca de la forma en que el sociólogo o el economista investigará y explicará un cuerpo de fenómenos sociales. Pero *no tenemos razón para pensar que el actual arreglo de las disciplinas provee una forma ideal que cubra todas las investigaciones sociales* " (Little, 2010, p. 296, énfasis mío). El estudio histórico de la formación de tales disciplinas ofrecería elementos epistemológicos y metodológicos de gran valía para entender la actual naturaleza de tales campos de investigación, más que aplicarles la teoría de Kuhn y ver qué tanto se adecuan a ésta.

Una de las razones de la desemejanza metodológica que exhiben las ciencias sociales es el hecho de que éstas no representan una unidad temática, metodológica ni teórica, aunque compartan entre algunas de ellas temas, métodos y teorías. Los métodos para obtener y procesar datos que utiliza un economista no son los mismos que aquellos que utiliza un psicoanalista. Pero ello no quiere decir que para todo problema sociológico la economía y la psicología estén separadas, por ejemplo, es razonable pensar que algunos eventos económicos

pueden detonar en algunas personas ciertos padecimientos psicológicos, con lo cual para ciertas investigaciones sociales la economía y el psicoanálisis estarían relacionadas. El punto aquí es, siguiendo a McIntyre (2001), que un enfoque más adecuado de las ciencias sociales consiste en considerarlas más bien como diferentes perspectivas sobre los mismos fenómenos, más que como disciplinas autónomas con métodos propios y objetos de estudio diferentes. Por ejemplo, en un sentido sustantivo la psicología social, la sociología laboral, la economía política y la demografía bien pueden estudiar a un mismo conjunto de personas, digamos una comunidad específica de un país específico; con lo cual en este caso esas diferentes ciencias sociales serían en realidad diferentes perspectivas de estudio de un mismo objeto de estudio. McIntyre enfatiza, sin embargo, que lo que cambia son los métodos, los supuestos y los alcances de la investigación en cada uno de tales enfoques. Ahora bien, el hecho de que un mismo fenómeno social sea posible analizarlo desde diferentes enfoques sistemáticos y metodológicamente articulados, es un indicio fuerte del tipo y grado de complejidad inherente en el análisis de los fenómenos sociales. Estos fenómenos no sólo son muy variados en tipo, o lo que es lo mismo, hay una gran rango en que es posible clasificar "el mismo tipo" de fenómenos social, por ejemplo, la violencia, sino que paralelamente hay una gran diversidad de diferentes fenómenos. Con lo cual la complejidad que exhibe lo que llamamos "fenómeno social" no sólo es de *tipo* sino también de *grado*. De tal manera que la sola expresión "ciencias sociales" no sólo encierra una gran diversidad de fenómenos diferentes sino igualmente muy variados puntos de partida teóricos para describir y explicar tales fenómenos. Esa variedad tanto de fenómenos como de puntos de vista genera una gran gama de dificultades teóricas que en los últimos tiempos han sido estudiadas por un grupo nutrido de autores tales como Kincaid (1996), Rosenberg (1988), Elster (1989), Bohman (1991), Sherratt (2006), Turner y Roth (2003), Little (1991), entre otros, más adelante me detendré en el análisis de una de tales dificultades, la descripción del objeto de estudio.

McIntyre ha establecido una lista de diferentes criterios mediante los cuales tradicionalmente se ha intentado distinguir a las ciencias sociales de las ciencias naturales, arguyendo que habitualmente se han considerado tales criterios como los rasgos característicos de las ciencias naturales pero no de las sociales. Esos criterios son: la invariabilidad de las observaciones, la objetividad de las observaciones y las explicaciones, la verificación de las hipótesis, la exactitud de los hallazgos, la medición de los fenómenos, la constancia de relaciones numéricas, la predictibilidad de los eventos futuros, la distancia de la experiencia cotidiana y los estándares de la admisión y requerimientos (McIntyre, 2001, p. 6). Una de las conclusiones interesantes a las que llega, y que es fundamental para mi punto, es

que tanto las ciencias sociales como las ciencias naturales alcanzan o satisfacen de manera diferente y en diversos grados esos criterios. En otras palabras, que incluso dentro de las ciencias naturales tales criterios dibujan diferencias importantes entre tales ciencias por lo que no funcionan como criterios claros para distinguir entre ciencias sociales y naturales, tal como se creía hacia la primera mitad del siglo XX. Incluso algunos de tales criterios son cubiertos satisfactoriamente por muchas ciencias sociales. Una conclusión que extraigo del estudio de McIntyre es el hecho de que tales criterios son en realidad valores cognitivos *ideales*, en dos sentidos. El primero considera el término *ideal* en un sentido de *perfección*, con lo cual las diferentes ciencias empíricas (tanto sociales como naturales) sólo aspirarían a alcanzarlos en algún grado pero no completamente. El segundo sentido de *ideal* tiene que ver con que tales criterios funcionan como *valores regulativos* dentro del campo específico de investigación, más que como criterios de demarcación entre dos tipos diferentes de ciencias. Los valores regulativos tienen la función de permitir la evaluación de las teorías, métodos o resultados de la investigación desde parámetros específicos en áreas específicas, y de establecer en qué grado una disciplina específica los ha alcanzado. Pero ¿qué significa exactamente que una teoría, por ejemplo, alcance esos ideales? es algo que se debe ser discutido porque no está del todo claro. ¿Qué puede significar que una teoría exhiba exitosamente la capacidad de predecir de manera precisa fenómenos inesperados? ¿Significa que es verdadera? ¿o que realmente existen las entidades que postula? ¿Qué es "científica"? etc. Por tales consideraciones, resulta incorrecto pensar a tales criterios funcionan como criterios de distinción entre las ciencias sociales y las naturales.

Hay, no obstante, en el marco de las ciencias sociales un tema que es particularmente difícil de resolver, el cual arriba se mencionó superficialmente, y que es de gran importancia epistémica y metodológica, a saber, cómo definir fenómenos sociales específicos. David Little ha ofrecido un análisis detallado y muy interesante respecto de algunas peculiaridades ontológicas que surgen en el curso del estudio sistemático de los fenómenos sociales. Se pregunta Little, "¿Qué son los fenómenos sociales?" (Little, 2010, p. 299). Dilucidar esta pregunta representaría para Little una contribución importante que podría hacer la filosofía de las ciencias sociales. El describir el objeto de estudio de una forma específica está ligado con el tipo de explicaciones que genera ese campo así como los métodos adecuados para abordarlos. Tal como arriba se mencionó, hay una gran gama de fenómenos que caen bajo el rubro general de "fenómenos sociales". Por ejemplo, la urbanización; la violencia familiar; el comportamiento de los votantes; los hábitos de los consumidores; el trabajo legislativo; la criminalidad; los movimientos sociales, etc. La manera de construir esos conceptos no

solamente conlleva datos empíricos, sino también una gran diversidad de valores morales, éticos, políticos, etc. La ontología social presenta diferencias respecto al tipo de complejidad con respecto a la ontología natural, no sólo en la construcción de sus definiciones de los objetos de estudio sino también en las interrelaciones que hay entre ellos. Hablando en términos muy generales, los fenómenos sociales y los naturales son complejos, pero entre ellos es común que haya diferencias en cuanto al tipo de complejidad. Una de las más obvias es que los fenómenos naturales complejos, como los fenómenos climáticos o el problema de los tres cuerpos, puede verse como una complejidad en cuanto al tipo de cálculo involucrado para resolver las ecuaciones que rigen esos fenómenos; mientras que en algunos fenómenos sociales complejos, como el perfil sicológico de cualquier adulto o la crisis financiera mundial reciente, no solamente es un asunto de un cálculo complejo de variable estables sino de una gran cantidad de interacciones de diferentes elementos.[2]

Una de las dificultades teóricas derivadas directamente del tipo de complejidad de los fenómenos sociales es establecer relaciones causales entre ellos. Algunos teóricos estructuralistas, por ejemplo, realizan usualmente el tipo de afirmaciones siguientes: "el capitalismo causa que la gente valore el consumo más que el tiempo con la familia" o bien, "la democracia causa cohesión social" o, "las sociedades confucionistas producen familias cohesionadas". Daniel Little se pregunta, respecto de esas afirmaciones causales, "¿Pueden las grandes estructuras y los sistemas de valores ejercer una influencia causal? El problema aquí es que enunciados como esos se parecen mucho a "la acción a distancia". Estamos obligados a preguntar: ¿Cómo es que el capitalismo, la democracia o el confucianismo influyen los resultados sociales?" (Little, 2010, p. 299). Para Little, ese tipo de pretensiones explicativas causales requieren, desde un punto de vista metodológico, encontrar los mecanismos que detonan esas relaciones causales, de lo contrario serían sólo explicaciones especulativas, *i.e.*, enunciados con poder explicativo desde un punto de vista psicologista pero sin un correlato causal en el mundo empírico. Una de las pretensiones ontológicas centrales de la ciencia empírica moderna, desde Newton y hasta la fecha, ha sido descubrir y establecer los mecanismos causales que son responsables de las clases de fenómenos empíricos que deseamos explicar. En la medida en que las ciencias sociales son parte de las ciencias empíricas, una de sus tareas cognitivas es establecer los mecanismos causales que son responsables de los fenómenos sociales. Un rasgo de la causalidad social, y que lo comparte con algunas ciencias naturales, es que normalmente no se habla de causalidad lineal. El

[2] Un estudio de los diferentes tipos de complejidad de los fenómenos naturales y sociales es el de Mitchell (2009).

emblema de éste tipo de causalidad es la tercera ley de Newton en donde el efecto es proporcional en magnitud a la causa. Sin embargo, la causalidad no lineal es el tipo de causa más común en los fenómenos sociales y aquélla tiene que ver con el hecho de que el efecto puede ser mayor o menor a la causa que lo genera. El hecho de que la causalidad en lo social sea no lineal es otro elemento que complica la ontología de lo social. De acuerdo con Little, lo que se requiere en la investigación sistemática de los fenómenos sociales es conocer algo acerca de los "microfundamentos" de la causalidad social, teniendo en mente una concepción no lineal de causalidad. Para Little, una de las formas menos especulativas de establecer relaciones causales en el mundo de los fenómenos sociales es partir de la idea de que los comportamientos sociales son llevados a cabo por individuos que son normalmente influidos por factores que inciden directamente en ellos, ya sea a través de situaciones específicas en su presente o en su pasado. Y que si bien tales situaciones específicas pueden ser reguladas por lo que podría llamarse leyes estadísticas son, no obstante, parte fundamental de una explicación causal específica. Por ejemplo, los mercados usualmente funcionan con la "ley" de la oferta y la demanda, y esa ley seguramente será parte de la explicación de la reacción específica de una determinada persona ante un aumento de precios de productos que necesita; pero se requerirá considerar otros mecanismos causales y su situación específica de esa persona para explicar más completamente su reacción específica ante un aumento de precios. El punto de Little es que las explicaciones sociales, para que tengan elementos empíricos tangibles de evaluación, deben de elaborarse en ese nivel de especificidad. Para Little, esa es una manera más adecuada de establecer poder causal en los resultados sociales, más que elaborar la explicación con base en grandes estructuras debido a que tal estrategia amplia establece sólo metafóricamente el poder causal de los fenómenos sociales. Ello permite plantear la idea de que los fenómenos sociales resultantes involucran en su generación y conformación una gama muy amplia y variada de elementos, tales como intencionalidad, racionalidad, entendimiento de la situación, entendimiento de la genealogía de la situación, intereses económicos, políticos, sociales, valores morales, éticos, consideración de fines, expectativas, evaluación de riesgos, etc.

Las explicaciones causales en las ciencias sociales presentan una serie de cuestiones para las cuales ha habido una amplia discusión y que podríamos resumir en las siguientes preguntas: ¿qué clase de cosa es una causa social? ¿Cómo unos hechos sociales causan otros hechos sociales? ¿Qué exactamente debemos entender por causalidad social? Este tipo de preguntas están a la base de cualquier investigación que se lleve a cabo en las diferentes áreas que sistemáticamente estudian lo social. Una gran variedad de ciencias sociales, desde la

economía financiera, hasta la geopolítica, desde la arqueología física hasta la psicología, se enfrentan típicamente en sus momentos más intelectualmente interesantes, a este tipo de cuestiones relacionadas con la explicación científica. Esta condición teórica por la cual transitan las ciencias empíricas en general, y las sociales en particular, ha llevado la discusión a otra serie de preguntas: ¿qué tipo de investigación social puede permitirnos identificar las causas de un fenómeno o patrón social resultante? ¿Cuáles son los elementos que nos permiten justificar que nuestros resultados de investigación son genuinamente los factores que generan el fenómeno bajo estudio? Este tipo de cuestiones nos sugieren fuertemente que en realidad hay una gran variedad y pluralismo metodológico no sólo en las ciencias sociales, sino en las ciencias empíricas en general. Tal pluralismo se ve reflejado en el hecho de que los métodos, por ejemplo, para recabar datos que utiliza la economía financiera no son necesariamente los mismos que aquellos utilizados por la sociología o la antropología forense. Por otra parte, esos métodos no son principios a priori, sino que se van descubriendo y estableciendo conforme el área de investigación en cuestión se va desarrollando a través de su historia. Típicamente, los recursos metodológicos con los cuales cuenta un área de investigación específica fueron generados a través de su desarrollo histórico.[3]

En la literatura reciente sobre la explicación científica en las ciencias sociales, encontramos que para que las explicaciones causales tengan poder explicativo se requiere por lo menos que cumplan con tres condiciones: que se identifique un conjunto relevante de causas potenciales; que se logre separar de ese conjunto las causas genuinas de las aparentes; y que se establezca el poder causal de las causas genuinas. Algunos teóricos de la explicación científica causal como Salmon (1984), Mackie (1974), Woodward (1989, 2000, 2003), Cartwright (1989) y Abbott (1998, 2004), han concebido a las causas como factores que permiten o hacen más probable un determinado efecto en un contexto específico. Especialmente Abbott ha estudiado la idea de explicación causal a través del desarrollo histórico de la sociología y de las ciencias sociales. Su análisis de la explicación causal no la reduce a correlaciones, leyes generales, inductivismo o positivismo, sino que más bien utiliza la noción de *heurística* como motor de la imaginación metodológica del investigador en ciencias sociales para generar soluciones. Para Abbott, "la idea de heurística abre nuevos tópicos para encontrar nuevas cosas" (2004, p. 191). Debido a la multiplicidad de factores que conforman un fenómeno social y a las volátiles relaciones entre tales factores, la explicación causal en ciencias sociales se vuelve un

[3] Recientemente he publicado un libro (2009) en el cual muestro el desarrollo histórico de las ideas metodológicas de la teoría de la evolución de Darwin. Particularmente muestro cómo éstas fueron tomadas y transformadas de diferentes áreas de investigación a través de un proceso histórico.

tema muy complejo de abordar, y esa es una de las razones centrales de que se requiera, como lo señala Abbott, de estrategias analíticas más complejas y consideraciones metodológicamente más sofisticadas que las utilizadas para explicaciones casuales de fenómenos menos complejos o de otro tipo de complejidad.

Estos rasgos propios de las ciencias sociales Kuhn los intuía cuando estableció algunas diferencias con la concepción de ciencias sociales de Charles Taylor en su texto "Las ciencias naturales y las humanas", de 1989. Kuhn se daba cuenta de que había semejanzas y diferencias entre las ciencias naturales, específicamente la física, y las humanas. Y enfatizaba tácitamente que *La estructura* había sido elaborada teniendo en cuenta principal, aunque no exclusivamente, las diferencias entre ambas áreas. Por el hecho de que Kuhn haya enfatizado que ciertos aspectos sociales son muy importantes en la construcción del conocimiento científico, ello no quiere decir que entonces la construcción de hechos en las ciencias naturales sea similar a las ciencias sociales. Hemos visto que el papel de la medición, tanto en establecer predicciones precisas derivadas de hipótesis teóricas como la de establecer constantes universales, fue esencial en su idea de ciencia normal, y ese papel de la medición difícilmente se encuentra en las ciencias sociales. Esta es una de las razones más fuertes que muestran lo desencaminado que estaban aquellos proyectos que buscaban aplicar el modelo de Kuhn en algunas ciencias sociales; muestra que literalmente era, en el fondo, una verdadera pesadilla.

4. ¿Están articuladas mediante paradigmas las ciencias (naturales o sociales) maduras? Thomas Kuhn y la falla estructural de *La estructura*

Teniendo en mente este panorama general sobre algunos de los temas de la reciente filosofía de las ciencias sociales, podemos regresar al análisis de los antiguos intentos por evaluar a las ciencias sociales con base en el modelo de cambio científico de Kuhn con el fin de colocarlos en perspectiva y aprender de su fracaso. Veíamos arriba que hubo varios intentos durante la década de 1970 y 1980 por establecer el estatus científico de algunas ciencias sociales a través de mostrar que satisfacían ciertas ideas del modelo de Kuhn.

La dificultad inmediata con que tropezaron esos intentos fue, desde el punto de vista del propio Kuhn, que su propio modelo requería de precisiones y ajustes sustantivos. El hecho de evaluar a otras disciplinas con base en un modelo defectuoso era algo muy arriesgado. La falla más grave que Kuhn veía en su propia teoría del cambio científico era la manera en que había caracterizado la transición de un estado de inmadurez científica a uno de madurez. De

hecho se refirió a esta falla como un "grave error […] que en ocasiones lo pienso como el único realmente estúpido […] hablo de la transición a la madurez como la transición desde un periodo pre-paradigmático a uno paradigmático, todo lo cual me parece ahora erróneo" Kuhn (1974) citado en Marcum (2005, p. 21). Esto lo escribía Kuhn en 1974, época de la mayor cantidad de intentos por aplicar su modelo a otras ciencias. El problema consistía, tal como lo veía Kuhn, en que durante el periodo pre-paradigmático cada escuela tenía un paradigma particular; pero si ello fuera así, "entonces la noción de paradigma sería irrelevante para la transición de un estado subdesarrollado a uno desarrollado o maduro" Kuhn (1974) citado en Marcum (2005, p. 21) ya que la noción de paradigma sería irrelevante para definir qué es un estado maduro. Es paradójico que mientras Kuhn, en cartas personales, estaba detectando una falla grave en su teoría en cuanto a identificar la ciencia madura con ciencia paradigmática, hubiera simultáneamente intentos (como los arriba señalados) por mostrar que algunas ciencias sociales eran ciencias maduras por contar con paradigmas.

Pero aún eliminando esa confesión de Kuhn y sosteniendo que la ciencia madura es una ciencia con paradigma, había otro problema difícil de solucionar y que fue detectado inmediatamente después de la publicación del trabajo de Kuhn: se trata de cómo exactamente cambia de un paradigma a otro una ciencia normal (en sentido de *La estructura*). La explicación de este cambio es uno de los temas más oscuros y difíciles de entender de *La estructura*, como bien lo hizo ver Dudley Shapere (1964). Él sostenía que es imposible comparar a los paradigmas pieza por pieza y que, por lo tanto, la transición que experimenta una ciencia madura en cuanto a cambio de paradigmas durante el periodo revolucionario, no se puede hacer paso a paso sino más bien como si fuera un cambio gestáltico de percepción. Acertadamente, Shapere señala que si fuera ese el caso entonces el cambio y elección de un nuevo paradigma sería irracional y subjetivo. Aunque Kuhn objetó esta conclusión que Shapere vio en *La estructura*, sus argumentos de éste último mostraban que en realidad era un punto difícil de entender sin caer en serias contradicciones.

Estas dos dificultades sustantivas, una detectada por el propio Kuhn y la otra por Shapere, indican que el modelo requería de ajustes y cambios fuertes, y que si no se superaban esas dificultades el modelo colapsaría. La historia de las ciencias físicas estudiadas por Kuhn, con lo cual escribió *La estructura*, revelaban un modelo de cambio científico mucho más complejo y sofisticado que el elaborado por Kuhn. En sus últimos años, Kuhn se da cuenta claramente de ello, y en noviembre de 1991 dictó una serie de conferencias en la universidad de Harvard, llamadas Robert and Maurine Rothschild Distinguished Lecture Series. En la primera de ellas, titulada "The problem with the historical Philosophy of

Science", sostiene que "ahora, al mirar atrás, creo que la imagen de lo que nos traíamos [en la década 1960] entre manos es errónea. Debido a lo que llamaré la perspectiva histórica, uno puede llegar a muchas de las conclusiones centrales que sacamos apenas con echar una ojeada a la propia documentación histórica" (Kuhn, 2002, p. 138). Con ello Kuhn sugiere que es necesaria una revisión profunda del estudio filosófico de la ciencia que se lleva a cabo con base en la historia de la ciencia. Este punto delicado lo pasaban por alto aquellos intentos por mostrar que las ciencias sociales se ajustaban más o menos al modelo de Kuhn.

La cuestión de fondo que quiero establecer, y que se pasaba sistemáticamente por alto en los diferentes intentos por evaluar a las ciencias sociales con base en el modelo de Kuhn, es que no podemos sino distorsionar profundamente nuestro entendimiento epistémico y metodológico de las ciencias sociales al intentar ajustarlas o adecuarlas a un modelo de cambio científico que presentaba serias dificultades internas y que había sido elaborado principalmente teniendo en cuenta aquellos elementos que dominantemente exhiben las ciencias naturales, específicamente la física. Es como intentar establecer una magnitud con un muy deficiente e inadecuado patrón de medida.

5.-Conclusión. La verdadera (e invisible) herencia kuhniana a las ciencias sociales

Un intento legítimo del desarrollo histórico de cualquier disciplina es mostrar que cuenta con altos estándares epistemológicos y metodológicos mediante los cuales sus teorías más queridas son fundamentadas. Durante los años 1970 y 1980 se realizaron intentos serios por parte de algunas ciencias sociales por mostrar que había alcanzando su grado de madurez debido a que se ajustaban, más o menos, al famoso (literalmente) modelo de cambio científico de Kuhn. Hemos visto, aunque sea de manera general, que tales intentos fueron un fracaso, principalmente por dos razones: la primera, y más importante, porque el modelo de Kuhn tenía graves dificultades en sí mismo y, en segundo lugar, porque la ciencias sociales presentan fuertes diferencias con las naturales, por ejemplo, en cuanto a la complejidad involucrada en la caracterización de su objeto de estudio, tal como lo vimos. Una buena parte de las discusiones actuales en filosofía de la ciencias sociales, tal como lo vimos, nos dan una imagen más rica y articulada de lo que la simple comparación entre el modelo de Kuhn puede alcanzar. Hemos aprendido en estas últimas décadas algo importante y que paradójicamente, era una de las enseñanzas originales de *La estructura* y que prácticamente pasó desapercibida dentro del marco de la filosofía de las ciencias sociales, a saber, que si deseamos evaluar el grado de cientificidad de una disciplina específica o entender su naturaleza epistémica y metodológica, un medio poderoso a nuestro alcance es estudiar detenidamente su desarrollo

histórico desde una perspectiva filosófica, más que tratar de ajustarla a un modelo elaborado para otra tipo de disciplinas. Tal como lo afirma Little, ese proyecto de estudio histórico-filosófico de las disciplinas que estudian fenómenos sociales está por hacerse y es en realidad una de las valiosas sugerencias (quizá se podría decir, enseñanzas) que *La estructura* nos ha heredado.

Bibliografía

Abbott, Adrew. (1998). "The Causal Devolution". *Sociological Methods and Research*", 27, 148-181.

_____, (2004). *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*. New York, Norton & Company.

Andersen, H. (2001). *On Kuhn*, Belmont CA: Wadsworth.

Barnes, Barry. (1982). *Thomas Kuhn y las ciencias sociales.* México, FCE.

Bird, Alexander. *Thomas Kuhn*. Tecnos, Madrid, 2002.

_____, (2005). "Naturalizing Kuhn", Proceedings of the Aristotelian Society 105, 109-127.

Bohman J. (1991). *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminancy*. Cambridge, MIT Press.

Brante, T., Fuller, S. y Lynch, W. (eds.), (1993). *Controversial Science: From Content to Contention*, State University of New York Press, Albany, NY.

Brush, Stephen. (2000). "Thomas Kuhn as a Historian of Science", Science & Education 9, 39-58.

Bryant, Christopher. (1975). "Kuhn, Paradigms and Sociology", *The British Journal of Sociology*, 3, 354-359.

Caldwell, Bruce. (1994). *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, Routledge, New York.

Cartwright, Nancy. (1989). *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford; Oxford University Press.

Coats, A. W. (1969). "Is there a *'Structure of Scientific Revolutions'* in economics?", *Kyklos*, 22, 289-296.

Devitt, M. (1979). "Against Incommensurability", Australasian Journal of Philosophy

57, 29-50.

Doppelt, G. (1978). "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defense",

Inquiry 21, 33-86.

Elster, John. (1989). *Nuts and Bolts for the Social Sciences.* Cambridge, Cambridge University Press.

Forrester, John. (2007). “On Kuhn’s Case: Psychoanalysis and the Paradigm”, *Critical Inquiry*, 33, 782-819.

Friedrichs, Robert. (1971). “Sociological Paradigms: Analogies of Teleology, Apocalypse and Prophecy”, *Sociological Analysis*, 32, 1-6.

Fuller, Steven. (2001). *Thomas Kuhn: A Philosophical History of Our Times*. University of

Chicago Press, Chicago.

González, Wenceslao. (2004). *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*. Trotta, Madrid.

Gordon, Donald. (1965). “The role of the history of economic thought in the understanding of modern economic theory”, *American Economic Review*, 55, 119-127.

Gutting, G. (1980). *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____, (1984). “Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty, and the Social Sciences”, *American Philosophical Quarterly*, 21, 1-15.

Hausman, David. (1989). “Economic methodology in a nutshell”, *Journal of Economic Perspective*, 3, 115-127.

Heilbron, J. L. (1989). “Thomas Samuel Kuhn”, *Isis*, 89, 505-15.

Hill, L. y Eckberg, D. (1981). “Clarifying confusions about paradigms: a reply to Ritzer”, *American Sociological Review*, 46, 248-52.

Horwich, P. (ed.), (1993). *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Hoyningen-Huene, Paul. (1993). *Thomas Kuhn’s Philosophy of Science*. The University of Chicago Press, Chicago.

Hung, Edwin. (2006). *Beyond Kuhn. Scientific Explanation, Theory Structure,*

Incommensurability and Physical Necessity. Burlington, Ashgate.

Jones, Keith. (1986). “Is Kuhn a Sociologist”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4, 443-452.

Kincaid, H. (1996). *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kindi, Vasso. (1995). “Kuhn’s The Structure of Scientific Revolutions Revisited”, *Journal for General Philosophy of Science*, 26, 75-92.

Kuhn, Thomas. (2002). *El camino desde la estructura*. Ediciones Paidós, Barcelona.

_____, (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.

Little, David. (1991). *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*. Boulder, Colorado, Westview Press.

_____, (2010). "Philosophy of Sociology" en Allhoff, Fritz, *Philosophies of the Sciences: A Guide.* Cambridge, Blackwell.

Mackie, J. (1974). *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford, Clarendon Press.

Marcum, James. (2005). *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*. Londres, Continuum.

McIntyre, Lee y Martin, Michael. (2001). *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, The MIT Press.

Mayoral de Lucas, Juan. (2009). "Intentions, belief and science: Kuhn's early philosophical outlook (1940-1945)". *Studies in History and Philosophy of Science*, 40, 175-184.

McMullin, Ernan. (1988). *Construction and constraint. The shaping of Scientific Rationality*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Mitchell, Melaine. (2009). *Complexity. A guide tour*. Oxford, Oxford University Press.

Musgrave, A. (1971). "Kuhn's Second Thoughts", British Journal of the Philosophy of

Science 22, 287-97.

Nickles, Thomas. (2000). "Kuhnian Puzzle Solving and Shemata Theory", *Philosophy of Science*, Sept. S242-S255.

_____, (2003). Thomas Kuhn. Cambridge, Cambridge University Press.

Nola, Robert. (2000). "Saving Kuhn from the Sociologists of Science", *Science & Education*, 9, 77-90.

Pardo, Carlos Gustavo. (2001). *La formación intellectual de Thomas Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*. EUNSA, Universidad de Navarra.

Percival, Keith. (1976). "The Applicability of Kuhn's Paradigms to the History of Linguistics", *Languaje*, 52, 285-294.

Pérez Ransanz, Ana Rosa. (1999). *Kuhn y el cambio científico*. FCE, México.

Pinch, J. (1997). "Kuhn – The Conservative and Radical Interpretations: Are Some Mertonians 'Kuhnians' and Some Kuhnian 'Mertonians'", *Social Studies of Sciences*, 27, 465-482.

Preston, John. (2008). *Kuhn's The Structure of Scientific Revolution*, Continuum, New York.

Redman, D. (1991). *Economics and the Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford.

Reingold, Nathan. (1980). “Through Paradigm-Land to a Normal History of Science”, *Social Studies of Science*, 10, 475-496.

Rosenberg, A. (1988). *Philosophy of Social Science*, Boulder, Colorado, Westview Press.

Ritzer, George. (1981). “Paradigm Analysis in Sociology: Clarifying the Issues”, *American Sociological Review*, 46, 245-248.

Salmon, Wesley. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Strucutre of the World*. Princeton N.J., Princeton University Press.

Sankey, H.,(1993). “Kuhn's Changing Concept of Incommensurability”, *British Journal of the Philosophy of Science* 44, 759-74.

Sankey, H., (1994). *The Incommensurability Thesis*, Aldershot: Avebury.

Shapere, Dudley. (1964). “The Structure of Scientific Revolution”, *The Philosophical*

Review, 73, 383-394.

Sharrock, Wes y Read, Rupert. (2002). *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*. Cambridge, Polity Press.

Scheffler, Israel. (1967). *Science and Subjectivity*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.

Sherratt, Y. (2006). *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy, Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Siegel, Harvey. (1980). “Objectivity, Rationality, Incommensurability and More”, *British Journal of the Philosophy of Science,* 31, 359-84.

_____, (1987). *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological*

Relativism. Dordrecht, D. Reidel.

Sigurdsson, S. (1990, número de invierno). “The nature of scientific knowledge: an interview with Thomas Kuhn,” *Harvard Science Review*, 18-25.

Stanfield, R. (1974). “Kuhnian scientific revolutions and the Keynesian revolution”, *Journal of Economic Issues*, 8, 97-109.

Stocking, G. W., Jr. (1965). “On the Limits of “Presentism” and “Historicism” in the

Historiography of the Behavioral Sciences”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, 211-218.

Sober, Elliot. (1991). *Reconstructing the Past. Parsimony, Evolution, and Inference*. The

MIT Press, Cambridge.

Swerdlow, N. M. (2004). “An Essay on Thomas Kuhn’s First Scientific Revolution, The

Copernican Revolution”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 148, 64-120.

Turner, Stephen y Roth, Paul. (2003). *The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences*, Oxford, Blackwell.

Urry, John. (1973). "Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge", *The British Journal of Sociology*, 4, 462-473.

Wray, Brad. (2007). "Kuhnian Revolutions Revisited". *Synthese*, 158, 61-73.

Woodward, James, (1989). "The Causal/Mechanical Model of Explanation", en P. Kitcher y W. Salmon (eds.), *Scientific Explanation. Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* volumen 13, Minnesota.

_____, (2000), "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *British Journal for the Philosophy of Science*, 51, 197-254.

_____, (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford: Oxford University Press.

Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann

Jochen Dreher
Universidad de Konstanz

1. La fenomenología y las ciencias sociales
2. Alfred Schutz: La concepción de una fenomenología del mundo de la vida
3. Thomas Luckmann: Sociología del conocimiento con orientación fenomenológica
4. Impacto, investigación cualitativa y crítica

1. La fenomenología y las ciencias sociales[1]

En lo que a problemáticas metodológicas se refiere, es posible sostener que la reflexión fenomenológica ha sido sumamente productiva; particularmente, si partimos del hecho de que la metodología de las ciencias sociales se concentra en la relación entre individuo y colectividad o sociedad, problemática planteada por el individualismo metodológico de Max Weber. En este sentido, Alfred Schutz y su discípulo Thomas Luckmann fueron los dos representantes de las ciencias sociales que se concentraron específicamente en elaborar, desde la reflexión metodológica, el campo problemático de tensión entre la subjetividad del actor individual y la colectividad o la sociedad. Por un lado, el sociólogo y filósofo Alfred Schutz se concentró en establecer los fundamentos de la Sociología Comprensiva de Max Weber, la cual desarrolla en profundidad la noción del sentido subjetivo que el actor individual enlaza a su acción (Weber 2002 [1921]). Desde la perspectiva fenomenológica, Schutz analiza la problemática de la relación entre subjetividad y acción siguiendo a Weber y estableciendo los fundamentos de la disciplina sociológica. Por su parte, su discípulo Thomas Luckmann aplicó, junto con Peter L. Berger, la fenomenología del mundo de la vida de modo tal de redefinir la sociología del conocimiento que se había desarrollado hasta los años 1970 en base a presupuestos materialistas (Berger/Luckmann 2005 [1966]). Para Luckmann, la fenomenología sirve como una "protosociología" y su tarea consiste en definir la base epistemológica de la sociología como ciencia social. Además, Luckmann desarrolla a partir de la fenomenología una teoría de la religión, de la acción social y de la comunicación.

[1] Deseo agradecer especialmente a Daniela Griselda López por la redacción intensa del texto y también a Mercedes Krause quien ayudó con el Cap. 3.

En lo que sigue, se analizará la relevancia de la fenomenología en relación a la metodología de las ciencias sociales. Para ello serán presentadas las posiciones de Alfred Schutz y Thomas Luckmann. Guiados por la pregunta ¿en qué sentido se puede establecer una relación entre fenomenología y las ciencias sociales?, será nuestra intención clarificar las diferencias cruciales entre fenomenología y sociología en términos de teoría del conocimiento, así como discutir el modo en que ambas disciplinas pueden relacionarse mutuamente para desarrollar una metodología de las ciencias sociales. Fundamentalmente, desde la perspectiva de la teoría de la ciencia, resultan indispensables para la sociología, ciertas reflexiones teóricas básicas que den cuenta de cómo se constituye el objeto de indagación. Esta fue la tarea emprendida por Alfred Schutz quien retomó la fenomenología por considerarla el medio más adecuado para la fundamentación filosófica de las ciencias sociales. El objeto de análisis Schutziano lo constituyen las experiencias y las acciones humanas (Schutz 1972 [1932]: 68 y ss.). También su discípulo, Thomas Luckmann, adopta esta posición. Éste argumenta que las propiedades objetivas de las realidades socio-históricas están basadas en estructuras universales de orientación *subjetiva* en el mundo. Siguiendo estas consideraciones, la ciencia social sólo puede ser fundada sobre el principio de "reflexividad epistemológica" (Luckmann 1983b [1973]: 17 y ss.). Esa reflexividad da cuenta de los prerrequisitos de todo conocimiento en ciencias sociales y se centra en las realidades socio-históricas del mundo de la vida: "Las estructuras universales e invariantes del mundo de la vida, las cuales se revelan por medio de la reducción fenomenológica, conforman una matriz general que posibilita la extracción de conclusiones acerca de las acciones humanas" (Luckmann 1983: 516). El término "mundo de la vida" es entendido aquí en referencia al uso que le da Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, esto es, en tanto "olvidado fundamento de sentido" (Husserl 2009 [1936]).

En este contexto, Luckmann concibe el proyecto de la protosociología a partir de la definición de la sociología Weberiana en tanto ciencia de la experiencia; la protosociología se entiende como la "fenomenología del mundo de la vida", al grado de que es posible crear un vínculo entre las estructuras de orientación objetivas, las formas básicas de acción intersubjetiva y las propiedades objetivas de las realidades socio-históricas (Luckmann 1983a [1973]: 69). Sin embargo, en relación a su abordaje metodológico, ambas disciplinas – la fenomenología y las ciencias sociales – están definitivamente separadas. Siguiendo a

Luckmann, utilizamos aquí el término "acción paralela"[2] en relación a la interacción entre la investigación fenomenológica y la de la ciencia social. Esta consideración demuestra cómo pueden complementarse mutuamente el análisis fenomenológico de la constitución y la reconstrucción de las construcciones históricas de la realidad basadas en las ciencias empíricas (Luckmann 2007a [1999]: 131). Desde el punto de vista fenomenológico, es fundamental el concepto de "constitución", pues refiere a los procesos constitutivos de la conciencia subjetiva, los cuales constituyen la base para el desarrollo del mundo del individuo. En contraste, el término "construcción" es utilizado desde una perspectiva sociológica, pues refiere a las expresiones socio-históricas de un fenómeno específico.[3] En términos más amplios, ese concepto refiere a la construcción de los mundos históricos humanos, tomando como punto de partida la acción social.

Sin embargo, a fin de introducir la filosofía fenomenológica, resulta indispensable dedicarse a la obra del fundador de esta disciplina de tradición kantiana, es decir, debemos remitirnos a la obra de Edmund Husserl. Nuestra intención es concentrarnos en algunas ideas del pensamiento fenomenológico de Husserl las cuales poseen relevancia para la metodología de las ciencias sociales. A juicio de Husserl, todas la ciencias, sea que se trate de las ciencias naturales o de las ciencias humanas, son una totalidad de actividades humanas. Según Husserl, en toda ciencia la base de sentido es el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) pre-científico que es el mundo mío y de todos nosotros (Husserl 2009 [1936]). Especialmente en el desarrollo de las ciencias naturales el mundo de la vida cayó en el olvido por un proceso constante de idealización y formalización. Husserl sostenía que las idealidades creadas por la ciencia habían sustituido ingenuamente al mundo de la vida y, como consecuencia de esto, las ciencias positivas habían perdido su fundamento. Retomando esas ideas expuestas por Husserl en la *Crisis* (2009 [1936]), Alfred Schutz describe la fenomenología como una filosofía del ser humano en su mundo vital, "capaz de explicar el sentido de este mundo vital de una manera rigurosamente científica. Su objeto es la demostración y la explicación de las actividades de conciencia (*Bewusstseinsleistungen*) de la subjetividad trascendental dentro de la cual se constituye este mundo de la vida" (Schutz 2003b [1962]: 127-128). La

2 En su novela *El Hombre sin Atributos*, Robert Musil utiliza el término "Acción Paralela" para referirse a la planificación de las celebraciones Austro-Húngaras del Septuagésimo Aniversario de gobierno del Emperador Franz Josef en 1918 el cual, se suponía, iba en paralelo ese mismo año con las festividades por los treinta años de gobierno del Emperador Prusiano Wilhelm II (Berger 1993; Musil 1969).

3 El concepto de "construcción" fue introducido principalmente en el discurso sociológico por Peter L. Berger y Thomas Luckmann *La Construcción Social de la Realidad* (Berger/Luckmann 2005 [1966]).

fenomenología trascendental no acepta nada como evidente por sí mismo, por ejemplo las categorías de las ciencias naturales, y trata de llevar todo a un grado de evidencia en la constitución de la conciencia subjetiva. Así escapa a todo positivismo ingenuo y puede aspirar a ser la verdadera ciencia del espíritu genuinamente racional, como dice Schutz, en la acepción correcta de este término (ibid.: 128).

La presentación de la fenomenología en tanto disciplina de una relevancia fundamental para las ciencias sociales se concentra, en primer lugar, en la obra de dos autores: Alfred Schutz y Thomas Luckmann. En segundo lugar, se desarrollan las perspectivas de ambos de forma independiente, enfocando particularmente la influencia de Schutz en Luckmann.

2. Alfred Schutz: La concepción de una fenomenología del mundo de la vida[4]

El surgimiento de la teoría Schutziana

Tal como fue mencionado, la principal influencia en el trabajo de Alfred Schutz, fue la Sociología Comprensiva de Max Weber. Esa sociología ya había sido analizada en su obra temprana en relación a la pregunta acerca de cómo fundamentar filosóficamente el postulado Weberiano del sentido subjetivo de la acción individual. En primer lugar, Schutz se valió de la filosofía vitalista de Henri Bergson quien caracterizó la vida de la conciencia subjetiva basándose en un análisis de la *durée* o de la duración interna. Esa reflexión fue utilizada por Schutz para estudiar la naturaleza básica de la relación del Yo y el Tú así como su tipificación. La idea central consistió en encontrar la posibilidad de tratar teóricamente con la subjetividad del actor individual, categoría central de la reflexión sociológica, la cual había sido analizada de modo insatisfactorio, a juicio de Schutz, tanto por la sociología de Weber como por otras orientaciones de las ciencias sociales (Schutz 1972 [1932]: 59). Schutz intentó, desde la reflexión epistemológica, ingresar en un dominio que, de hecho, no había estado en el foco de las ciencias sociales (sí de la psicología), y que sin embargo era fundamental para su perspectiva teórica.

[4] La siguiente sistematización del paradigma de Alfred Schutz esta basada en mi trabajo *The New Blackwell Companion to Major Social Theorists* (Dreher 2010).

En este marco, la pregunta que debe plantearse es ¿cómo es posible definir al conocimiento científico legítimo del mundo en base a la vida cotidiana no científica de la actitud natural? Schutz comienza su análisis partiendo de la duración interna (*durée*) hacia el mundo de las cosas y los eventos comunes hasta alcanzar las tipificaciones de la relación Yo-Tú, lo cual ofrece un fundamento para un análisis de la vida cotidiana desde una perspectiva pragmática. Partiendo de la distinción bergsoniana entre la experiencia interna *(durée*) y el tiempo y espacio empírico, Schutz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo a través de la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración al concepto de tiempo y espacio. A fin de proveer un puente entre lo interno, los niveles del yo determinados por la duración, y lo externo, los niveles determinados por el tiempo y el espacio, Schutz propondrá una ontología de las formas de vida. El concepto de "forma de vida", tomado de Wilhelm Dilthey, Max Scheler y Henri Bergson, es la clave para resolver el problema del vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo. El problema que encuentra Schutz en este esquema es el de la “pura duración”. Es imposible experimentar la pura duración sólo inmediatamente, ni siquiera es posible hacer esto a partir de la intuición. Bergson había claramente admitido ese hecho al afirmar que era erróneo hablar acerca de la duración puesto que eso implica la descripción de aquello que es vasto y continuo en términos de un lenguaje que se dispone en el tiempo y el espacio. En este sentido, la pura duración no es ni siquiera una inferencia a partir de los datos accesibles de la conciencia. Se convierte, entonces, en un postulado filosófico imprescindible, una especie de primer principio. El concepto de "forma de vida" se revelará inapropiado para resolver las consideraciones Schutzianas en relación a la relación Yo-Tú (Kersten 1997: 636f.) y, en general, tampoco lo será de utilidad para la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales.

A pesar de las limitaciones halladas en el concepto de "forma de vida", Schutz encontró la solución a sus preocupaciones teóricas en la fenomenología de Edmund Husserl, particularmente al estudiar *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* en 1928 (Husserl 1959 [1928]), así como *Lógica Formal y Lógica trascendental* (Husserl 1962 [1929]), *Ideas I* (Husserl 1949 [1913]) y *Meditaciones Cartesianas* (Husserl 1985 [1931]). Schutz retomó la reflexión de Husserl en torno a la temporalidad en dirección a una teoría de la acción, al describir los niveles de las experiencias pasivas (tales como los reflejos del cuerpo), las actividades espontáneas no guiadas por un proyecto (por ejemplo, lo acto de percibir un estímulo) y la actividad intencionalmente planificada y proyectada (por ejemplo, cometer un homicidio) la cual es definida con la noción de "acción" (Barber 2010). La

planificación de una acción a ser realizada en el futuro funciona en base a una reflexividad específica, el sujeto imagina un proyecto como completado en el tiempo futuro perfecto. El punto a alcanzar es aquello que habrá sido realizado luego de la acción, ese proyecto establece el "motivo-para" de la propia acción (Schutz 1997 [1932]: 86ff.). En oposición a esto, se encuentran los "motivos-porque" (ibíd.: 91ff.), los cuales se basan en las convicciones resultantes de las circunstancias socio-históricas en las que se desarrolla el actor individual; estos motivos influyen en la decisión de realizar un proyecto y pueden ser sólo descubiertos mediante la investigación y la exploración de aquellos factores que preceden a la decisión pasada (Barber 2010). Este marco temporal motivacional es la base de la crítica Schutziana al punto de vista Weberiano, el cual supone la posibilidad de que el observador en ciencias sociales llegue a formular afirmaciones acerca del significado subjetivo y la motivación del actor individual. Sin embargo, las reflexiones fenomenológicas demuestran que el proceso constitutivo de significado de la acción debe por un lado, depender de los "motivos-para" y por otro, debe basarse en los "motivo-porque". El hecho de no tener en cuenta la temporalidad del proceso de acción, puede dar lugar a malentendidos en relación a la interpretación de la acción cuando, por ejemplo, se asume que el resultado de un acto coincide con su motivo, sin reflexionar en los "motivos-para" del actor los cuales, a causa de eventos no planeados e imprevistos pueden haber cambiado o pueden haber conducido a resultados diferentes a aquellos intencionados (cf. ibid.).

Además de la fenomenología, particularmente con su inserción en el contexto académico norteamericano, Schutz comenzó a familiarizarse con el trabajo de filósofos pragmatistas tales como William James, Alfred North Whitehead, John Dewey y con el conductismo de George Herbert Mead y otros. La incorporación de estas influencias en su concepción teórica fue sumamente relevante para el desarrollo de una teoría del mundo de la vida, la cual resultó ser el paradigma resultante del trabajo de Schutz. Una idea fundamental, siguiendo a William James, es que el mundo de la vida cotidiana en tanto "realidad eminente" está gobernada por un motivo pragmático (James 1950 [1890]) el cual es definido como una categoría central del mundo de la vida. Al mismo tiempo, el mundo de la vida centrado subjetivamente se vincula del mismo modo con "realidades múltiples" que trascienden lo cotidiano y son denominadas "ámbitos finitos de sentido". Es posible sostener que los primeros análisis de su libro *La Construcción Significativa del Mundo Social* poseen una fuerte afinidad con las ideas de los pensadores pragmatistas; la concepción básica de su teoría del mundo de la vida ya estaba presente en su obra temprana.

La teoría del mundo de la vida

Justo antes de su muerte, Schutz desarrolló un esquema de una teoría del mundo de la vida con la intención de presentar una síntesis teórica de su trabajo, ese esquema sería publicado bajo el título *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Habiendo preparado un bosquejo de este importante trabajo, así como varios apuntes que parafraseaban el contenido del libro, a causa de su condición física y su muerte inesperada, Schutz no pudo terminar su libro. Fue su alumno, Thomas Luckmann, quien encaró la difícil tarea de completar el trabajo de la vida de Schutz. Esto lo logró en base a los manuscritos Schutzianos encontrados en las "anotaciones" (Schutz 1989: 158-324). La siguiente presentación de la teoría de Schutz del mundo de la vida se basa en el esquema original de *Las Estructuras del Mundo de la Vida* (1989), tal como Schutz mismo lo había previsto.

I. El mundo de la vida y la actitud natural

Siguiendo las reflexiones pragmatistas, Schutz define al "mundo de la vida cotidiana" como la realidad experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa entre y sobre ese mundo y entre los demás seres humanos. La “actitud natural” es el estado de conciencia en el cual se acepta la "realidad de la vida cotidiana" como dada. Al ser gobernado por el "motivo pragmático", el mundo de la vida cotidiana es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica (Schutz 2003d [1962]: 198). Además, el mundo de la vida, en el sentido del término utilizado por Schutz, se compone de algo más que la realidad cotidiana. Regularmente nos hundimos en el sueño y renunciamos a la actitud natural a fin de perdernos en otros mundos ficticios y fantasías. Asimismo, somos capaces de trascender la vida cotidiana por medio de símbolos y, como casos especiales, somos capaces de modificar conscientemente nuestra actitud natural y cambiar a diferentes esferas de la realidad. Schutz amplía su concepción del mundo de la vida de tal modo que ésta incluye todas las modificaciones de actitud y de estado alerta, en otras palabras, cada una de las tensiones propias de la conciencia (Dreher 2003: 143; Schutz/Luckmann 1989: 21).

El mundo de la vida debe ser visto necesariamente como el mundo pre-teórico de la experiencia; el mundo de la vida describe cierto estrato de la experiencia humana que es

previo al mundo socio-histórico, con sus estructuras invariantes propias de todos los actos de conciencia humana (Luckmann 1983c [1973]: 41). Edmund Husserl, a partir de quien Schutz formuló una versión modificada del concepto de mundo de la vida, descubre una estructura general perteneciente al mundo de la vida en todas sus relatividades donde todo Ser relativo está ligado a esta estructura general, la cual en sí misma no es relativa (Husserl 2009 [1936]) Este concepto de mundo de la vida fue sociológicamente ampliado por Alfred Schutz, quien incluyó al mundo social y a las esferas de realidad extra-cotidianas. En una carta a su amigo Aron Gurwitsch, Schutz critica la concepción husserliana de mundo de la vida argumentando que: "Y concedido que el mundo de la vida posee indudablemente su tipicidad esencial, no puedo ver cómo Husserl llega a la idea de una ontología del mundo de la vida sin clarificar la noción de intersubjetividad" (Schutz/Gurwitsch 1989). Es exactamente esta tipicidad la que Schutz toma en consideración al argumentar que el mundo intersubjetivo del trabajo en su totalidad en el tiempo estándar y el problema de cómo se experimenta a otros seres humanos en la actitud natural no sólo es un tópico de reflexión teórica, sino que es la cuestión central de las ciencias sociales (Schutz 2003d [1962]).

El problema resultante de este abordaje es la posibilidad para el observador que reflexiona de modo solitario, de hacerlo de modo desinteresado y distanciado de toda relación social. En ese contexto, la actitud natural debe ser abandonada por el científico social cuando teoriza. Sólo en la relación-Nosotros dentro de una comunidad de tiempo y espacio el ser del Otro puede ser experimentado dentro de la actitud natural; es importante resaltar que fuera del presente vívido de la relación-Nosotros el Otro aparece como alguien similar a mí, como un individuo que asume roles sociales. Pero, ¿por qué la actitud natural como una expresión del mundo de la vida cotidiana es tan importante para las ciencias sociales? La interpretación de este mundo está basada en un acervo de experiencias previas acerca de él las cuales nos son transmitidas en nuestra socialización; se establece una familiaridad para nosotros sobre la base de este conocimiento específico transferido. Para la actitud natural el mundo es desde el principio no el mundo privado del individuo solitario, sino un mundo intersubjetivo al cual estamos todos acostumbrados y en el cual no tenemos un interés teórico sino práctico. El mundo de la vida cotidiana se caracteriza por el hecho de que actuamos e interactuamos en él con el objeto de dominarlo y transformarlo en coexistencia con nuestros congéneres humanos. "Nuestros movimientos corporales – kinestésicos, locomotores, operativos – engranan, por así decir, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas" (Schutz 2003d [1962]: 198). Al mismo tiempo, estos objetos del mundo de la vida cotidiana ofrecen

resistencia a nuestros actos, a la cual debemos superar o ceder paso. Es por esto que Schutz argumenta que nuestra actitud natural está gobernada por un motivo pragmático hacia el mundo de la vida cotidiana. Al adoptar tal perspectiva, el mundo es algo que debemos constantemente modificar con nuestras acciones y que, simultáneamente, modifica nuestras acciones (ibid.). El supuesto fundamental que surge de estas reflexiones en relación a la actitud natural del mundo de la vida cotidiana, el cual aceptamos como incuestionablemente dado es el siguiente: asumimos el carácter constante de la estructura del mundo de la vida, el carácter constante de la validez de nuestra experiencia del mundo, así como el carácter constante de nuestra habilidad para actuar sobre el mundo y dentro del mundo (Schutz 1970d: 116).

II. Los estratos del mundo de la vida

Un aspecto significativo de la teoría Schutziana del mundo de la vida es la estratificación de ese mundo en distintas dimensiones. Schutz define una estructura especial, temporal y social del mundo de la vida. Además, la divide en realidades múltiples, esto es, en esferas de realidad o ámbitos finitos de sentido. El individuo está constantemente confrontado con esos contornos dados a través de esta estratificación del mundo social. En relación a la *estructura espacial*, la esfera del Aquí y Ahora es de una importancia mayor puesto que constituye la base de la relación cara-a-cara. En este marco, Schutz diferencia entre el mundo dentro de mi alcance actual y el mundo dentro de mi alcance potencial (restaurable y alcanzable) y describe la esfera manipulatoria como el "mundo dentro de mi alcance actual y potencial" y el "mundo dentro de tu esfera manipulatoria actual y potencial", el cual refiere a la presencia espacial de nuestros congéneres humanos.

En lo que concierne a la *estructura temporal* del mundo de la vida, resulta relevante el hecho de que el mundo físico y social, existen antes de mi nacimiento y existirán después de mi muerte, esto da cuenta de la historicidad del mundo humano e inanimado. El tiempo objetivo posee un correlato subjetivo el cual necesita ser tenido en cuenta debido a la concepción subjetivamente centrada del mundo de la vida. El tiempo objetivo posee un correlato en relación a los horizontes interpretativos y al acervo de experiencia, en relación a la posibilidad de recuperar las experiencias a través de la retención y el recuerdo y en relación a la posibilidad de alcanzar experiencias futuras a través de la protención y la anticipación (Schutz 1989: 166f.). La estructura temporal del mundo de la vida está vinculada al problema

de la sedimentación y de la activación de la experiencia pasada lo cual, desde la perspectiva fenomenológica, se vincula a actividades concientes tales como la asociación y la síntesis pasiva. El actor individual no es consciente de la dimensión temporal del presente vívido, en el sentido en que no es consciente de su ego ni del flujo de su pensamiento, sino que posee, de acuerdo con William James, un "presente especioso", dentro del cual él o ella viven y actúan y el cual es definido en cada momento a la luz de los proyectos concebidos (Schutz 2003c [1962]: 169). El presente especioso contiene elementos del pasado y del futuro. El proyectar unifica este presente especioso y delimita sus fronteras. En lo que concierne al pasado, los límites del presente especioso están determinados por la más remota experiencia anterior, sedimentada y conservada en ese sector del conocimiento a mano que es aún significativo para el proyectar presente. En lo que concierne al futuro, los límites del presente especioso se hallan determinados por el alcance de los proyectos actualmente concebidos; es decir, por los actos más remotos en el tiempo que aún son anticipados *modo futuri exacti* (Schutz 2003e [1964]: 267).

En relación a la *estructura social* del mundo de la vida, se considera que la dimensión social del mundo de la vida que se encuentra a nuestro alcance constituye el dominio de la experiencia social directa y los sujetos que se encuentran en ella son los seres humanos que son mis semejantes. Con ellos compartimos un sector del tiempo y el espacio; el mundo que nos rodea es el mismo y nuestros procesos conscientes son un elemento de este mundo para nosotros. Los cuerpos de mis semejantes están a mi alcance y viceversa. Este círculo está rodeado por el mundo de mis contemporáneos, en él los sujetos coexisten conmigo en el tiempo pero sin estar a mi alcance espacial, su mundo no es experimentado directamente por mí. Además, el mundo de nuestros predecesores, es el mundo de Otros de quienes puedo tener conocimiento y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera (Schutz 2003f [1964]: 34). Por último, Schutz menciona el mundo de los sucesores, el cual puede ser modificado por nuestras acciones pero que no puede ejercer ninguna influencia sobre nuestras ellas.

Como puede verse, el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo desde el principio; no es mi mundo privado sino que el individuo está conectado con sus congéneres humanos en el marco de estas diferentes relaciones sociales. En el esquema Schutziano, la relación cara-a-cara posee una posición privilegiada dentro de la concepción del mundo de la vida. Tal como fue mencionado, en los encuentros cara-a-cara, cada uno de nosotros, experimenta al Otro en

el presente vívido; ambos comparten un sustrato común de experiencias pertenecientes al mundo externo y son capaces de ejercer una influencia mutua con sus actos ejecutivos. Sólo dentro de la relación cara-a-cara el otro puede ser experiementado como una totalidad y una unidad indivisa, lo cual es sumamente relevante en vista de que todas las múltiples relaciones sociales restantes derivan de la experiencia originaria de la totalidad del sí-mismo del Otro en la comunidad de tiempo y espacio. Para todas las otras relaciones sociales derivadas el Otro aparece meramente como un sí-mismo parcial (Schutz 2003d [1962]: 208)

Por otra parte, desde esta perspectiva el encuentro con el Otro está basado en el axioma fundamental de la reciprocidad de perspectivas (Schutz 2003a [1962]: 42; 2003e [1962]: 282), el cual constituye una idealización relevante en cada situación de interacción. Este axioma abre la posibilidad de comprensión mutua en la vida cotidiana pues esa idealización es un supuesto básico que hace posible la comprensión y el entendimiento mutuo: "Mediante estas construcciones del pensamiento de sentido común, se supone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos *Nosotros*" (Schutz 2003a [1962]: 43).

III. El conocimiento del mundo de la vida. Relevancia y tipicidad

Nos concentraremos ahora en el conocimiento del mundo de la vida tal como es experimentado en las diferentes esferas de la realidad. Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. Desde esta perspectiva, en términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados (Schutz 2003a [1962]: 36). Todo el conocimiento derivado socialmente es aceptado por los miembros individuales de un grupo cultural como incuestionablemente dado. Esto es así, porque éste es transmitido como válido y ampliamente aceptado por los miembros del grupo. Por consiguiente, se transforma en un esquema de interpretación del mundo común y en un medio de comprensión y de acuerdo mutuo. En el esquema Schutziano, estas reflexiones están estrechamente conectadas con la estructuración el conocimiento del mundo de la vida en relación a las diversas esferas de la realidad.

Siguiendo a William James, Schutz utiliza la distinción entre "conocimiento por trato directo" y "conocimiento acerca de" para demostrar que hay, por un lado, sólo un sector comparativamente pequeño de nuestro conocimiento el cual es claro, nítido y preciso, en el cual somos expertos competentes – el "conocimiento acerca de". Nuestro "conocimiento por trato directo" sólo se refiere al *qué* pero que deja el *cómo* no cuestionado (Schutz 2003a [1962]: 44). Este conocimiento se refiere a que conocemos muchas cosas a la manera silenciosa del mero trato directo. Asimismo, caracteriza la mayor parte de nuestro conocimiento del mundo de la vida. Ambas zonas están rodeadas por dimensiones de mera creencia las cuales varían en grado desde la verosimilitud, la posibilidad, la confianza en las autoridades, la aceptación ciega hasta la completa ignorancia. Teniendo en cuenta todas estas esferas del conocimiento, sólo el "conocimiento acerca de" cumple con el postulado de claridad, determinación y consistencia. Todas las otras esferas pertenecen al ámbito de aquello que no es cuestionado, al ámbito de "lo dado por sentado" (ibid.) en tanto funciona dentro del mundo de la vida. Todas las mencionadas esferas del conocimiento cambian para el individuo, de individuo a individuo, en relación al individuo y al grupo social, para cada grupo en sí mimo y entre varios grupos. Por lo tanto, el contenido de aquello que sabemos, aquello que nos es familiar así como aquello desconocido, es relativo; para el individuo es relativo a su situación biográfica, para el grupo social es relativo a su situación histórica.

Si nos concentramos en el conocimiento del mundo de la vida y si examinamos la estructura de la experiencia individual, es posible encontrar que los correlatos subjetivos de este conocimiento, los cuales están vinculados a distintas zonas de motivación individual. El individuo que vive en el mundo siempre se experimenta a sí-mismo en una situación que él o ella ha definido. Esta situación está marcada por dos momentos diferentes; uno se origina en la estructura ontológica del mundo pre-dado, el otro componente resulta de estado biográfico real del individuo. El componente ontológico de la situación del individuo es experimentado como *impuesto*, sin la posibilidad de cambio espontáneo. Sin embargo, la situación biográfica determina las definiciones espontáneas de la situación dentro del marco ontológico impuesto (Schutz 1970c: 122). Estas reflexiones abren el camino a la teoría Schutziana de las relevancias, la cual ofrece la posibilidad teórica de conectar la motivación individual con las estructuras de conocimiento impuestas objetivamente, con las cuales se ve confrontado el individuo.

Partiendo de estas reflexiones acerca de la objetividad dada de la estructura del mundo de la vida y la situación biográfica subjetivamente experimentada, Schutz describe dos sistemas de relevancia de acuerdo a las cuales nuestro conocimiento está estructurado: "significatividades intrínsecas" y "significatividades impuestas". Las "significatividades intrínsecas" son el resultado de nuestros intereses elegidos, establecidos por nuestra decisión espontánea de resolver un problema mediante nuestro pensamiento, de alcanzar un objetivo mediante nuestra acción o de concretar un estado de cosas proyectado. En oposición, las "significatividades impuestas", no se vinculan con intereses elegidos por nosotros, no derivan de actos de nuestro albedrío; debemos tomarlas tal como se nos presentan, sin el poder de modificarlas por nuestras actividades espontáneas (Schutz 2003c [1964]: 125-126).

Asimismo, Schutz desarrolla tres diferentes tipos ideales de relevancias: “motivacionales”, “temáticas” e “interpretativas”, mencionando que la expresión pura de estos tipos no pueden encontrarse empíricamente. Con el término relevancias motivacionales, Schutz describe el aspecto de las relaciones causales específicas del mundo objetivo, las cuales se consideran vinculadas al interés o a ítems problemáticos; nuestro interés decide qué elementos de la estructura ontológica del mundo pre-dado son relevantes para nosotros (Schutz 1970c: 123f.). Este interés, en forma de una relevancia, es experimentado subjetivamente como el motivo para la definición de una situación, independientemente del hecho de qué componentes de la situación sean impuestos o si éstos son el resultado de nuestra propia espontaneidad. Todas las relevancias motivacionales son también subjetivamente experimentadas como un sistema de planes en el marco de nuestro plan de vida. Las relevancias temáticas, sin embargo, surgen de la circunstancia en la que no todos los elementos motivacionalmente dados son suficientemente familiares o conocidos previamente; también puede suceder que la situación actual no coincida con el tipo de situación presente en el propio acervo de conocimiento. De ahí que se requiera un conocimiento suplementario vinculado a la situación, esto significa, un conocimiento adicional el cual es relevante para la definición de la situación. En este caso, los elementos del conocimiento existente no se consideran como incuestionablemente dados o "dados por sentados"; esos elementos son ahora cuestionables. El problema a resolver en relación a los tópicos temáticos relevantes necesita ser resuelto de acuerdo a la regla de "primero lo más importante", lo cual subraya que el problema más importante debe dilucidarse en primer lugar (ibid.: 124f.). El tercer tipo ideal de relevancias interpretativas, refiere a aquellas relevancias que son utilizadas para la solución de las cuestiones temáticamente relevantes en referencia al acervo de conocimiento a mano del cual no todos

los elementos son relevantes. Para dar cuenta de cómo una interpretación específica de cierta cuestión temática y de cómo algunos elementos del conocimiento son útiles para la interpretación, se establecen procesos de tipificación. Si se obtiene y tipifica el conocimiento acerca de la solución del problema que está actualmente bajo interpretación, no se requiere ninguna interpretación adicional (Endreß 2006: 106f.; Schutz 1970c: 127). Este sentido del concepto de relevancia es el principio regulativo más significativo de la construcción de la realidad, puesto que coordina el conocimiento y los objetos experimentados y le es útil al actor para la definición de su situación. Sin una teoría de la relevancia, por lo tanto, no es posible la fundamentación de la ciencia de la acción humana, un hecho que subraya la importancia fundamental del problema de la relevancia para las ciencias sociales (Nasu 2008: 91, 93).

En relación al problema de la relevancia y la tipificación, Schutz sostiene que no existen tipos en general, sino sólo tipos que son formados para la solución de un problema particular, sea este teórico o práctico. La tipificación en relación al conocimiento de un modo típico de comportamiento, la concatenación de motivos típicos o actitudes típicas de personales típicas, resulta del problema a mano, en virtud de cuya definición y cuya solución es formulado el tipo. El problema depende de la situación del actor individual, de su fundamentación en la ontología del mundo de la vida, de la propia situación biográfica y, consecuentemente, del sistema de relevancias que surgen de él o ingresan a él (Schutz 1989: 213).

IV. El mundo de la vida como el ámbito de la práctica

Una teoría del mundo de la vida con raíces en la Sociología Comprensiva de Max Weber debe incluir un análisis de la acción social como un concepto clave de la indagación sociológica. Desde la perspectiva fenomenológica, la estructura de la acción social se analiza en referencia al mundo de la vida del individuo. Schutz intenta investigar los esquemas de acción y de interacción social que subyacen a la construcción de tipos de cursos-de-acción y tipos personales en el pensamiento de sentido común. Para ello, utiliza el término "acción" para designar la conducta humana concebida de antemano por el actor, es decir, una conducta basada en un proyecto preconcebido. El término "acto" designará el resultado de este proceso en curso, vale decir, la acción cumplida. Desde este punto de vista la acción puede ser latente, por ejemplo, el intento de resolver mentalmente un problema científico, o manifiesta, inserta

en el mundo exterior. Puede llevarse a cabo por comisión o por omisión, considerando la abstención intencional de actuar como una acción en sí.

Para esta teoría de la acción es fundamental el hecho de que toda proyección de la acción "consiste en anticipar la conducta futura mediante la imaginación; sin embargo, no es el proceso de la acción en curso, sino el acto que se imagina ya cumplido lo que constituye el punto de partida de toda proyección. Debo visualizar el estado de cosas que provocará mi acción futura antes de poder esbozar los pasos específicos de dicha acción futura de la cual resultará ese estado de cosas" (Schutz 2003a [1962]: 49). Al planificar mi acción, debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro, cuando esa acción *ya haya sido* llevada a cabo. Si esa imaginación ocurre, entonces es posible reconstruir en la imaginación cada uno de los pasos que habrán producido ese acto futuro. De acuerdo a la perspectiva de Schutz, el proyecto no anticipa la acción futura, sino el acto futuro, y lo hace en el tempo futuro perfecto, *modo futuri exacti* (ibid.: 49).

Esta perspectiva temporal que es peculiar del proyecto tiene importantes consecuencias; todos los proyectos de mis actos futuros se basan en mi conocimiento a mano en el momento de la proyección. A este conocimiento pertenece mi experiencia de actos previamente efectuados que son típicamente similares al proyectado. Por consiguiente, toda proyección supone una idealización particular, que Husserl denomina idealización del "puedo volver a hacerlo", es decir, la suposición de que, en circunstancias típicamente similares, puedo actuar de una manera típicamente similar en la que actué antes para producir un estado de cosas típicamente similar (Schutz 2003a [1962]: 49). Por otra parte, la perspectiva temporal que caracteriza al proyecto aclara en cierta medida la relación entre proyecto y motivo; como fue mencionado anteriormente, Schutz establece una distinción entre "motivos-para", entendido como el estado de cosas, que será creado por la acción futura, previamente imaginada en su proyecto, y "motivos-porque", para referirse a sus experiencias pasadas que lo han llevado a actuar como lo hizo y que han determinado el proyecto de la acción.

Si tomamos en consideración el mundo social como parte del mundo de la vida del actor individual, la estructura de la acción se vuelve más compleja. La interacción social también se basa en el esquema de acción en general el cual depende de la perspectiva temporal del curso-de-acción. Por ejemplo, en la interacción entre dos personas producida al preguntar y responder, el "motivo-para" de la acción de un actor consiste en obtener información

adecuada que, en esta situación particular, presupone que la comprensión de mi "motivo-para" se convertirá en el "motivo-porque" que lleva al Otro a efectuar una acción "para" suministrarme esa información. El actor anticipa que el o ella serán guiados por los mismos tipos de motivos que en el pasado, según el propio acervo de conocimiento a mano, lo guiaron tanto a sí-mismo como a muchos otros y otras en circunstancias típicamente similares. Este ejemplo demuestra que hasta la interacción más simple de la vida común presupone una serie de construcciones de sentido común, como en el ejemplo dado, construcciones de la conducta prevista del Otro, las cuales están basadas en la idealización de que los "motivos-para" del actor se convertirán en "motivos-porque" del Otro y viceversa. A esto denomina Schutz la "idealización de la reciprocidad de motivos" (Schutz 2003a [1962]: 51).

Un aspecto central en la teoría de la acción desarrollada por Schutz se menciona en su artículo "La elección entre diversos proyectos de acción" (Schutz 2003f [1962]), en el cual se discute el “fiat” que distingue el mero fantasear del propósito, el cual depende de los "motivos-para". Allí analiza el modo en que para el actor debe existir la intención de que la acción proyectada sea factible de modo que el proyecto se transforme en propósito; tal factibilidad depende del mundo que se da por sentado el cual ofrece un horizonte abierto de tipos posibles para fines potenciales de la acción. La situación biográfica del actor, la cual lo fuerza a él o ella a elegir un proyecto en lugar de otro, transforman estas posibilidades abiertas en problemáticas. Por lo tanto, es necesario contrastar la elección de objetos al alcance ya existentes y bien definidos, con la elección de proyectos, los cuales no existen aún y los cuales quien elige produce y considera en sucedáneos, es decir, en sucesión a su propia *durée* (Barber 2004: 142).

V. Las trascendencias del mundo de la vida y su superación mediante signos y símbolos

En lo que se refiere al mundo social como un todo, se vuelve relevante pensar cómo las realidades múltiples, como parte del mundo social, están conectadas al mundo de la vida cotidiana, es decir, cómo están respectivamente conectadas entre sí con una estructura significativa específica. En relación a la constitución del mundo de la vida, los signos y los símbolos poseen una función esencial pues, en tanto "formas apresentacionales" son responsables de la producción de un significatividad interna del mundo de la vida. Desde la perspectiva fenomenológica, la función de los signos y los símbolos se basa en la capacidad de la conciencia subjetiva para la "apresentación", un concepto que Schutz retoma de Edmund

Husserl pero en un sentido modificado. Mientras que Husserl define a la "apresentación" como una actividad básica de la conciencia para la constitución de la intersubjetividad como parte de la experiencia del Otro (Husserl 1985 [1931])), Schutz describe la "apresentación" como la asociación analógica a través de la cual en la percepción de un objeto se produce otro objeto, por ejemplo, como recuerdo, fantasía o ficción (Schutz 2003e [1962]: 268) (Dreher 2003: 145).

La teoría Schutziana del signo y del símbolo parte de la ya mencionada estratificación del mundo de la vida. De acuerdo a esta concepción, el mundo de la vida incluye no sólo la esfera del "yo solitario", sino especialmente al mundo social, y particularmente las ideas colectivas compartidas, tales como las realidades religiosas, científicas, artísticas o políticas con una estructura de sentido finita, pero también los mundos de los sueños y la fantasía. Sin embargo, solamente actuamos dentro del mundo de la vida, en nuestro mundo del trabajo en el cual nos comunicamos. Este aspecto decisivo expresa la idea de que sólo dentro del mundo de la vida cotidiana en tanto realidad eminente, se hace posible la comunicación mediante signos y símbolos. En otras palabras, la comunicación sólo puede tener lugar dentro de la realidad del mundo externo, y estas es una de las principales razones por las cuales este mundo tiene el carácter de realidad eminente (Schutz 2003e [1962]: 287; 1989: 241ff.) (Dreher 2003). Estas reflexiones se basan en la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer, el cual define al ser humano como *"animal symbolicum"*, al considerar la capacidad simbólica como un rasgo básico de la existencia humana (Cassirer 1972: 23ff.; Srubar 1988).

La teoría del mundo de la vida le asigna a los signos y a los símbolos una particular "función de sujeción significativa" ("*meaning clip function"*) (Srubar 1988: 247): Con ayuda de los signos como elementos del lenguaje, por ejemplo, es posible superar los límites o "trascendencias" que existen entre los individuos; las "trascendencias" del mundo de los Otros pueden ser superadas mediante el uso de signos. Por otro lado, los símbolos hacen posible la comunicación de las experiencias extra-cotidianas, proveyendo una comprensión común de la experiencia religiosa, científica, estética o política y de las ideas y conceptos que trascienden la vida cotidiana en los contextos intersubjetivos. En este sentido, los símbolos aseguran que los límites del mundo de la vida cotidiana puedan ser sobrepasados y que nosotros, en tanto individuos, podamos compartir con otras personas las esferas de la realidad simbólicamente representadas. Los signos y los símbolos son elementos del mundo de la vida, los cuales son

compartidos intersubjetivamente y heredados de modo de asegurar la cohesión y la significatividad del mundo de la vida individual como un todo.

Los sistemas simbólicos apresentacionales estructuran el mundo trascendente de la realidad humana conectando sus diferentes niveles entre sí y estableciendo una relación con el mundo de la vida cotidiana del individuo actuante. Esos sistemas apresentacionales son los portadores de la reciprocidad de perspectivas y de la comunicación que transforman la realidad de la vida cotidiana en una realidad eminente. Ellos proveen el vínculo entre la realidad de la vida cotidiana y las realidades que trascienden a ésta (Srubar 1988: 247f.). En particular, ellos ayudan a superar los límites del mundo social los cuales trascienden el mundo de la vida cotidiana de la experiencia subjetiva. Sin embargo, Schutz ampliará su teoría del símbolo señalando que algunas realidades del mundo de la vida cotidiana con su particular estilo cognitivo, son socializables y, por lo tanto, pueden ser transferidas como conocimiento. Éstas pueden ser institucionalizadas y, en tanto instituciones situadas por fuera de la realidad de la vida cotidiana, pueden volverse parte del orden de la "sociedad" que trasciende lo cotidiano (ibid.: 246). Ejemplos de tales sistemas de referencias apresentacionales son la filosofía, la religión, la ciencia, el arte y la política. Sin embargo, en este caso, la relación de simbolización es inversa: dentro de estos sistemas se apresenta simbólicamente la realidad de la vida cotidiana.

De este modo, puede argumentarse que los signos y los símbolos son constitutivos de la relación dialéctica entre individuo y sociedad, tal como argumentan dos de los estudiantes de Alfred Schutz, Peter L. Berger Thomas Luckmann (Berger/Luckmann 1987 [1966]: 65ff.). El individuo, con su capacidad para utilizar signos y símbolos, es capaz de constituir la intersubjetividad y de objetivar, en este contexto, las entidades sociales. Las entidades colectivas, tales como las relaciones o los grupos sociales (Dreher 2009), las comunidades o las sociedades se desarrollan conjuntamente con la objetivación de los mundos simbólicos de significado recibiendo, de este modo, su efectividad. El conocimiento simbólico es internalizado en el curso de la socialización del individuo convirtiéndose, de este modo, en un componente del conocimiento subjetivo del hombre o la mujer. Las ideas y conceptos que trascienden el ámbito finito de sentido de la vida cotidiana, las cuales son compartidos y legitimados como parte de los ámbitos simbólicos de la realidad, producen la constitución de entidades sociales en contextos de interacción específicos. La "nación" como idea proviene de una realidad política que trasciende lo cotidiano y puede ser simbólicamente representada

dentro del mundo de la vida cotidiana. La constante objetivación del conocimiento simbólico acerca de la nación a través de sus representantes, por ejemplo, así como la referencia continua a los símbolos nacionales relevantes, producen la existencia del colectivo "nación" y lo mantiene vivo. En particular, los símbolos colectivos poseen el potencial de superar y de unificar frecuentemente ideas contradictorias y las concepciones de los individuos en relación al colectivo. Del mismo, con la ayuda del simbolismo colectivo es posible armonizar las diferentes afiliaciones culturales, religiosas o étnicas (Soeffner 2000). Los símbolos colectivos poseen una función particularmente integrativa en relación a la constitución y la determinación colectiva de la estructura social, puesto que ellos producen el sentido de la comunidad en los individuos y, en última instancia, aseguran la cohesión del colectivo.

VI. Las ciencias del mundo social

En el planteo de su trabajo *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Alfred Schutz intentó integrar conceptualmente un capítulo final sobre “Las Ciencias y el Mundo Social”, el cual no fue incluido por quien finalizó esta publicación, Thomas Luckmann. El esquema Schutziano bosquejado en *Las Estructuras del Mundo de la Vida* (Schutz 1989) demuestra su idea de utilizar la concepción de una teoría del mundo de la vida, ese mundo de la vida es pensado por Schutz como “el fundamento olvidado de todas las ciencias”. Schutz parte del supuesto de que todas las construcciones científicas están diseñadas para sustituir a las construcciones del pensamiento de sentido común y, de acuerdo con esta reflexión, existe una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no “significa” nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él (2003a [1962]: 37). En oposición a las ciencias naturales, las ciencias sociales se concentran en hechos, datos o sucesos que poseen una estructura totalmente distinta pues su campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado. “Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Éstos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él” (ibid).

En este punto de su argumentación, Schutz plantea una distinción metodológica entre las construcciones de primer y segundo grado, la cual es de una importancia fundamental para las ciencias sociales. Schutz sostiene que los objetos de pensamiento construidos por los expertos en ciencias sociales se refieren a los objetos de pensamiento construidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Es por este motivo que las construcciones desarrolladas y utilizadas por los científicos sociales son construcciones de segundo grado, "o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa (...) (ibid.:6). Desde esta perspectiva, a fin de fundamentar su metodología, las ciencias sociales necesitan tomar en consideración las estructuras del mundo de la vida y especialemente el pensamiento de sentido común como parte del mundo de la vida cotidiana.

Como resultado de sus reflexiones metodológicas Schutz presenta un modelo científico del mundo social (Schutz 1989: 234). Como primer paso propone construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Luego, como segundo paso, se concentra en la coordinación de esas pautas con un tipo personal, un modelo de actor a quien imagina dotado de conciencia. Como tercer paso, atribuye a esa conciencia ficticia un conjunto de motivos-para típicos, correspondientes a los fines de las pautas de cursos de acción observadas y a los motivos-porque típicos sobre los que se fundan los motivos-para. El cuarto paso es relevante para considerar que esos modelos de actores – también los denomina "títeres" u "homúnculos" (2003a [1962]: 65). – no son seres humanos que viven dentro de su situación biográfica en el mundo de la vida cotidiana. Éstos no tienen ni biografía ni historia y la situación en la que son colocados no está definida por ellos, sino por su creador, el especialista en ciencias sociales. El científico social les ha asignado un acervo de conocimento particular y ha determinado su sistema de relevancias; lo importante aquí es que este sistema es el sistema de relevancias científicas del constructor y no el resultado de la vida de un actor en el mundo. Los "títeres" u "homúnculos" son construcciones del científico social. En un quinto paso, el modelo de actor, el "homúnculo" es concebido en relación y en interacción con otros actores, es decir, con otros modelos similarmente construidos. Tanto los motivos, los tipos de acción y las personas, así como la distribución social del conocimiento relacionado con esta situación social están determinados por el científico social y por su problemática científica.

Como resultado de esta metología basada en el mundo social, Schutz desarrolla cuatro postulados para la construcción de modelos científicos acerca de ese mundo, los cuales sintetizan su concepción metodológica (Eberle 1984: 304ff.). El "postulado de la coherencia lógica" requiere que el sistema de construcciones típicas elaborado por los científicos se establezca con el grado más alto de claridad y nitidez en lo que atañe al armazón conceptual implicado y sea totalmente compatible con los principios de la lógica formal. De acuerdo al "postulado de la interpretación subjetiva" es necesario que el científico social construya un modelo de conciencia individual con el objeto de explicar la acción humana. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de referir todos los tipos de acción humana o su resultado al sentido subjetivo que tal acción o resultado de una acción tiene para el actor. Además, el "postuado de la adecuación" demanda que cada término de un modelo científico de acción humana se construya de tal manera que un acto humano efectuado dentro del mundo por un actor individual de la manera indicada por la construcción típica sea comprensible tanto para el actor mismo como para sus semejantes en términos de las interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana. Por último, es relavante que los modelos de interación racional y los tipos personales se construyan de modo tal que el actor en el mundo de la vida pueda realizar la acción tipificada como si tuviese un conocimiento perfectamente claro y distinguido de todos los elementos que el científico social asume como relevantes para esa acción (Schutz 1989: 234f.). Al establecer este marco metodológico para las ciencias sociales, Schutz supone la unidad de la ciencia argumentando que no hay una lógica distintiva para las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esto no significa que las ciencias sociales deban adoptar los procedimientos metodológicos de las ciencias naturales – de ahí que resulte injustificado presuponer que sólo los métodos de las ciencias naturales, especialmente los de la física, son científicos (ibid.: 240). La metodología Schutziana del mundo de la vida, con el actor individual como punto de partida resulta particularmente influyente para el desarrollo de los métodos de la ciencia social empírica cualitativa.

3. Thomas Luckmann: Sociología del conocimiento con orientación fenomenológica[5]

[5] La presentación de las ideas fenomenológicas de Thomas Luckmann se fundamenta en la "Introducción" a la colección de escritos de Luckmann con el titulo "Mundo da la Vida, Identidad y Sociedad" (Dreher 2007b).

El autor Thomas Luckmann adquirió reconocimiento internacional en los círculos de las ciencias sociales por la publicación en autoría conjunta con Peter L. Berger, en 1966, del trabajo *La construcción social de la realidad*[6] (Berger/Luckmann 1987 [1966]), el cual inició un cambio decisivo en la teorización y la investigación sociológicas. La utilidad de Luckmann y Berger, en particular, consistió en eximir a la sociología del conocimiento vigente de sus determinaciones ideológicas y doctrinales, adaptando la teorización sociológica a las apreciaciones fenomenológicas y filosófico-antropológicas. Estos autores desarrollaron una posición contraria al estructural funcionalismo de Talcott Parsons (1952, 1968a [1937], 1968b [1937]), doctrina hegemónica en su tiempo, y se enfrentaron también a una investigación social empírico-matemática a partir de un nuevo paradigma. Por otra parte, la publicación casi simultánea de *La religión invisible* (Luckmann 1967) (dt. *Die unsichtbare Religion* (Luckmann 1996 [1967]), ayudó a que Thomas Luckmann adquiriera el estatus de uno los teóricos de la religión más importantes del mundo. Luckmann fue también particularmente conocido por completar la obra inacabada de su maestro Alfred Schutz: la prevista *Las estructuras del mundo de la vida* (Schutz/Luckmann 1994 [1975], 1994 [1984] 2003 [1975]). En el contexto de una fundamentación filosófica, en este caso fenomenológica, de las ciencias sociales, - como ya mencionamos – Schutz y Luckmann presentan una teoría del mundo de la vida, en la que a partir de la experiencia individual del sujeto, se describe la estratificación de su mundo de la vida con el foco puesto en la realidad cotidiana, dentro de la cual el mundo del trabajo adquiere una posición destacada, puesto que esta última se encuentra dominada por la acción y la comunicación. Además, el mundo de la vida de los individuos se compone por el mundo social constituido intersubjetivamente así como por diversas realidades extra-cotidianas, cada una de las cuales es determinada por el acervo de conocimiento y clasificada de acuerdo a la relevancia que la experiencia del sujeto le otorga. Particularmente, los campos destacados de investigación de Thomas Luckmann son la proto-sociología, la reconstrucción de sentido en las ciencias sociales, la teoría del tiempo y de la identidad así como también la teoría de la comunicación.

Hacia una "acción paralela" de la investigación fenomenológica y sociológica

El análisis de la proto-sociología, en la cual se busca el fundamento epistemológico de las ciencias sociales mediante una reflexión fenomenológica, se desarrolla especialmente en

[6] Este trabajo fue más allá de las fronteras de la disciplina y se convirtió en uno de los libros de ciencias sociales más importantes e internacionalmente más leídos (Knoblauch 2005: 128).

relación a Edmund Husserl y Alfred Schutz. Para ello, no se toma el análisis fenomenológico explícitamente, sino que se confrontan las descripciones fenomenológicas, los llamados "análisis constitutivos", con los análisis sociológicos empíricos e históricos mediante una "acción paralela" (Luckmann 2007a [1973]: 97). Luckmann desarrolla esta posición en varios aspectos, a partir de las consideraciones de Schutz acerca de los fundamentos epistemológicos de la Sociología Comprensiva de Max Weber (Schütz 2004 [1932]), en las que se discute fenomenológicamente el problema de la reconstrucción del significado subjetivo de los actores. En primer lugar, en "Filosofía, ciencia social y vida cotidiana" (Luckmann 1983b [1973]) toma la reflexión epistemológica que, con ayuda de la fenomenología, proporciona una explicación acerca de cómo el mundo social se entiende como parte del cosmos y, en este contexto, las ciencias sociales encuentran una validez cosmológica. En su análisis de los límites del mundo social, Luckmann analiza la constitución del mundo humano y social, por un lado, a partir de un estudio fenomenológico, mientras que por el otro, ajusta los límites empíricos del mundo social a partir de los resultados obtenidos de la antropología (Luckmann 1983c [1973]). En contraposición con la comunicación lingüística (Luckmann 2007a [1973]), infiere fenomenológicamente relaciones necesarias entre las actividades de la conciencia subjetiva y los sistemas de comunicación sociales mientras que, a tal efecto, contrasta la conexión funcional-causal de la estructura social en relación a los actores sociales y las acciones comunicativas. Además, Luckmann desarrolla en sus consideraciones fenomenológicas acerca del ritual y del símbolo (Luckmann 2007b [1999]) la tesis acerca de que los límites de la experiencia del mundo de la vida pueden ser "superados" con la ayuda de símbolos, y acerca de los ritos, los cuales representan una forma de comportamiento simbólico. Pero, ¿por qué entiende Luckmann a las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas totalmente diferentes y hasta qué punto pueden ser ambas correlativas en una "acción paralela"?

La fenomenología como posición subjetiva-filosófica en la tradición de Immanuel Kant se refiere principalmente a los fundamentos del conocimiento. Según uno de los más importantes representantes de esta disciplina, Edmund Husserl, el método fenomenológico tiene por objeto explorar "el Ser y la Vida subjetivos universales". Su preocupación consiste en mostrar cómo puede ser descrita la ""subjetividad trascendental" como el lugar originario de toda dación de sentido y afirmación de sí" (Husserl 1992 [1930]: 139). La fenomenología se centra en la pregunta acerca del conocimiento último bajo las condiciones establecidas por la "subjetividad trascendental". El objetivo es exponer los *a priori* que hacen posible la

existencia de un espacio trascendental y de su estructura esencial. El idealismo fenomenológico no niega la existencia del mundo real o de la naturaleza, como acusan los críticos de Husserl con frecuencia; en virtud de esta perspectiva, sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido ontológico del Ser absoluto y por lo tanto "independiente" (ibid.: 153). El mundo real, sin embargo, es siempre relativo a la subjetividad trascendental, debido a que recibe su significado, como una estructura intencional de significado, de la subjetividad trascendental. La intención de Husserl era, darle a la filosofía el rango de ciencia rigurosa a través de la introducción de un método exacto. El factor crucial es que, la perspectiva de la fenomenología es “egológica” y no “cosmológica” y su método, la reducción fenomenológica, es "reflexivo" y no "inductivo" (Luckmann 1979: 196).

Con la ayuda del método de la reducción fenomenológica, que el método cartesiano de la duda había dejado entreabierto, se retrocede al principio de toda experiencia, para poder alcanzar el ámbito la conciencia trascendental. Se trata de un “retorno” al ámbito de la “conciencia pura” (Husserl, 1949 [1913]: 67s.), al “ego fenomenológico”, el cual no representa ningún “fragmento del mundo existente", por el contrario, se descubre el fundamento último y absoluto, el "ego puro en sí mismo”. La fenomenología persigue el objetivo de describir la experiencia de una forma metodológicamente rigurosa y controlada porque en ella se ponen de manifiesto sus propiedades intencionales y su naturaleza multifacética (Luckmann 1979: 197). En este sentido, se intentará describirla fenomenológicamente, como si se “constituyera” a sí misma en la conciencia subjetiva; el enfoque metodológico de la fenomenología por lo tanto, se conoce como “análisis constitutivo”. La fenomenología es sistemática en su enfoque, así como cualquier otra ciencia empírica, pero su recorte es completamente diferente, es egológica y se centra en los procesos por los que el mundo se configura como específicamente humano.

Las ciencias empíricas, como así también las ciencias sociales, no pueden, en contraste con la fenomenología, ser ontológicamente neutrales; deben darle prioridad a lo que consideran que es el mundo real. Se concentran en los objetos del mundo humano construidos en la acción social. El objetivo del enfoque metodológico de las ciencias sociales es, por lo tanto, una reconstrucción sociológica de las construcciones humanas de la realidad históricamente determinadas. Según el pensamiento de Alfred Schutz, la ciencia cultural y social es fundamentalmente mundana y no se encuentra relacionada con el ego trascendental o el alter ego trascendental, sino con los fenómenos de la intersubjetividad mundana (Schutz 2003b

[1962]). Las ciencias empíricas no se centran, por lo tanto, en ningún fenómeno constitutivo de la reducida esfera fenomenológica, sino en el análisis de las construcciones, que se dan en la actitud natural. Los datos de las ciencias sociales no se definen *a priori* por el investigador, son pre-constituidos en la acción humana y además pre-interpretados por el actor.

Si bien Luckmann caracteriza a las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas completamente diferentes asume que los conocimientos establecidos en los diferentes niveles de ambas disciplinas se pueden obtener en una "acción paralela". En su estudio clásico acerca de "Los límites del mundo social" (Luckmann, 1983c [1973]) argumenta que los límites de lo social no son en lo sustancial, las estructuras generales del mundo de la vida. Los límites definidos, tales como la asimilación entre lo "social" y lo "humano", no poseen un estatus analítico, como sí lo posee la articulación de la *durée*, o la estructura universal de una situación cara-a-cara. Luckmann critica al enfoque fenomenológico de Husserl, en relación a que el ego trascendental, en cuya conciencia se constituye el mundo entero, incluyendo al alter ego, "mantiene oculta su cualidad humana" (ibíd.: 66). Con la ayuda de las apreciaciones de la antropología y los estudios comparativos de los fenómenos religiosos como el animismo, el chamanismo y el totemismo, muestra que lo humano y lo social no se pueden equiparar bajo ninguna circunstancia; dejando en claro, que sólo el Yo empírico y mundano puede alcanzar la humanidad.

En una reformulación de la argumentación de Husserl, Luckmann se basa en la hipótesis de que la significación "ser humano" (*menschliches Wesen*) representa una modificación de la significación originaria "cuerpo viviente" (*Leib*). El ego trascendental, según Luckmann, atribuiría a través de una transferencia aperceptiva de sentido, el significado de "cuerpo viviente" (*Leib*) de forma *a priori* de toda objetividad. "La distinción entre los cuerpos (*Körpern*) (como inanimados) y los organismos (*Leibern*) (como animados) no pertenece, como sostenía Husserl, fundamental e inamoviblemente a la esfera primordial del Yo trascendental" (ibíd.: 67). En este sentido, Luckmann considera que la restricción a la transferencia de sentido de "cuerpo viviente" (*Leib*) a los miembros de la especie homo sapiens es algo que supone, por la reducción trascendental, entrar en el ámbito del "conocimiento, del modo en que se les aparece a los hombres". Sólo el Yo empírico y mundano podría, por lo tanto, obtener la humanidad; su humanidad se funda, en términos de su constitución, sobre la humanidad del alter ego. El significado de "humano" es, pues, una modificación del significado de "cuerpo viviente" (*Leib*) (ibíd., p. 69). Estas consideraciones

fenomenológicas del cuerpo muestran que, la ecuación entre lo social y lo humano no puede ser considerada como universal. La separación de la naturaleza y la sociedad será "construida" de manera muy distinta en las diversas culturas dependiendo del contexto histórico; los principios generales para la constitución de los límites o fronteras entre la naturaleza y la sociedad no se pueden establecer a nivel de la conciencia trascendental en el sentido expuesto por Husserl.

Desde una perspectiva fenomenológica, Luckmann determina los conceptos epistemológicos básicos de los límites o las fronteras del mundo social, los cuales serán construidos en los mundos de la vida históricamente concretos. Luckmann remonta los límites de esos mundos a la "proyección universal", a una trasferencia aperceptiva de sentido (Luckmann 1983c [1973]: 76ff.). Las propiedades específicas de los cuerpos, que se producen en el campo fenomenológico de cada mundo de la vida de los individuos de todas las culturas, son cruciales en virtud de la "proyección universal", cuyos objetos son constituidos en la conciencia como "humanos". La "proyección universal", como una parte esencial de nuestra experiencia en el mundo, tiene una estructura fundamental en la constitución de los objetos del mundo de la vida. A esos objetos se les otorga el significado de "cuerpo viviente"; esto determina, quién será clasificado como un 'hombre' y, por lo tanto hasta dónde se extienden los límites del mundo social o humano. Eso explica por qué, por ejemplo, los animales totémicos o incluso las raíces de batata pueden considerarse pertenecientes al mundo social de los seres humanos. Esta "acción paralela" entre la fenomenología y las ciencias sociales funciona en lo que respecta a la determinación de los límites o las fronteras del mundo social, donde cada uno de los conocimientos generados puede ser utilizado en una comparación en términos de una corrección mutua (véase Dreher 2007a).

Luckmann entiende como una tarea de la proto-sociología la descripción fenomenológica de los fundamentos epistemológicos de la investigación sociológica[7]. Esta se centra en el análisis de las estructuras del mundo de la vida como "*mathesis universales*" (Luckmann 2007b [1973]: 44ff.), como la orientación universalmente humana del mundo, que puede ser

[7] Como origen del término "proto-sociología" Luckmann nombra al co-fundador del culturalismo metódico y filósofo de Marburg Peter Janich, que utiliza el término "proto-física", en el que el de "proto-sociología" quedaba abierto (ver: Luckmann 2007c [1999]: 299; Schnettler, 2006: 74).

utilizada como matriz de comparación. En sus propias palabras[8] Luckmann describe de la siguiente manera a la producción de la comparabilidad utilizando la proto-sociología:

> "Si el análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se maneja adecuadamente y si expone y describe las estructuras universales, las estructuras universales de la orientación humana en el mundo, antes que nada, pero no de forma independiente, sino como implícitas en cada orientación concreta, la cual dirige tanto las acciones de los pigmeos como las acciones de los ejecutivos de Silicon Valley, y si el análisis es adecuado, recién entonces se hace posible la comparabilidad".[9]

En suma, la proto-sociología en el sentido utilizado por Thomas Luckmann, puede ser formulada como filosófica, más precisamente: puede ser entendida como la fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales empíricas (véase Eberle 1984: 421-437).

Con posterioridad, Luckmann centró sus análisis teóricos y proto-sociológicos en el lenguaje y la comunicación y, en ese contexto, en los signos y los símbolos como componentes del acervo de conocimiento social. Para ello, se buscan los "principios de las relaciones entre la realidad socialmente construida, la comunicación, y las realizaciones de la conciencia subjetiva" (Luckmann 2007a [1973]: 96), comenzando – según Luckmann – por el "análisis de la constitución de los sistemas de signos en el mundo de la vida humano" (ibíd.). El lenguaje es, en este contexto, el principal medio tanto para la construcción social de la realidad, como así también para la mediación de la realidad construida socialmente. En tanto forma de conocimiento, es particularmente el portador del acervo de conocimiento social, pero también es un sistema de acción y por lo tanto, se actualizará en situaciones de interacción concretas y en procesos contingentes. La formación del lenguaje, en efecto, se basa en las estructuras de la conciencia subjetiva, su función social básica, sin embargo, se basa en su de-subjetivización, la cual posibilita al lenguaje, como un sistema cuasi-ideal de signos que sirve para mediar la realidad.

Como formas especiales de signos, los símbolos tienen en común, junto con sus formas de acción en el ritual, el potencial de permitirle al individuo la "superación" de los límites de la

[8] Durante el período comprendido entre diciembre 2005 y febrero 2006 se llevaron a cabo varias entrevistas con Thomas Luckmann, que cito en diferentes lugares de esta esquematización de su obra fenomenológica.

[9] Esta frase proviene de una entrevista que se realizó el 26.01.2006; Traducción Mercedes Krause.

experiencia del mundo de la vida. Así, a la experiencia del sujeto no sólo le son impuestas "pequeñas trascendencias" de tiempo y espacio, sino también las "trascendencias medias" del mundo de los otros, del mundo social, que pueden ser superadas mediante la comprensión y la comunicación. También esa experiencia es confrontada con la experiencia de las "grandes trascendencias" de las realidades extra-cotidianas – el mundo de los sueños, del éxtasis, de la experiencia religiosa, etc. (Luckmann 2007b [1999]: 114ff.; Dreher, 2003: 146ff.), las cuales se puede abordar con la ayuda de símbolos y rituales (véase Soeffner 2000). Los símbolos producen una conexión significativa entre los ámbitos de la realidad extraordinaria y la cotidianeidad de los individuos. Los símbolos son aquellos portadores de significado que, como los elementos del mundo cotidiano, conectan los recuerdos a las experiencias de realidades extra-cotidianas y los devuelven al estado normal de la conciencia de la vida cotidiana. Aún bajo estas consideraciones teórico-simbólicas es evidente que la capacidad de los símbolos humanos se desarrolla a partir del retroceso hacia el nivel constitutivo de la conciencia subjetiva del sujeto de experiencia.

La reconstrucción de sentido en las ciencias sociales: hacia la crítica del concepto de tipo ideal

Del mismo modo que en sus escritos teóricos fundamentales, Thomas Luckmann se mueve, a continuación, en el sentido de reflexionar en torno al objeto de las ciencias sociales y al enfoque metodológico apropiado para la reconstrucción del significado. Esto lo hace partiendo del campo tensión entre la conciencia constitutiva de las acciones individuales y las construcciones de la realidad socialmente objetivadas. Para ello reflexiona, en particular, en un análisis sobre la constitución individual y construcción social de realidades (Luckmann 2007a [1999]), investigando especialmente la relación fundamental entre *construcción y constitución*. Para comprender esta distinción conceptual es fundamental pensar, por un lado, en los mundos históricos como socialmente *construidos* en experiencias concretas y, por el otro, en la realidad *constituida* sobre la base de las estructuras generales de la experiencia consciente (ibíd.: 128s.). Con respecto al nivel de las ciencias sociales, la investigación pone de relieve que los mundos históricos humanos son construidos por la acción social, y que éstos deben ser reconstruidos; esto último se relaciona con el "análisis constitutivo" fenomenológico, es decir, con la única evidencia directa que cada actor individual siempre tendrá disponible, esto es, su propia conciencia, independientemente de cuál sea la posición científica sostenida.

Las consideraciones sobre la relación entre la "cultura" y la "estructura social" son principalmente recuperadas por Luckmann en relación a la constitución del sentido y del significado de la acción. Mientras que las culturas son percibidas como un acervo de significados y conocimientos, que son “tomados” de las formas organizadas de la acción colectiva, estas formas culturales suponen, a su vez, una producción y reproducción de los seres humanos de alguna forma regulada, es decir, una estructura social. A la inversa, la acción colectiva socio-estructuralmente establecida se institucionaliza, como reglas y normas en sí constitutivas del acervo de significado de una cultura. Las producciones reconstructivas de las ciencias humanas y sociales deben, en este contexto, concentrarse en la praxis humana, en las prácticas interpretativas de los actores y en el sentido de la acción humana. Este sentido, no es de los datos objetivos de los cuales deben separarse, sino que el es un elemento constitutivo fundamental de los datos de las ciencias sociales, el cual se reconstruye en el análisis de la realidad social.

Para ello es crucial tener en cuenta que los significados verbales "objetivos" de un contexto estructural socio-histórico niegan la constitución subjetiva del sentido práctico (Luckmann, 2007 [2003]). La constitución de tipos, los cuales son reconstruidos por las ciencias sociales, se basa en la experiencia subjetiva pero, a juicio de Luckmann está integrada a la vida natural y social, y determinada por la "naturaleza" y la "estructura social” (ibíd., p. 158). En general, la ciencia, tanto la ciencia natural como social, se constituye en la experiencia humana y en la acción humana. Por lo tanto, se debe recordar constantemente, que las actividades humanas, las actividades de la conciencia y de la comprensión humana no sólo son condición de posibilidad de la ciencia, sino también su objeto. Los datos de las ciencias sociales son pre-interpretados; ellos se basan en las construcciones de la realidad cotidiana, que las personas que viven, piensan y actúan en el mundo social ya han clasificado e interpretado previamente, como sostiene Alfred Schutz (Schutz 2003a [1962]: 37).

Cuando Luckmann trata, pues, la conceptualización en las ciencias sociales, se distancia de los dos pensadores, que tienen una influencia decisiva en su posición científica, es decir, de Max Weber y Alfred Schutz.[10] Para ello, se distingue por un lado de la noción de tipos ideales de Weber (Weber, 1988 [1904]: 191ff.) y, por otro lado, de la noción de “homúnculo” de

[10] Los datos presentados en la siguiente crítica a Weber y Schutz se desarrollaron en las entrevistas realizadas con Thomas Luckmann los días 16.12.2005 y 26.01.2006 (traducción Mercedes Krause).

Schutz (Schutz 2003a [1962]: 65), del títere sociológico, el cual se entiende como imágen de la realidad social. Los análisis de las estructuras universales del mundo de la vida – según Luckmann – ponen de relieve su posición epistemológica, ya que sólo ellas permiten la comparabilidad; son el marco para la comparación entre las culturas de Papúa, las civilizaciones de Babilonia y la sociedad moderna. Sobre la base de las estructuras del mundo de la vida, la investigación en ciencias sociales debe concentrarse en las formaciones cotidianas de tipos de las cuales, mediante el control y la abstracción, surgen las formaciones sociológicas de tipos. Estas últimas tendrán entonces un mayor nivel de abstracción, por ser más controlables intersubjetivamente, y obtendrán entonces una mayor confiabilidad por estar relacionadas con las experiencias concretas de personas concretas. En este sentido, Luckmann se aleja del concepto Weberiano de tipo ideal (y también del homúnculo schutziano), en los que las características y las manifestaciones de la realidad social se representan como "exageradas" con ciertos fines heurísticos. A la concepción de Weber se yuxtapone una visión "realista" respecto de la formación de tipos y categorías, la cual también es adecuada para un análisis sociológico explicativo.

El distanciamiento epistemológico de Luckmann en relación a la formación de tipos ideales de Weber puede ser explicado por su origen kantiano. La noción de tipo ideal se debe a la distinción realizada por Rickert y Windelband entre las ciencias ideográficas y nomotéticas (vgl. Rickert 1926; Windelband 1911 [1894]), la cual Luckmann considera errónea. Con esta distinción se considera que las ciencias históricas – y todas las ciencias sociales – como disciplinas idiográficas, tratan solamente con procedimientos singulares, únicos y especiales, mientras que las ciencias nomotéticas se refieren al establecimiento de leyes generales. Esta diferenciación es decididamente rechazada por Luckmann:

> "Las ciencias históricas son ciencias de formación de tipos [...] y las nomotéticas en este sentido, las que implican leyes generales. [...] Y el interés puede, en realidad, estar en Federico el Grande. Pero la preocupación por Federico el Grande no es nomotética ni mucho menos ideográfica; el interés radica en un caso, en los estudios de caso que tenemos en las ciencias sociales, e incluso en la historia de la ciencia [...]; sin embargo, tanto las generalizaciones como las individualizaciones se encuentran implícitas en ambas"[11].

Reflexiones sobre tiempo e identidad

[11] Esta declaración ha sido tomada de la entrevista del 26.01.2006.

No es de extrañar que las consideraciones teóricas de Luckmann acerca del tiempo y la identidad estén estrechamente entrelazadas, de hecho, éste puede ser un eje fundamental de tensión entre el mundo de la vida y la sociedad. El mundo de la vida de la experiencia del sujeto, el cual se encuentra temporalmente estructurado en diferentes niveles, se “caracteriza por” o se “forma a partir de” nociones o categorías de tiempo socialmente establecidas. Asimismo, resulta fundamental que el desarrollo de la identidad personal, el cual también puede ser descrito mediante conceptos como "sí-mismo" y "yo", se lleva a cabo en relación a los requisitos de la temporalidad socialmente establecida. De ahí se supone que el sí-mismo se constituye en el mundo, así como se constituye el mundo humano (Luckmann 2007a [1986]). Siguiendo a George Herbert Mead, Luckmann parte del supuesto, de que "el sí-mismo humano se forma a partir del tiempo material" (ibid.: 167). Con la palabra tiempo, no sólo se refiere a "tiempo interior" en el sentido de San Agustín, sino también al medio de la interacción social dentro del cual se forman las identidades personales y, además, las dimensiones de la evolución en las que las formas de organización social de una especie se convierten irreversiblemente en formaciones sociales históricas.

Para la definición del concepto de identidad, comprendido por Luckmann como “identidad personal", son relevantes las consideraciones sociológicas acerca de la relación “dialéctica” entre individuo y sociedad, a partir de las cuales se asume que el sujeto produce o bien construye su "realidad". Esto es, en primer lugar, sobre la base del conocimiento socialmente válido, internalizado en la socialización y que forma parte del mundo de la vida del individuo, y en segundo lugar, dependiendo de las condiciones concretas en materia socio-histórica. Los mundos subjetivos de sentido de los individuos se basan principalmente en su conocimiento cotidiano, donde ese "conocimiento" forma las estructuras de significado y de sentido, en virtud de la cual, los individuos perciben lo "real" (Berger/Luckmann 2005 [1966]). A través de nuestra experiencia subjetiva directa e indirecta hemos adquirido una variedad de tipificaciones para nuestro acervo de conocimientos cotidiano, las cuales se aplican como socialmente válidas e intervienen como elementos integrales de nuestro mundo de la vida socio-cultural e históricamente específico (Schutz 2003g [1962]: 150). En la interacción con los "otros significantes", el individuo se define a sí mismo continuamente a partir de estos Otros (en un "proceso de espejamiento" en el marco de un medio específico). Esto crea la formación de una identidad la cual está en permanente evolución (Mead 1968). En las interacciones entre personas de diferentes culturas, las tipificaciones y significados

construidos externamente reaccionan en el sí-mismo propio de cada uno de los que interactúa. El sí-mismo es por lo tanto, "una estructura espejada-reflejante, pues refleja las actitudes que los Otros le han asignado" (Berger/Luckmann 2005 [1966]). Resulta fundamental para estas consideraciones, que la identidad es siempre pensada de forma *relacional* y no de forma *sustancial*, es decir, formada siempre en el encuentro – real o imaginario – con el Otro.

El tiempo de la vida cotidiana debe ser entendido, entonces, como socializado e intersubjetivo; la interacción social se forma a través de categorías abstractas de tiempo, objetivadas. Estas son pre-producidas desde la perspectiva del individuo, que nace y se socializa en una sociedad y en un tiempo determinado. La sincronización de los procesos de interacción intersubjetiva funciona por lo tanto, según Luckmann, "(dialécticamente) previendo la constitución de las categorías de tiempo, que (empíricamente) juegan un rol en cada sincronización concreta de los actores sociales" (Luckmann 2007a [1986]: 180). La base de la identidad está dada por el hecho de que las personas viven siempre y en todas partes según los ritmos del tiempo interno. Ellas crecen con otras personas y experimentan sus sí-mismos en relación a Otros. Estas experiencias requieren la sincronización del tiempo interno, el cual deriva de la reflexión mutua que se da en las interacciones.

En relación con la constitución temporal de la identidad personal se plantea la cuestión de la "¿Historicidad del mundo?" (Luckmann 2007 [1991]), la cual está profundamente arraigada como un momento básico de la experiencia en las capas elementales de la temporalidad de la experiencia del mundo de la vida. Esta cuestión puede ser formulada de manera diferente: "¿Cuánto hay de universalmente humano en la temporalidad de la experiencia y de la acción?, ¿cuánto hay de socio-históricamente construido?" (ibíd.: 195). Como conclusión se deduce que, la localización de los individuos en el mundo de la vida es "histórica", ya que es determinada por un *a priori* socio-histórico y que el hombre es consciente de ello de un modo natural y pre-teórico.

Se pueden encontrar extensas discusiones de Thomas Luckmann acerca de la construcción de la identidad personal en dos escritos de diferentes períodos (Luckmann, 2007 [1972], Luckmann 2007 [2004]). Ambos documentan la sensibilidad por la cuestión en diferentes períodos y apuntan a la importancia de la problemática de la identidad en la obra del autor. En su primer escrito se refiere a la discrepancia entre las limitaciones y la autonomía personal o bien la libertad, las cuales son ponderadas de manera diferente de acuerdo a las respectivas

posiciones iniciales: la ingenua creencia en el progreso, por un lado, y la crítica cultural romántico-conservadora, por el otro; esta tensión dio lugar a la confusión entre la reflexión filosófica y la teoría sociológica. De esta confusión trata de escapar Luckmann. Para ello distingue entre las condiciones generales de la existencia humana en la sociedad, las constantes antropológicas – se podría añadir a las condiciones epistemológicas de la existencia humana – y las condiciones históricas específicas, en virtud de las cuales el individuo tiene que vivir en la sociedad industrial moderna. En su reciente ensayo sobre la identidad personal Luckmann no se desvía de estos supuestos teóricos básicos y toma nota de que la estabilización de la identidad personal en las sociedades modernas ha demostrado ser problemática y ambivalente, ya que se convierte en una "empresa privada". Las condiciones socio-estructurales, como por ejemplo el aumento de los divorcios, de los matrimonios, o de las familias monoparentales, no fomentan ningún nivel adecuado de coherencia a largo plazo en la reflexión intersubjetiva (Luckmann 2007 [2004]: 252) y, por lo tanto, afectan a la socialización del individuo, a través de lo cual pueden surgir crisis de identidad. Fundamentalmente la estructura social favorece la adaptabilidad de la persona, cuando los numerosos actos y normas de identidad del curso de la vida se convierten en impersonales y se separan del núcleo de la identidad de la persona y de su carácter. Como en *El hombre sin atributo* el tipo moderno de la personalidad es visto como autónomo, sin embargo, en ausencia de un núcleo resistente de una visión del mundo, es como una veleta (ibíd., p. 253).

Hacia el análisis teórico fundamental y empírico de la comunicación

El estudio de la comunicación es, en muchos sentidos, un aspecto central de la investigación sociológica de Luckmann. Así, está interesado no sólo en las bases epistemológicas y antropológicas de la comunicación – en este caso, la comunicación moral – (Luckmann 2007 [2002]), sino también en la determinación teórica de la constitución de los géneros de la comunicación (Luckmann 2007b [1986]) y en el análisis de la comunicación lingüística en (Luckmann, 2007c [1999]). La comunicación es entendida como una acción social, que utiliza signos de diferentes formas – como se pudo demostrar anteriormente – y se caracteriza por la reciprocidad. Las acciones y comportamientos individuales, en tanto componentes de la comunicación, se encuentran sistemáticamente relacionados entre sí (Knoblauch 2005: 139) y, por lo tanto, necesitan ser reconstruidos en referencia a esta relación. Las comunicaciones son procesos de producción y mediación de conocimiento en los cuales es crucial la producción y reproducción de las estructuras sociales (Knoblauch 1995: 5). Luckmann se ocupa de los

procesos de interacción comunicativos, particularmente relevantes para la organización de la vida humana colectiva, ya que son los responsables de la difusión de las tradiciones de una sociedad, especialmente de su orden moral (Luckmann 2007 [2002]). Para él son de especial interés, en este contexto, las sociedades modernas y pluralistas, porque en ellas no hay homogeneidad moral; la idealización de la congruencia de los sistemas de significatividades, la cual es constitutiva de la tesis de la reciprocidad de perspectivas entre las personas, en estas sociedades está puesta al revés. Si bien ocurre en el fondo una moralización directa, en ellos gana un papel especial un estilo de moralización indirecta, donde es notable el hecho de que muchas de las nuevas comunidades moral-ideológicas usan fachadas científicas, médicas o terapéuticas para la estrategia indirecta.

Analizando las formas básicas de la mediación social del conocimiento, los géneros de la comunicación, se identifica la función básica de los géneros morales, los cuales consisten en la "solución" de problemas específicos de comunicación en el contexto general de la acción social (Luckmann, 2007b [1986]). Como materiales básicos se utilizan los diferentes sistemas de signos disponibles en el acervo social de conocimiento – los códigos de la comunicación – así como las expresiones no del todo simbólicas. Los géneros de la comunicación como los chistes, los proverbios, los chismes, etc., no son sólo un medio para coordinar acciones, son patrones y prefabricaciones de los procesos de comunicación, que se depositan como tales en el acervo de conocimiento y resuelven el problema de la transferencia de conocimientos entre otros (Knoblauch 2005: 140). Sus investigaciones sobre la descripción e interpretación de las conversaciones de Luckmann tratan de encontrar una respuesta a la cuestión sobre cómo se puede tener éxito en las ciencias sociales en una “reconstrucción racional y precisa de los significados típicos de las acciones” (Luckmann 2007c [1999], p. 302), de las “unidades de significado” típicas, generadas por actores individuales en situaciones de interacción. Para la interpretación de estos datos Luckmann propone el método del “análisis de la secuencia”, que persigue la producción intersubjetiva de sentido en la interacción y en la conversación. Este engorroso procedimiento de reconstrucción paso-a-paso sigue el principio básico de la "adecuación subjetiva”, según el cual la perspectiva de los actores y sus sistemas de significatividades son decididamente involucrados en la interpretación.

En resumen, es preciso señalar que la posición socio-teórica de Thomas Luckmann se ubica en la tensa relación entre el mundo de la vida individual subjetivamente fijado y la realidad social objetiva. Asimismo resulta central el hecho de que las personas que actúan y se

comunican en la vida cotidiana, elaboran su identidad personal dentro de esta relación dialéctica, en los procesos de reflexión intersubjetiva, refiriéndose a los sistemas de signos y símbolos socialmente objetivados. Ante la diversidad de fenómenos y problemas sociales que se encuentran en la perspectiva de Luckmann, también es posible poner el énfasis en que, si el interés se dirige hacia la comunicación, la moral, los géneros de la comunicación, el tiempo, la identidad, el símbolo y el ritual, los límites del mundo de la vida, la reconstrucción del significado, etc., la investigación y la construcción de la teoría en ciencias sociales siempre se dirige hacia las estructuras del mundo de la vida, que deben ser consideradas como *mathesis universalis* en el contexto de este pensamiento.

4. Impacto, investigación cualitativa y crítica

El mayor impacto para la teoría social resultante del paradigma de Alfred Schutz fue alcanzado a través de una integración sumamente productiva de la fenomenología en el campo de las ciencias sociales, especialmente en el campo de la sociología. En primer lugar, esto se logró con la elaboración de la sociología comprensiva de Max Weber a través de una fundamentación epistemológica del concepto Weberiano de acción social y de significado subjetivo en base a reflexiones fenomenológicas. Schutz estableció una sociología fundamentada fenomenológicamente centrada en el actor individual al establecer una teoría pragmática del mundo de la vida. La teoría Schutziana influenció específicamente el desarrollo de una "nueva" sociología del conocimiento – como mencionamos – la sociología de Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Berger/Luckmann 2005 [1966]) la cual se transformó en uno de los textos clásicos de la disciplina sociológica. Con la ayuda de la teoría Schutziana del mundo de la vida y de la Antropología Filosófica, Berger y Luckmann presentan una sociología del conocimiento libre de implicaciones materialistas, la cual describe la sociedad como una realidad tanto objetiva como subjetiva con un énfasis específico en la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad. Otra posición orientada hacia la filosofía y las ciencias sociales fue introducida por el estudiante de Schutz Maurice Natanson, quien estableció una fenomenología existencial a partir de la concepción teórica Schutziana (Natanson 1964, 1986). En lo que se refiere al impacto de Schutz en la creación de los métodos y las metodologías cualitativas, deben mencionarse algunas orientaciones, entre otras sus reflexiones epistemológicas influyeron esencialmente sobre la concepción de la interacción del Análisis de Marco (*Frame Analysis*)

(Goffman 1959, 1974, 2007, [1961]), sobre la etnometodología de Harold Garfinkel (Garfinkel, 2003 [1967]; Psathas 2004, 2009), en la teoría fundada en los datos (*Grounded Theory*) (Glasser/Strauss 1967; Strauss 1987), sobre el análisis de género (Luckmann 2002), en la hermenéutica social científica (Soeffner 1982), etc. El desarrollo de una sólida disciplina de investigación empírica cualitativa con una tendencia a establecer una orientación consistente fue en gran medida alcanzada sobre la base de los escritos metodológicos de Alfred Schutz.

A causa de su énfasis en la subjetividad del actor individual, en el pensamiento de sentido común y en el mundo de la vida, el paradigma Schutziano ha sido criticado por algunos pensadores con argumentaciones similares. Como señana Zygmunt Bauman, las tipificaciones de segundo orden, tales como el estado, la economía o la clase poseen, de acuerdo a Schutz, un naturaleza meramente hipotética. Bauman critica el hecho de que "para todos los propósitos prácticos, conceptos tales como sociedad o clase ingresan en el mundo de la vida del individuo como mitos, sedimentados a partir de un largo y tortuoso proceso de abstracción del cual el mismo miembro pierde el control en una etapa relativamente temprana (Bauman, 1976: 63). Según Bauman, debido al hecho de que los fenómenos supra-individuales pueden sólo ser vistos como conceptos mentales, la sociología Schutziana carece de potencial crítico. Basándose en las reflexiones Durkheimianas sostiene que la teoría de Schutz no ofrece la posibilidad analizar los efectos de los factores objetivos socio-estructurales. La crítica de Jürgen Habermas a la perspectiva Schutziana se basa en "la síntesis culturalista del concepto de mundo de la vida" (Habermas 1987: 135), ese concepto, a juicio del autor, necesita ser corregido puesto que las estructuras de personalidad y los ordenes normativos no están integrados en el mismo. A pesar de retomar el concepto de mundo de la vida de Alfred Schutz, Habermas renuncia a aquellos elementos decisivos de la concepción Schutziana de mundo de la vida e ignora el hecho de que los ordenes normativos son representados en el mundo de la vida a través de la experiencia de las múltiples esferas de la realidad, las cuales están frecuentemente determinadas por instituciones y por el actor individual. Otra crítica al "subjetivismo" de Schutz fue presentado por Pierre Bourdieu quien encuentra en Schutz y en la etnometodología la "expresión más pura de la visión subjetivista" en oposición a la posición "objetivista" representada por Durkheim (Bourdieu 1990: 127ff.). Con el objeto de superar la discrepancia entre subjetivismo y objetivismo, Bourdieu intenta demostrar que las representaciones subjetivas de los agentes constituyen las determinaciones estructurales y, al mismo tiempo, las condiciones estructurales determinan la socialización del individuo. Para

superar la brecha entre esas dos perspectivas, introduce el concepto teórico de habitus "como un sistema de modelos de percepción y de comprensión" (ibid.: 131) el cual ha sido adquirido en la experiencia duradera de una posición social. Sin embargo, este concepto de habitus no refleja la "visión subjetivista" de Schutz porque no puede describir o no permite reconstruir, por ejemplo, los sistemas de relevancias subjetivamente centrados como parte del mundo de la vida del actor individual, los cuales constituyen las pre-condiciones de la estructura social, y tampoco incluye las realizaciones y las decisiones en el marco de la biografía del actor. Con la ayuda del concepto Schutziano de relevancia, fenómenos tales como el poder o la desigualdad (Schutz, 2003d [1964], Nasu 2003) pueden ser investigados tanto en sus expresiones objetivas como subjetivas, puesto que ese concepto ofrece un modelo para la reconstrucción de la realidad subjetiva.

Si bien el trabajo de la vida de Schutz permanece inconcluso e incompleto debido a su temprana muerte, éste provee una fuente de una amplia variedad de puntos de partida para posteriores investigaciones tanto teóricas como empíricas en ciencias sociales. Particularmente, la teoría Schutziana del mundo de la vida posee un alto potencial para explorar el mundo social desde la perspectiva del individualismo metodológico y propone una concepción teórica que se ocupa de la relación entre el individuo y la colectividad social o la sociedad. La teoría Schutziana establece un marco conceptual único y profundo para el análisis sociológico de la subjetividad del actor individual en el mundo social lo cual es incomparable. Sin duda el impacto de este paradigma caracterizará los desarrollos futuros en la ciencia social. Las reflexiones fenomenológicas de Thomas Luckmann continúan el proyecto de Schutz al establecer una protosociología cuya intención consiste en diferenciar las metodologías divergentes de la fenomenología y de la sociología, las cuales pueden conectarse como disciplinas en una acción parallela. La contribución decisiva de Luckmann en relación al desarrollo de la teoría social consiste en la especificación de la dialéctica entre individuo y sociedad o colectividad, como resultado de la integración del pensamiento fenomenológico a las ciencias sociales.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt (1976). *Towards a Critical Sociology. An Essay on Commonsense and Emancipation*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.

Barber, Michael D. (2004). *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schutz*. Albany: SUNY.

— (2010). *Alfred Schutz* en *Standford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University, http://plato.stanford.edu/entries/schutz/,

Berger, Peter L. (1993). *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (2005 [1966]). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Cassirer, Ernst (1972). *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, London: Yale University Press.

Dreher, Jochen (2003). "The Symbol and the Theory of the Life-World. »The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols«", en *Human Studies*, 26, 2, pp. 141-163.

— (2007a). „Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz. Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht“, en: *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, editado por Jochen Dreher/Peter Stegmaier. Bielefeld: transcript, S. 127-148.

— (2007b). „Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Soziatheoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung“, Einleitung zu: Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*, editado por Jochen Dreher. Konstanz: UVK, 7-23.

— (2009). "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship", en *Human Studies* 32, 4, pp. 401-417.

— (2010). „Alfred Schutz“, en: George Ritzer, Jeff Stepnisky (Ed.) (2010): *New Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford: Blackwell (en prensa).

Eberle, Thomas S. (1984). *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*. Bern, Stuttgart: Haupt.

Endreß, Martin (2006). *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.

Garfinkel, Harold (2003 [1967]). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

Glaser, Barney G. and Anselm L. Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*. New York: Aldine Publishing Company.

Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
— (1974). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
— (2007 [1961]). *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.

Habermas, Jürgen (1987). *The Theory of Communicative Action; Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

Husserl, Edmund (1949 [1913]). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México: Fondo de Cultura Económica.

— (1959 [1928]). *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova.
— (1962 [1929]). *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una Crítica de la Razón lógica*. México: Ediciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1985 [1931]). *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1992 [1930]). Nachwort. En: Edmund Husserl, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Schriften, Bd. 5, editado por Elisabeth Stroker. Hamburg: Meiner, pp. 138-162.
— (2009 [1936]). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Biblos.

James, William (1950 [1890]). *The Principles of Psychology. Vol I-II*. New York.

Kersten, Fred (1997). *Alfred Schutz* in *Encyclopedia of Phenomenology*, editado por Lester E. Embree/Elizabeth A. Behnke/David Carr. Dordrecht, Boston, London: Kluwer, pp. 636-640.

Knoblauch, Hubert (1995). *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte*. Berlin, New York: De Gruyter.
— (2005). "Thomas Luckmann". In: *Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel Eisenstadt bis zur Postmoderne*, editado por Dirk Kasler. Munchen: Beck, pp. 127-146.

Luckmann, Thomas (1979). "Phänomenologie und Soziologie". En: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, editado por Richard Grathoff. Stuttgart: Enke, pp. 196-206.

— (1983). "Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften?" en *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*, editado por Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 506-518.

— (1983a [1973]). "Elements of a Social Theory of Communication", en *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 68-91.

— (1983b [1973]). "Philosophy, Science, and Everday Life", in *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 3-39.

— (1983c [1973]). "On the Boundaries of the Social World", in *Life-World and Social Realities*. London: Heinemann, pp. 40-67.

— (1996 [1967]). *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (2002). "Moral Communication in Modern Societies," in *Human Studies*, 25, 1, pp. 19-32.

— (2007). "Condiciones estructurales necesarias para la construcción de la identidad personal" en *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, editado por Jochen Dreher/Silvana K. Figueroa/Alejandra Navarro et al. Buenos Aires: Lumière, pp. 21-37.

— (2007 [1972]). "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*, editado por Jochen Dreher. Konstanz: UVK, pp. 206-230.

— (2007a [1973]). "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, S. 91-111.

— (2007b [1973]). "Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 25-61.

— (2007a [1986]). "Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 165-192.

— (2007b [1986]). "Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 272-293.

— (2007 [1991]). "Geschichtlichkeit der Lebenswelt?", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 193-205.

— (2007a [1999]). "Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*, edited by Jochen Dreher. Konstanz: UVK, pp. 127-137.

— (2007b [1999]). "Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 112-126.

— (2007c [1999]). "Anmerkungen zur Beschreibung und Interpretation von Gesprächen", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 294-308.

— (2007 [2002]). "Moralische Kommunikation in modernen Gesellschaften", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 255-271.

— (2007 [2003]). "Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum", en *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 151-163.

— (2007 [2004]). "Zur Entwicklung und geschichtlichen Konstruktion persönlicher Identität", in *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*. Konstanz: UVK, pp. 231-253.

Mead, George Herbert (1968). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós.

Musil, Robert (1969). *El hombre sin atributos*. Barcelona Editorial Seix Barral.

Nasu, Hisashi (2008). "A Continuing Dialogue with Alfred Schutz," en *Human Studies*, 31, 2, pp. 87-105.
— (2003). "A Schutzian Approach to the Problem of Equality-Inequality" en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, edited by Chan-Fai Cheung/Ivan Chvatik/Ion Copoeru et al. Published at www.o-p-o.net.

Natanson, Maurice (1964). "The Lebenswelt," in *Review of Existencial Psychology and Psychiatry*, IV, Spring, pp. 126-140.

Parsons, Talcott (1952). *The Social System*. New York: The Free Press.
— (1968a [1937]). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Vol. I*. New York: The Free Press.
— (1968b [1937]). *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Vol. II*. New York: The Free Press.

Rickert, Heinrich (1926). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tubingen: Mohr.

Schutz, Alfred (1970a). *Collected Papers, Vol. III. Studies in Phenomenological Philosophy,* edited by Ilse Schutz. The Hague: Nijhoff.
— (1970b). *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings,* editado por Helmut R. Wagner. Chicago, London: The University of Chicago Press.
— (1970c). *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven: Yale University Press.
— (1970d). "Some Structures of the Life-World", in *Collected Papers, Vo. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, editado por Ilse Schutz. The Hague: Nijhoff, pp. 116-132.
— (1972 [1932]). *La Construcción Significativa del Mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
— (1982). *Life Forms and Meaning Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
— (1989). "Appendix: The Notebooks", in *The Structures of the Life-World, Vol. 2*, editado por Alfred Schutz/Thomas Luckmann. Evanston: Northwestern University Press, pp. 159-324.
— (1996). *Collected Papers, Vol. IV,* editado por Helmut R. Wagner/George Psathas/Fred Kersten. Dordrecht, Boston, London: Kluwer.
— (1997) [1932]. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

— (2003a [1962]). *El sentido común y la interpretación científica de la acción humana*, en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 35-70.
— (2003b [1962]). *La fenomenología y las ciencias sociales*, en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 126-150.
— (2003c [1962]). "La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del »alterego«", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 151-174.
— (2003d [1962]). "Sobre las realidades múltiples", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 197-238.
— (2003e [1962]). "Símbolo, realidad y sociedad", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 260-316.
— (2003f [1962]). "La elección entre diversos proyectos de acción", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 86-108.
— (2003g [1962]). "La importancia de Husserl para las ciencias sociales", en *El problema de la realidad social. Escritos I*, editado por Maurice Natanson. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 143-150.
— (2003a [1964]). "El forastero. Ensayo de psicología social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 95-107.
— (2003b [1964]). "La vuelta al hogar", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 108-119.
— (2003c [1964]). "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 120-132.
— (2003d [1964]). "La igualdad y la estructura de sentido del mundo social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 210-251.
— (2003e [1964]). "Tiresias, o nuestro conocimiento de sucesos futuros", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 255-269.
— (2003f [1964]). "Las dimensiones del mundo social", en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, editado por Arvid Brodersen. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 32-69.

Schütz, Alfred (2004 [1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Werkausgabe, Bd. II,* editado por Martin Endreß/Joachim Renn. Konstanz: UVK.

Schutz, Alfred and Aron Gurwitsch (1989). *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (1989). *The Structures of the Life-World, Vol. 2*. Evanston: Northwestern University Press.
— (1994) [1975]. *Strukturen der Lebenswelt I.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (1994) [1984]. *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
— (2003 [1973]). *Las estructuras del mundo de la vida, Vol. 1*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
— (2003) [1975]. *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.

Schnettler, Bernt (2006). *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.

Soeffner, Hans-Georg (1982). "Statt einer Einleitung: Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik", en *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie.*, edited by Hans-Georg Soeffner. Tübingen: Narr, pp. 9-48.
— (2000). *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals,* in ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist: Velbruck, pp. 180-208.

Srubar, Ilja (1988). *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wagner, Helmut R. (1983). *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago, London.

Weber, Max (1988 [1904]). "Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tubingen: Mohr, S. 146-214.
— (2002 [1921]). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Windelband, Wilhelm (1911 [1894]). „Geschichte und Naturwissenschaft“, en Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Tübingen: Mohr, S. 136-160.

La Hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy[*]

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Departamento de Filosofía

Introducción: El origen etimológico de la expresión "hermenéutica" remite ésta a una reflexión sobre el *enunciar*, el *interpretar* y el *traducir*. En los tres casos ella se vincula desde siempre a distintos modos de la *comprensión* que, en último análisis, parece concentrarse en e identificarse con la interpretación: sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o sea la interpretación de un lenguaje extraño a través de un proceso de traducción[1]. No obstante, es preciso decir que el sentido más preciso de este término –y, con él, el de la propia hermenéutica– en su sentido actual se delineó en el umbral de la época moderna. Así, el concepto se encuentra por vez primera en el título de un libro de Johann Conrad Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) vinculado a la interpretación de textos religiosos –esto es, una *hermeneutica sacra*– a la que se vinculará poco a poco una *hermeneutica profana* asociada a la interpretación de textos literarios de la antigüedad clásica[2]. Es en la edad moderna que la hermenéutica será comprendida como la teoría o el arte de la interpretación, particularmente de la interpretación de textos escritos. Ya algunos como Hans-Georg Gadamer han recordado en este sentido que la expresión alemana usual en el siglo XVIII para lo que hoy llamamos *hermenéutica*, la expresión *Kunstlehre*, colocaba a aquélla, por efecto de una herencia griega incuestionada, al lado de otras artes como la gramática, la retórica o la dialéctica. Aquellos textos que portaban el título "*Hermenéutica"* poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería siempre de un auxilio en pasajes

[*] [Todas las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por el autor de este ensayo: GL].

[1] Es así que aparece, por ejemplo, comprendida la labor de comprensión y mediación entre el lenguaje de los dioses y el de los hombres en Platón (*Symposio*, 202 e). En la obra de apologetas como Arístides de Atenas o de Justinus se caracteriza la actividad de Hermes, el mensajero de los dioses, como hermenéutica *(ærmhneýein*) (Aristides, *Apología*, 10, 3; Justinus, *Apología*, I, 21, 2), atribuyéndose a él la invención de todo aquello que contribuye al entendimiento, especialmente el lenguaje y la escritura.

[2] Cfr., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Dritte Auflage, 1959.

especialmente complicados. Fue por ello precisamente en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados en donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma, donde surgiría, pues, algo así como una *hermenéutica* en el sentido en que ésta se entiende actualmente. Ello habría que ocurrir ante todo en tres campos fundamentales:

a) La *Teología*. Las primeras reflexiones más o menos sistemática sobre la interpretación –y, de este modo, sobre la hermenéutica– se desarrollaron en el ámbito de la Teología asociadas a autores como Filón de Alejandría (15-10 a.C./ 40 d.C). Siguiendo la distinción entre el sentido literal y el sentido oculto, alegórico, de un texto –distinción ya presente en los intérpretes de Homero y Hesíodo y desarrollada durante el helenismo, especialmente por la escuela estoica–, Filón procederá a analizar el Antiguo Testamento desde la perspectiva de una lectura alegórica cuyo propósito principal era no otro que poner al descubierto un sentido oculto, profundo y presentado sólo en imágenes a través de un sentido literal superficial[3]. De acuerdo a esta lectura, los aparentes absurdos, las aporías, las contradicciones y las fracturas en el sentido de un texto debían ser interpretadas como signos colocados en forma conciente por el autor del mismo –en el caso de la Biblia, un autor divino– que debían llevar al lector a la convicción de que los pasajes en los que aparecieran tales problemas no debían ni podían ser entendidos en sentido literal sino, más bien, alegórico. La diferencia entre sentido literal y alegórico se plantea en analogía con la distinción –proveniente de una metafísica y una antropología de corte dualista– entre el cuerpo, por un lado, y el alma, por el otro. Así, el sentido literal de un texto es su cuerpo que se relaciona con el sentido alegórico como su alma. Lo que contará en el texto –y, de la misma manera, en la antropología y metafísica señaladas– es, pues, el espíritu y no la letra. La interpretación alegórica de Filón se concentraba en los escritos sagrados del judaísmo –la Tora– y se dirigía en primer lugar en contra de la interpretación literal de la ley de la tradición rabínica. Con el surgimiento del Cristianismo se transformará radicalmente esta constelación de modo que la interpretación alegórica será usada en lo sucesivo por los teólogos cristianos con el propósito de convertir a la Tora en el Antiguo Testamento cuya clave de interpretación debe ser buscada en el Nuevo Testamento. Es en este sentido que puede ser comprendida la reflexión de Orígenes de Alejandría en *Perì Ârkvn* (*De Principiis*). En él, a la tricotomía ontológica que divide al hombre en un cuerpo, un alma y un espíritu, corresponde un triple sentido de las Escrituras:

[3] Pienso, por ejemplo, en *De Abrahamo* al igual que en *Quaestiones et Solutiones in Genesim*.

el somático (literal, histórico-gramatical), el psíquico (moral) y el neumático (alegórico-mítico) –y justamente el permanecer atado sólo al sentido somático-literal (por ejemplo, a los enunciados antropomórficos sobre Dios) constituye la base de la herejía. Es aquí que se delínea una bifurcación al interior de la Teología cristiana entre quienes, siguiendo a Orígenes y, a través de él, al platonismo, privilegiarán una interpretación alegórica, por un lado, y aquellos otros que, vinculados más bien a la tradición aristotélica y a la escuela filológica alejandrina, favorecerán una exégesis histórico-gramatical rechazando una interpretación alegórica, por el otro (por ejemplo, la escuela de Antioquía: Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia con su dura crítica al alegorismo de la escuela de Alejandría). Es, sin embargo, en Tertuliano donde podrá encontrarse una preocupación por exponer una serie de normas que permitan una adecuada interpretación de los textos: partir del sentido de las palabras, atender al contexto intelectual, histórico y discursivo del texto en cuestión, comprender los pasajes particulares a partir de la totalidad del texto y las partes oscuras a partir de las claras, etc,). Acaso un presupuesto inequívoco de esta reflexión sea el de que la escritura es, tomada por sí misma, oscura y se requiere por ello de la posesión de la *regula fidei* como guía de la interpretación (*gubernaculum interpretationis*).

Será posteriormente en San Agustín que se enlazarán diversas corrientes provenientes de la antigüedad tardía, por un lado, y de la Iglesia, por el otro, en una reflexión más sistemática en la que se asociarán elementos tanto de la escuela de Alejandría y sus insistencia en la interpretación alegórica, como de la escuela de Antioquia y insistencia en la exégesis histórico-gramatical que concurreen en forma logarada en su *De Doctrina Cristiana*. En ella, sobre el trasfondo de una vasta reflexión sobre las relaciones entre los signo y la cosa (*signum* y *res*) se plantea la posibilidad tanto de la adecuada atención hacia el sentido literal, gramatical de la palabra, como hacia una interpretación de ésta que la trasponga desde el orden sensible hacia el inteligible. De acuerdo a esto, las palabras pueden ser signos de un modo doble: como palabras propias (*propria*) y como palabras trasladadas, traducidas (*translata*), y los problemas de comprensión en uno y otra caso se explican a partir del hecho de que la palabra en cuestión puede ser desconocida (*ignota*) o ambivalente (*ambigua*). En el primer caso, se requeriría de las artes liberales (por ejemplo, de la Retórica) para intentar resolver los problemas de comprensión de la palabra en cuestión; en el segundo, de un criterio para poder decidir qué debía entenderse en sentido literal y qué en sentido alegórico. Así, San Agustín intentaría precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, analizando el modo en que ciertos pasajes de éste -por ejemplo aquéllos en los que se asumía la poligamia de los patriarcas- contradecían efectivamente algunos postulados básicos de la ética cristiana,

pasajes que, por lo demás, de acuerdo a él, no podían ser salvados a través de una interpretación alegórica del tipo de las practicadas en aquél entonces.

Posteriormente, un momento culminante en el desarrollo de la hermenéutica en el campo de la teología habrá de delinearse con el advenimiento de la Reforma, momento aún más decisivo en el que el conjunto de las Sagradas Escrituras sería objeto de una singular reflexión orientada a superar radicalmente el método alegorizante propio a la interpretación dogmática dominante en la teología romana. Se trataba ahora más bien de insistir en que la comprensión de la Escritura tendría que ser a partir de ella misma (*sola scriptura*) –acaso el principio teológico fundamental de la Reforma–, sin invocar el principio de la tradición y la autoridad de la Iglesia al que se atenían las interpretaciones corrientes en aquél entonces (*solam scripturam* regnare señalará Lutero en su *Freiheitserklärung* de 1520)[4].

b) *El Derecho*. En efecto, uno de los problemas centrales del Derecho es el de que las normas jurídicas son siempre abstractas y requieren de una concretización y aplicación a situaciones y casos particulares. Así, la interpretación de dichas normas es siempre parte de una aplicación que no puede ser entendida en forma sólo deductiva. El papel del juez es en este sentido central al lado del del legislador. En este ámbito surgiría con singular insistencia el problema hermenéutico tan pronto se intentaran resolver aquéllas cuestiones jurídicas de carácter eminentemente práctico que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los casos concretos en litigio. Uno de los problemas básicos que serían planteados por ello a la naciente conciencia hermenéutica sería el de la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta del caso sometido ante los tribunales de justicia, vinculación que, como se sabe, constituye un momento integral en el arte del derecho y, en general, en la ciencia jurídica en su conjunto[5]. Piénsese a este respecto en los esfuerzos de Friedrich Carl von Savigny para desarrollar y exponer los cuatro cánones de la interpretación: el gramatical (que indica atenerse al sentido literal de la norma) donde el uso lingüístico ordinario no es siempre la mejor guía), el histórico (que toma en cuenta las líneas de desarrollo histórico que ha tenido la norma en cuestión, buscando incluso esclarecer las condiciones que determinaron la génesis de la norma), el sistemático (que toma como hilo conductor la idea de que el orden jurídico considerado en su conjunto no puede tener contradicciones internas y por ello una norma determinada debe ser interpretada de modo que no se contradiga con las restantes en el interior de un orden jurídico) y el teleológico

[4] Ver a este respecto: Ebeling,1966..
[5] Cfr., a este respecto: Perelman, 1976.

(interpretar la norma de acuerdo al sentido o al fin que con ella se persigue)[6]. La relación entre la generalidad de la norma y la particularidad del caso concreto habría de plantear problemas especialmente difíciles cuando los textos legales fueran el resultado de una herencia histórica que remitía a una realidad histórico-social por entero distinta de aquella otra del asunto concreto al que intentaran ser aplicados. Un problema de esta clase habría de plantearse, por ejemplo, con la recepción del Derecho romano en la Europa moderna –por ejemplo, la recepción del *Corpus Juris Civilis* de Justiniano en el Código Napoleónico.

c) La *Filología*. También en este ámbito habría de iniciarse una reflexión hermenéutica en el momento en que, con la irrupción del humanismo, debían ser asimilados los grandes clásicos griegos y latinos, convertidos en paradigma de la cultura superior. La vuelta al latín clásico- y ya no al escolástico, de empleo todavía común en la época- y, sobre todo, al griego, exigiría una afilada conciencia hermenéutica para la comprensión de la gramática y el vocabulario originales de estas lenguas. Piénsese a este respecto, por ejemplo, cómo en el centro de la atención de los filólogos del inicio de la época moderna se encontraba la reconstrucción y comprensión de textos a partir de diversas fuentes y testimonios y de la comparación entre ellos. El propósito parecía ser aquí el del mejoramiento de un texto que había sido deformado por la historia y la tradición con el propósito de reconstruir su estado original[7]. A ello se aunó el comentario de textos que no se restringía sólo a explicaciones de palabras sino que apuntaba hacia una discusión y diálogo con el texto en su conjunto que podía conducir incluso a una nueva versión del mismo. Los textos paradigmáticos considerados por estos filólogos del inicio de la época moderna eran básicamente textos de la antigüedad en los que los textos bíblicos desempeñaban un papel relevante. No obstante, en virtud de su orientación hacia el análisis y explicación de las palabras y del contexto de surgimiento y transmisión de un texto, la filología comenzó a asumir gradualmente una función que poco a poco adquiriría una importancia central en el estudio y tratamiento de los textos en general, a saber: la de la comprensión e interpretación de los textos enmarcada en el horizonte de la tradición de la retórica. La filología y la crítica textual se convierten así en la primera etapa de la comprensión e interpretación adecuadas del texto: crítica textual y

[6] Como se sabe, esta idea fue desarrollada en forma acabada en la obra tardía de Savigny: *System des heutigen römischen Rechts*, 8 Vols. (1840-1849. Cfr., especialmente Vol. I, Capítulo 4, pp. 206 y ss. Véase sobre esto: Kaufmann / Hassemer, 1994: 134 y ss.

[7] Cfr., Häfner, 2001.

comprensión e interpretación textuales comienzan entonces una relación indisoluble de copertenencia recíproca.[8]

Es necesario advertir –y ello será de especial importancia en lo que a continuación sigue– que en los tres ámbitos anteriormente señalados se expresa en forma inequívoca que la hermenéutica será considerada siempre como algo más que una mera teoría del arte o un simple método de interpretación.

I. *Antecedentes de la Hermenéutica moderna*. Entre los precursores de la hermenéutica moderna deben ser mencionados ante todo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Estos tres pensadores han contribuido en forma decisiva a acuñar la comprensión de lo que ha de entenderse hoy en día bajo la denominación de "hermenéutica". Es a cada uno de ellos que habré de dedicarme en este apartado.

a) Las reflexiones de *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834) en la primera mitad del siglo XIX en torno a la comprensión y a la interpretación han ejercido un poderoso influjo sobre la hermenéutica moderna en cuanto tal. Algunos estudiosos han insistido en situar a la hermenéutica de Schleiermacher en el marco de la recepción y radicalización de la filosofía de Kant que lleva a cabo un desplazamiento en la reflexión filosófica desde el conocimiento de los hechos y estados de cosas hacia el análisis de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento[9]. A este desplazamiento de la reflexión hacia el ámbito del conocimiento habría de enlazarse otro, operado ahora en el estético, en virtud de la llamada *Transzendentalpoesie* que, de acuerdo a las palabras de Friedrich Schlegel, "en cada una de sus representaciones se representa a sí misma", delineando en la obra poética el espejo que refleja y devuelve los movimientos del autor en su actividad pura[10]. Novalis señalaría este movimiento reflexivo en el ámbito de la teoría del signo de la siguiente manera:

> "Lo que primero designa (*das erste Bezeichnende*) tendrá que haber pintado en forma inadvertida ante el espejo de la reflexión su propia imagen y tampoco será

[8] Ello queda claro, por ejemplo en el texto publicado en 1742 por Martin Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Cfr. a este respecto: Bremer / Wirth, 2010. Ver a este respecto también los textos de la Primera Parte de: Gadamer / Boehm, 1976.

[9] Es en este sentido que el propio Kant concibe la filosofía trascendental, a saber: "Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de los objetos, *sino de nuestro modo de conocimietno de objetos en la medida en que éste debe ser a priori*" (*Kritik der reinen Vernunft*, A12/B25).

[10] Cfr., Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Schriften*, hg. V. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Müchen-Paderborn-Wien, 1958 uff., Bd. II, 204, Nr. 238 .

olvidado el rasgo de que la imagen está pintada en la posición, que ella se pinta a sí misma"[11]

Este desplazamiento de la reflexión trascendental habrá de extenderse gradualmente hacia el ámbito del sentido y a los plexos de sentido. De acuerdo a esto, ya no solamente el conocimiento ni tampoco únicamente la expresión poética, sino toda expresión, toda actividad, habrá de ser interrogada en torno a sus condiciones de posibilidad. Esta extensión del giro trascendental abarcará también al ámbito de la significación y del sentido. Ello se expresa en la obra de Schleiermacher, más específicamente en la reflexión que éste desarrollará entre los años 1805 y 1809. En efecto, es en el año de 1805 que Schleiermacher ofrece por vez primera una Lección sobre Hermenéutica en Halle[12]. En estas Lecciones, Schleiermacher abordaba la Hermenéutica tanto para un público compuesto por estudiosos de la Teología como para interesados provenientes de la Filosofía[13]. Precisamente en las notas preparatorias para estas Lecciones y en contra de la *Institutio interpretis novi Testamenti* de Johann August Ernesti (Leipzig, [4]1792), Schleiermacher señala la necesidad de separar el arte de la explicación (*subtilitas explicandi)* del arte de la aplicación (*subtilitas applicandi*), considerando como objeto de la Hermenéutica sólo al arte de la comprensión (*Verstehen*), es decir, al *subtilitas intelligendi*[14]. Además, la Hermenéutica cesa de concentrarse en la reflexión sobre la interpretación de pasajes de textos –mediante principios rectores de la interpretación como, por ejemplo, el de que se comprende todo en un texto hasta no encontrar una contradicción o un sinsentido en el mismo– para ampliarse y ocuparse de la no-comprensión del discurso o de la escritura que cesan de ser entendidos como casos exepcionales para pasar ahora a ser considerados como casos normales y punto de partida del proceso de interpretación en su totalidad que se concibe ahora como una tarea infinita. Ello

[11] Novalis, *Schriften*, Hg. V. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, 2. Aufl., Stuttgart, 1960, Bd. 2 110, Nr. 11, X. 20.24

[12] Schleiermacher impartirá Lecciones sobre Hermenéutica en las ciudades de Halle –a donde Schleiermacher había llegado como Profesor de Teología y Filosofía durante el semestre de invierno de 1804/1805– y Berlín nueve veces a lo largo de su vida: 1805, 1809/1810, 1810/1811, 1814, 1819, 1822, 1826/1827, 1828/1829 y 1832/1833. Debe señalarse que, a pesar de varios intentos en esa dirección, Schleiermacher no pudo integrar sus reflexiones sobre Hermenéutica en una obra unitaria publicada durante su vida. La intensa recepción y publicación de la obra de Schleiermacher en torno a la hermenéutica se debió en buena medida al creciente interés que ella despertó en Dilthey y, posteriormente, en Heidegger y Gadamer. Ver a este respecto la cuidada edición de los escritos de Schleiermacher preparada por Andreas Arndt: Friedrich Schleiermacher: *Schriften*. Herausgegeben von Andreas Arndt. Frakfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

[13] Cfr., Andreas Arndt: *Kommentar* a: S*chleiermacher Schriften*, en: Schleiermacher, 1996: 1269 y ss.

[14] Cfr., el cuaderno de notas *Zur Hermeneutik* que aparece en la edición de los textos en la compilación preparada por Heinz Kimmerle: *Hermeneutik, Nach den Handschriften*. Neu hg. Von Heinz Kimmerle. Heidelberg, 1959 (2., verbesserte Auflage. 1974), pp. 31-50.

queda claro en el primer bosquejo redactado por Schleiermacher para su lección sobre Hermenéutica:

> "Explicación de la Hermenéutica. La Hermenéutica habitual enlaza lo que no se encuentrarelacionado y abarca por eso demasiado […] Por el contrario, ella dice poco cuando remite a un lenguaje extraño o a pasajes que requieren una traducción al lenguaje propio" (Schleiermacher, citado en Schleiermacher: *Schriften*: 1272).

La limitación así expresada de la Hermenéutica tradicional y la necesidad de ampliación del espectro temático de ésta en la hermenéutica moderna, incorporando ésta en un lugar fundamental el problema de la interpretación de los textos y discursos extraños –que, como ya se señalaba, aparecen ahora como el caso normal de la interpretación de textos– explican para Schleiermacher la "necesidad de una Hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*) a diferencia de las distintas hermenéuticas "especiales" –incluyendo aquí, por supuesto, a la hermenéutica teológica, a la "*hermeneutica sacra*"–con la que Schleiermacher se proponía sólo comenzar su reflexión sobre la interpretación. Schleiermacher dedicó una reflexión a esta "hermenéutica universal" sólo una vez –en el año de 1809-1810– y siempre en el marco de otras preocupaciones, limitándose más bien a los requerimientos planteados por los estudios teológicos que consumían la mayor parte de su reflexión[15].

El propio Schleiermacher señalaría los motivos de esta reflexión en un apunte autobiográfico que apareciera originalmente al inicio de su Discurso a la Academia *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (1829):

> "Cuando hace ya 25 años en Halle comencé a impartir lecciones exegéticas sobre los escritos del Nuevo Testamento, encontré que era imprescindible dar cuenta a mí mismo, en la forma más exacta posible, de los principios del procedimiento (*Principien des Verfahrens*) ([Nota al margen:] incluso para marchar en forma más

[15] Arndt hace notar a este respecto que quizá haya sido por esto que Schleiermacher se consideró a sí mismo nosólo como un renovador de la hermenéutica sino como quien la había elevado al rango de ciencia, un papel que está a la base de los estudios que Dilthey dedicó a la vida y obra de este autor (por ejemplo en: *Leben Schleiermachers* (2 Vols., 1870, en : Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Vols. 13 y 14) lo mismo que en *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900, Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Vol. 5, pp. 317-331). Estudios más recientes sobre la hermenéutica de Schleiermacher han mostrado, sin embargo, como lo señala Arndt, que ella debe ser comprendida no tanto como una propuesta radicalmente nueva sino como una suerte de prolongación y culminación de la hermenéutica de la Ilustración avanzada por autores como Georg Friedrich Meier en su *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) donde ya se planteaban los límites de la antigua hermenéutica protestante y se delineaban los contornos de una "*allgemeine Hermeneutik*" (cfr. a este respecto: H. Birus: *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik* y *Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation*, W. Hübener: *Schleiermacher und die hermeneutische Tradition*, O.R. Scholz: *Der Niederschlag der allgemeinen Hermeneutik in Nachschlagewerken des 17. und 18. Jahrhunderts* y el ya citado *Kommentar* de Arndt a la edición de los escritos de Schleiermacher.

> segura en la interpretación (*Auslegung*) y para establecer y aclarar mi juicio sobre otros intérpretes). No faltaban desde luego indicaciones (*Anweisungen*) para la interpretación […] y muchas reglas que ahí se exponían se mostraban también como muy útiles; no obstante, les faltaba a ellas mismas la fundamentación correcta (*rechte Begründung*) porque los principios universales (*allgemeine Principien*) no estaban expuestos en ninguna parte y por ello tuve que tomar mi propio camino […] así pronto surgieron a partir de estas investigaciones lecciones sobre la Hermeneútica universal (*allgemeine Hermeneutik*)"[16]

Esta "hermenéutica universal" se concentrará ante todo en una reflexión sobre la comprensión e interpretación del discurso (*Rede*). Éste aparece en ella considerado en una doble relación: por un lado, con la totalidad del lenguaje; por el otro, con la totalidad del pensamiento del autor del discurso (Schleiermacher, 1819: 946). De acuerdo a esto, todo discurso presupone, en primer lugar, un lenguaje dado y, con él, una totalidad y una comunidad de lenguaje sobre cuyo trasfondo se delínean el enunciado y el texto particulares; en segundo lugar, cada discurso supone una cierta articulación particular que remite a un autor específico. De este modo, tanto la comprensión como la intepretación del discurso se realizan en una articulación entre ambos momentos. Con ello se delínea el sentido de las dos partes que componen la Hermenéutica de Schleiermacher, a saber: la referida a la interpretación *gramatical* que constituye la primera parte de esta Hermenéutica– y la vinculada a la interpretación *técnica* o *psicológica* que constituye la segunda parte de la misma (cfr., Schleiermacher, 1819: 947 y ss.). Así, la "Hermeneútica universal" se dedicará, por un lado, al análisis de los nexos lingüisticos objetivos que se dan en la articulación y relaciones que mantienen los signos lingüísticos entre sí, a la relación del discurso con el lenguaje dado; por otro lado, se ocupará también de la reconstrucción de las intenciones individuales y de los procedimientos de configuración del autor de los signos lingüisticos que se expresan textos y discursos, es decir, de reconstruir la "unidad de la obra y los rasgos fundamentales de la composición" como un "hecho" del autor. Por un lado, tenemos entonces una parte *gramatical objetiva* y, por el otro, una *psicológica subjetiva*. La primera hace uso de un procedimiento *comparativo* que toma como punto de partida lo ya conocido y, desde éste, a través de la comparación, busca esclarecer lo no-comprendido; la segunda, de uno *adivinatorio* que se apoya en la intuición subjetiva de quen comprende y busca anticipar a partir de ello plexos de comprensión.

[16] F. D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet v. H. Kimmerle, Heidelberg, 1959, 123, Anm. 4.

Debe destacarse, además, la insistencia de Schleiermacher por enlazar la "hermenéutica universal" con el *discurso* y, de ese modo, con el *diálogo*. De esta manera, la Hermenéutica se enlaza, por un lado, con la *retórica* y, por el otro, con la *dialéctica*[17]:

> "El discurso es la mediación para la comunidad del pensamiento [*das Reden ist die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens*], y de aquí se explica la copertenencia de retórica y hermenéutica y su relación común con la dialéctica" (*Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4. En Schleiermacher: *Schriften*: 946.)

El *discurso* [*Rede*] del que se ocupa la *retórica*, la *comprensión* [*Verstehen*] por la que se afana la *hemenéutica* y el *diálogo* [*Gespräch*] que consituye el centro de la *dialéctica* aparecen así en una relación indisoluble de referencias recíprocas. El discurso no puede articularse sino en el interior de una estructura de comprensión que a su vez se despliega en el diálogo, el cual, a su vez, sólo puede constituirse en una relación continua entre discurso y comprensión. Aun más, y en ello parecen culiminar las reflexiones sobre la hermenéutica desarrolladas por Schleiermacher, la comprensión puede ser analizada en último análisis sólo en el marco de una teoría del diálogo –y, por tanto, la hermenéutica comprendida en el marco de la dialéctica que se transforma así en una suerte de disciplina fundamental que reflexiona sobre el diálogo como una suerte de estructura fundamental del discurso y de su sentido, de la lectura, de la escritura e, incluso, del propio pensamiento y de la razón misma.

La inclusión de la conversación en el interior del fenómeno más general de la comprensión y, por tanto, en objeto de la reflexión hermenéutica mostrará algunas de las peculiaridades que caracterizan al planteamiento general de la hermenéutica en Schleiermacher. En efecto, al igual que el intérprete colocado frente al texto, el interlocutor en una conversación no se orienta hacia la comprensión de las palabras en su literalidad y en su sentido objetivo sino, sobre todo, en la individualidad de aquél que las formula, en la singularidad de aquél que las materializa en textos escritos. La interpretación *gramatical* característica de la hermenéutica teológica heredera del movimiento reformador se vería así desplazada por una interpretación *psicológica* orientada a revelar, como condición de posibilidad de la comprensión misma, la individualidad del hablante, del autor, susceptible de ser alcanzada tan sólo si el interlocutor, el intérprete son capaces de retroceder a la génesis misma de las ideas del otro, del texto. Delineada en sus aspectos fundamentales en los discursos leídos ante la Academia en 1829,

[17] Véase a este respecto: Schleiermacher, *Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4. En Schleiermacher: *Schriften*: 946.

sería esta versión tardía de la hermenéutica de Schleiermacher[18] la que habría de desempeñar una influencia decisiva en la conformación de la reflexión hermenéutica del siglo XIX en su conjunto, particularmente en la obra de historiadores como L. Von Ranke o J. G. Droysen al igual que en filósofos como Wilhelm Dilthey.

b) La reflexión de *Wilhelm Dilthey* (1833-1911) posee una gran relevancia en el desarrollo de la hermenéutica. Biógrafo de Schleiermacher y alumno de Ranke él mismo, vinculado al horizonte del idealismo alemán y preocupado permanentemente por una reflexión en torno a los orígenes y esencia de la hermenéutica romántica, Dilthey convertirá en el problema fundamental de su filosofía la concepción y elaboración de una fundamentación metodológica y epistemológica de las llamadas "ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)"[19], una tarea que él mismo interpeta, en analogía con la de Kant, al modo de una "crítica de la razón histórica". En ésta no se trata tan sólo de complementar la "crítica de la razón pura" con una crítica referida a un nuevo ámbito –a saber: el de la historia– no considerado por Kant; se trata más bien –como lo han señalado, entre otros, Lessing– de una tentativa de superación del propio proyecto kantiano y de la filosofía de la conciencia a él asociado en dirección de una consideración de la totalidad de los fenómenos humanos vistos ahora en su determinación tanto histórica como social (cfr., Lessing, 1983: 9). La vía de entrada a un proyecto semejante se expresa en la "*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las Ciencias del espíritu)" (1883) cuya primera parte lleva el titulo programático *Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [*Tentativa de una fundamentación para el estudio de la sociedad y la historia*]" (1883)[20]. Es preciso señalar a este respecto que la reflexión de Dilthey se despliega en el marco de una discusión tanto con el positivismo francés como con el empirismo inglés y de la tentativa que podía encontrarse en ambos por adecuar los métodos de las "ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)" a los de las "ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*)". En el centro de esta discusión se encuentra tanto la obra de John Stuart Mill –particularmente *A system of Logic, ratiocinative and inductive* (1843)– como la obra del historiador H. Th. Buckley *History of Civilisation in England* (1857-1861), inspirada en la tradición científica de corte empirista y a quien Dilthey

[18] Véase a este respecto lo señalado en la nota 3 respecto de las obras de Schleiermacher.

[19] Ver a este respecto: Hans-Ulrich Lessing: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München, 1984 al igual que su edición de: Wilhelm Dilthey. *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

[20] Esta obra aparece ahora en el Volumen I de: Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Vol I a XXVI. A partir del volumen XV al cuidado de Karlfried Gründer, a partir del volumen XVIII junto con Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

enderazará una crítica debido precisamente a su programa científico de carácter empirista y a su pretensión por seguir en forma acrítica el método de las ciencias de la naturaleza en la investigación histórica[21]. Es justamente hacia 1861 y en el marco de estas discusiones que Dilthey comienza a bosquejar una serie de planes más precisos en dirección a una fundamentación filosófica de las *Geisteswissenschaften* que, sin embargo, no logra desarrollar en forma sistemática en ese momento. Así, en el semestre de invierno 1864-1865, en el marco de su primera Lección como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín que llevaba por título *Logik, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und Methode der einzelnen Wissenschaften* [*Lógica, con especial consideración de la historia y método de las ciencias particulares*], Dilthey publica un texto de apoyo a dicha Lección con el título *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* [*Trazo fundamental de la Lógica y del sistema de las ciencias filosóficas*] (1865) en el que se delínea ya el contorno del programa de una "crítica de la razón histórica". En ésta, como ya se apuntaba, se trata de ir más allá de Kant para desarrollar una teoría del conocimiento de las *Geisteswissenschaften* que, fundado en la realidad dada en la experiencia interna, pueda explicar la pretensión de objetividad del conocimiento suministrado por dichas ciencias y fundamentar a la vez la especificidad de su método a diferencia del de las ciencias naturales. En los años siguientes Dilthey trabaja intensamente en los problemas anteriormente mencionados y sus reflexiones encuentran una primera cristalización en el trabajo *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen , der Gesellschaft und dem Staat [Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*] (1875)[22] en el que Dilthey se proponía realizar una serie de análisis históricos sobre la teoría de las ciencias del espíritu, en particular sobre el Derecho Natural. Posteriormente, Dilthey interrumpirá estas reflexiones para avanzar, en lugar de ello, hacia el año de 1877 –año de su encuentro con el conde Paul Yorck von Wartenburg, uno de sus más importantes interlocutores en asuntos filosóficos– en una gran obra en la cual poder integrar y reflexionar sistemáticamente todos los problemas y preguntas sobre las ciencias del espíritu en torno a los que hasta entonces no había cesado de reflexionar. La obra lleva por título programático *Kritik der historischen Vernunft [Crítica de la razón histórica*].

La "crítica de la razón histórica" se plantea como una crítica de la "facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia por él creadas" (Dilthey, *Gesammelte*

[21] Dilthey se referirá a Buckley en dos reseñas: *Englische Geschichte* (en: *Gesammelte Schriften*, Vol. XVI, pp 51-56) y *Geschichte und Wissenschaft* (en *Gesammelte Schriften*, Vol. XVI, pp. 100-106).

[22] Este ensayo aparece en: Wilhelm Dilthey *Gesammelte Schriften*, Vol. V, pp. 31-73 y los trabajos previos que a él condujeron en el Vol. XVIII de esta misma obra.

Schriften, Vol. I, p. 116) cuya tarea central pasa por una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. En el centro de este proyecto se encuentra una crítica tanto a los programas de corte empirista como, a la vez, a las vertientes de extracción idealista que impiden el conocimiento del mundo histórico-social. Así, en el *Vorrede* de 1883 a la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* criticará duramente al intelectualismo que, según él, predomina en la teoría del conocimiento predominante hasta ese momento por el que busca explicarse "la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto de conocimiento que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre real sino el jugo diluído de la razón como mera actividad del pensamiento [*als bloßer Denktätigkeit*]" (Dilthey, 1883: xviii)[23]. A ello opone Dilthey, asumiendo aquí la influencia tanto del Romanticismo alemán como de la Escuela Histórica, la necesidad de analizar la totalidad de la experiencia humana: "Coloco a cada componente del pensamiento abstracto, científico presente ante la naturaleza total del hombre –tal y como la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia la muestran– y busco su nexo […] No la suposición de un a priori fijo nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia del desarrollo que parte de la totalidad de nuestro ser [*Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögen, sondern allein Einwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht*] puede responder las preguntas que todos nosotros tenemos que dirigir a la filosofía" (Ibid.). En contra del intelectualismo y su idea de un sujeto de conocimiento puro, abstracto y ahistórico, la "crítica de la razón histótica" se afanará –en un doble frente dirigido tanto en contra del empirismo como de la especulación de corte idealista– por una suerte de historización de la conciencia, del conocimiento y de la razón que muestren a éstos anclados en la totalidad de la experiencia humana, en la sociedad y en la historia: "El a priori de Kant" señalaba Dilthey en sus trbajos en torno a la *Grundlegung der Wissenshaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staat*, "es rígido y muerto [*starr und tot*]; pero las condiciones reales de la conciencia y sus presuposiciones, como yo las comprendo, son proceso histórico vivo [*lebendiger geschichtlicher Prozeß*], son desarrollo [*Entwicklung*], tienen su historia […] La vida de la historia aprehende también las condiciones aparentemente rígidas y muertas bajo las cuales pensamos [*das Leben der*

[23] Esta *Einleitung in die Geisteswissenschaften* aparece en el volumen I de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey.

Geschichte ergreift auch die scheinbar starren und toten Bedingungen, unter welchen wir denken]" (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vol. XIX, p. 44).

Ha sido señalado por los estudiosos de la obra de Dilthey, sin embargo, el modo en que la reflexión de este pénsador experimentó un desplazamiento significativo en la última década de su vida (1900-1911)[24]. En efecto, es en ese período que Dilthey se propone desarrollar una concepción de la formación de las teorías en las ciencias del espíritu en donde los procesos de comprensión propios a estas ciencias no aparecen más centrados en la descripción psicológica de estados mentales de la conciencia, sino que se dirige más bien a significados articulados simbólicamente. Parece claro que en este desplazamiento de su reflexión Dilthey estuvo profundamente influído tanto por la aparición de las *Logische Untersuchungen [Investigaciones Lógicas*] de Edmund Husserl (1900-1901) como por su lectura de los escritos de juvented de Hegel. El influjo de Husserl se advierte en forma clara en los *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [*Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu*] (1905 y ss.) y tiene que ver especialmente con la crítica radical que el fundador de la Fenomenología hizo al psicologismo subrayando la necesidad de distinguir entre el acto psíquico de la conciencia y el contenido, entre la apercepción psíquica y el significado lingüístico para, de ese modo, separar cuidadosamente a la fenomenología de la psicología –en el caso de Husserl– y a la comprensión hermenéutica de la psicología –en el de Dilthey– y subrayar la irreductibilidad de las unas –i.e. Fenomenología y Hermenéutica, respectivamente– a la otra —es decir, a la Psicología. La idea a la que se aproximará Dilthey por esta vía es que los estados mentales, los fenómenos de la conciencia, la interioridad psíquica del individuo es accesible a la comprensión sólo a través de nexos de sentido intersubjetivamente compartidos y articulados simbólica, esto es lingüisticamente, que, por así decirlo, están dados siempre ya de manera previa a los sujetos como un orden social, cultural y linguïstico estructurado. En el caso de Hegel, como se sabe, la reflexión de Dilthey se delínea precisamente en el horizonte de la quiebra del sistema hegeliano propiciado por las críticas que provenían lo mismo de los hegelianos de izquierda que de la vertiente abierta por Nietzsche o bien de la Kierkegaard. Todas ellas habían cuestionado radicalmente la pretensión de un saber absoluto en el que presuntamente se habrían suprimido la finitud y la propia subjetividad individual. No obstante, en los llamados *Jugendschriften [Escritos de Juventud*] de Hegel, publicados precisamente por iniciativa del propio Dilthey, éste encontrará, ante todo en la interpretación de los fenómenos religiosos desarrollada por Hegel, la idea de que

[24] Así, por ejemplo, Matthias Jung en: Jung, 1996: 139 y ss.

los procesos históricos y los órdenes sociales no pueden ser analizados a partir de categorías y conceptos de corte psicológico[25]. En ellos, en las acciones, rituales, costumbres, interacciones sentimientos y convicciones –tanto individuales como sociales– se entrelazan interpretaciones y plexos de sentido intersubjetivamente compartidos. Es precisamente aquí donde Dilthey localizará el sentido originario de la expresión "*objektiver Geist [espíritu objetivo*]" aunque liberado ahora de sus premisas idealistas, especialmente de su remisión a una suerte de "espíritu absoluto". Con él Dilthey busca expresar y dar cuenta de la realidad social como un orden de sentido estructurado y compartido intersubjetivamente que se despliega en el horizonte de la historia sin el recurso a ninguna entidad de carácter trascendente. En un texto programático *Die Entstehung der Hermeneutik [El origen de la Hermenéutica*] (1900) donde se marca el desplazamiento de la atención de Dilthey anteriormente mencionado hacia la comprensión de las expresiones simbólicas que será, decíamos, decisivo para la obra tardía de Dilthey[26]. En esta obra Dilthey procede a realizar así una autocrítica de su concepción previa que había asignado a la experiencia interna del individuo un papel central en las *Geisteswissenschaften*[27]. En lugar de la mirada dirigida hacia el interior del individuo, Dilthey plantea ahora la perspectiva de la intersubjetividad:

> "La experiencia interna (*innere Erfahrung*) en la que soy conciente de mis propios estados jamás me [puede] traer por sí misma a la conciencia mi propia individualidad. Solamente en la comparación de mí mismo con oros tengo la experiencia de lo individual en mí (*erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des Individuellen in mir*)"[28].

La individualidad aparece así como una categoría intersubjetiva que se constituye ya no en la mirada dirigida hacia el interior del individuo mismo, en la conciencia de sus propios estados mentales, sino en el espacio social del encuentro con los otros. Este encuentro se realiza, sin embargo, no en forma inmediata, sino –y esto es lo importante- en el medio y a través de articulaciones simbólicas –específicamente de expresiones lingüísticas. La interioridad individual, el individuo, pueden presentarse así solamente en el marco de

[25] Véase especialmente: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, hrsg., von Herman Nohl, en el volumen 4 de los *Gesammelte Schriften.*

[26] Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hrsg. v. G. Misch, 7. Aufl., Stuttgart/Göttingen, 1982.

[27] Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisterwissenschaften* (1910) en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Vol. VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Gesisteswissenschaften* (1883) en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Vol.I, Stuttgart, 1959.

[28] Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik en Wilhelm Dilthey*, *Gesammelte Schriften*, Vol. 5, *Op.cit.*, p. 318.

estructuras intersubjetivas de sentido y el conocimiento de las *Geisteswissenschaften* se encuentra por ello remitido originariamente a la comprensión e interpretación de nexos intersubjetivos de sentido articulados lingüisticamente:

> "Denominamos al proceso en el que conocemos un interior (*ein Inneres*) a partir de signos que están dados desde el exterior en forma sensible (*Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind*): comprensión (*Verstehen*) […] esta comprensión abarca desde la comprehensión del balbuceo infantil hasta la comprehensión de Hamlet o de la crítica de la razón. A partir de piedras, mármol, tonos formados musicalmente, a partir de gestos, palabra y escritura, a partir de acciones, órdenes económicos y constituciones nos habla el mismo espíritu humano y requiere de la interpretación (*Auslegung*)" [29]

Es precisamente aquí en donde se inscribe la pretensión de universalidad de la comprensión: todo lo que es expresión del espíritu humano puede ser comprendio como expresión de la vida, puede ser interpretado como signo y se encuentra por ello sometido al esfuerzo de la comprensión y de la interpretación: textos y acciones, gestos y palabras, obras de arte y ciudades, productos del trabajo y piezas musicales lo mismo que instituciones y relaciones sociales son susceptibles de comprensión e interpretación en la medida en que se articulan simbólica, lingüisticamente. La naturaleza, en la medida en que es apropiada a través de la actividad humana y analizada y explicada en el marco de proposiciones y teorías, puede ser objeto también de comprensión e interpretación; los estados internos del sujeto, los fenómenos de la conciencia, pueden ser también comprendidos sólo mediante su articulación simbólica.

Con ello Dilthey se aparta del modelo que la psicología anteriormente le ofreciera en sus esfuerzos por la fundamentación de las *Geisteswissenschaften*. Los objetos de los que la psicología se ocupa están dados en forma directa e inmediata –por ejemplo, los propios acontecimientos psíquicos. No obstante, era evidente para Dilthey que el ámbito de los acontencimientos vividos en forma directa e inmediata es restringido. Bastaba recordar a este respecto que se tiene la experiencia de los otros sujetos en una forma distinta a como se tiene la experiencia de los propios estados psíquicos; de la misma manera, no es posible tener una experiencia directa e inmediata de configuraciones intersubjetivas más abstractas como el Derecho o el Estado. La convicción rectora de Dilthey es ahora que la interioridad del otro individuo se abre a la intelección solamente en virtud de un signo, de una expresión (*Ausdruck*). Un conocimiento de esta clase en el que se comprende la interioridad de otra

[29] *Ibid.*, p. 319.

persona en virtud de un signo es para Dilthey lo característico de la comprensión (*Verstehen*) y ésta, a su vez, central para la Hermenéutica que aparece en el centro de sus esfuerzos de fundamentación de las ciencias del espíritu[30]. Todo ello aparece expresado en forma más o menos clara en el trabajo aparecido en 1910 con el título *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [*La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*] al igual que en los diversos proyectos para la continuación del mismo[31]. En este texto se plantea la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en el nexo indisoluble entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión]. De acuerdo a esto, los gestos, las palabras y las acciones de los hombres son exteriorizaciones de la vida [*Lebensäußerungen*], objetivaciones de la misma sólo a través de las cuales el hombre puede comprenderse a sí mismo. Es aquí donde la noción deiltheyana de "objetivaciones de la vida" se enlaza con y se comprende desde el concepto hegeliano de "espíritu objetivo":

> "Sólo a través de la idea de la objetivación de la vida [*Objektivation des Lebens*] aduqirimos una mirada en la esencia de lo histórico [*Wesen des Geschichtlichen]*. Aquí todo ha surgido mediante un obrar espiritual [*durch ein geistiges Tun*] y lleva por tanto el carácter de la historicidad [*Charakter der Historizität*]. Está entretejido con el mundo de los sentidos mismo como producto de la historia [*In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben als Produkt der Geschichte*]. Desde la alineación de los árboles en un parque, el ordenamiento de las casa en una calle, la herramienta orientada a un fin del artesano hsata el juicio penal en un jusgado, se encuentra alrededor de nosotros algo devenido históricamente *[geschichtlich Gewordenes*]" (Dilthey, 1910: 147 en *Gesammelte Schriften*, VII, 147)

Las "objetivaciones de la vida", el "espíritu objetivo" comprende así instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas y culturales lo mismo que acciones, relaciones costumbres y normas sociales al igual que productos del trabajo humano lo mismo que obras de arte, palabras y textos escritos:

> "He expuesto el significado del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu. Comprendo bajo él las diversas formas en las que se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos en el mundo de los sentidos [*die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinnenwelt objektiviert hat*]. En este espíritu objetivo el

[30] Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisterwissenschaften* (1910) en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Gesisteswissenschaften* (1883) en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften,* Band I, Stuttgart, 1959.

[31] Esta obra de 1910 fue publicada con una gran cantidad de complementos en el año de 1926 en el volumen VII de los *Gesammelte Schriften*. Una edición de la misma se le debe también a Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1981.

> pasado es un presente duradero existente para nosotros. Su ámbito abarca desde el estilo de la vida, las formas del trato, hasta el nexo de los fines que la sociedad se ha formado, hasta las costumbres, el Derecho, el Estado, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía. Pues también la obra del genio representa una comunidad de ideas, vidas de espíritu, ideal en un tiempo y un entorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro yo [Selbst] su alimento desde la primera infancia. Él es también el medio [*das Medium*] en el que se realiza la comprensión de otras personas y sus exteriorizaciones de la vida. En efecto, todo en lo que se ha objetivado el espíritu contiene en sí algo común al yo y al tú [*alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich*]. Toda plaza en la que se han plantado árboles. Todo aposento en el que las sillas están ordenadas son, desde la más tierna infancia comprensibles [*verständlich*] para nosotros […] El niño crece en un orden y unas costumbres de la familia que comparte con otros miembros y la disposición de la madre se asume por él en relación con él [con ese orden, GL]. Antes de que aprenda a hablar está el ya completamente sumergido en el medio de comunidades [*das Medium von Gemeinsamkeiten*]. Y los gestos y ademanes, movimientos y llamados, palabras y proposiciones aprende a comprenderlos sólo porque ellos expresan [*ausdrücken*] y significan [*bedeuten*] para él siempre lo mismo y con las mismas relaciones respecto a aquello a lo que él responde. Es así que se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo" (Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en: *Gesammelte Schriften*, VII, 208)[32]

La comprensión de estas objetivaciones, de estos productos del "espíritu objetivo" no puede realizarse recurriendo a categorías psicológicas ni a estados mentales internos –ni de quien los produjo ni tampoco de quien trata de comprenderlos. Ellos expresan más bien estructuras de sentido intersubjetivamente compartidas que aperecen justamente como eso, "expresiones [*Ausdrücke*]" de la "vida [*Leben*]" que se deben "comprender [*Verstehen*]" en el marco de una actividad de interpretación de su sentido de dichas objetivaciones. La noción de comprensión e interpretación en la obra tardía de Dilthey aparecen, pues, en el marco de una constelación entre entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión] que se dirige en contra de toda idea de que la comprensión –incluida la comprensión que un sujeto pueda tener de sí mismo– podría tener lugar a través de una suerte de introspección por la que el sujeto dirigiera su conciencia hacia su propia interioridad, hacia sí misma. En oposición a dicha tesis, en la obra del último Dilthey se señala más bien que la comprensión –incluída la comprensión de sí mismo– se alcanza sólo a través de las exteriorizaciones del propio sujeto –de sus acciones, de sus palabras–, especialmente de aquellas que están articuladas como expresiones [*Ausdrücke*] simbólicas, lingüísticas y, más especificamente, de aquéllas que han sidi fijadas duraderamente por medio de la escritura. Así, Dilthey reconoce la existencia de

[32] Se trata del *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* editada inicialmente por B. Groethuysen y que aparece en la edición preparada por Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1981, pp.232-363.

diversos grados de articulación de la actividad de comprensión. Habría así que trazar una gradación desde las formas cotidianas más elementales hasta las conceptualmente más refinadas de la comprensión que se encuentran en la actividad científica. Esta gradación supone, según él, que las expresiones a ser comprendidas se presenten en forma cristalizada de modo que sea posible volver a ellas en todo momento:

> "Semejante *comprensión de acuerdo a una técnica (kunstmäßiges Verstehen) de expresiones de la vida fijadas en forma duradera la denominamos interpretación (Auslegung) o interpretación* (*Interpretation*)" [33].

Ciertamente que la interpretación se puede orientar a esculturas o a pinturas; no obstante, tal parece ser la convicción de Dilthey, se encuentra remitida en forma permanente a expresiones lingüísticas. Así, dentro de todas las formas simbólicas de expresión es la del lenguaje – especialmente la del lenguaje escrito- la que tiene prevalencia:

> "Es ahí que reside la inmensa dignificación de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia, a saber: que la interioridad humana (*das menschliche Innere*) encuentra su expresión objetivamente comprensible, exhaustiva y completa solamente en el lenguaje. Es por ello que el arte de la comprensión tiene su punto medio en la interpretación (*Auslegung*) o *interpretación (Intrepretation) de las pervivencias de la existencia humana conservadas en la escritura (in der Schrift erhaltenen Reste menschliches Daseins)"*[34].

Es así que Wilhelm Dilthey define a la hermenéutica como el arte de hacer comprensible un plexo de sentido determinado transmitido a través de la escritura:

> "Llamamos Hermenéutica a la doctrina del arte de la comprensión de expresiones de la vida fijadas en la escritura (*Die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik*)"[35]. Es por ello pues que la hermenéutica se concibe como la "*doctrina del arte de la interpretación de monumentos escritos (Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen*)" [36].

Entendida como "doctrina de la comprensión" en el sentido anteriormente expuesto, la hermenéutica de Dilthey distinguirá así entre formas "elementales" y formas "superiores" de la comprensión. Las primeras se vinculan a la comprensión enlazada con la vida práctica de los individuos –filósofos y no-filósofos, académicos y legos– que requieren una actividad continua de comprensión tanto de sí mismos como de los otros para poder coordinar su acción

[33] Wilhelm Dilthey, *Ibid.* cit., p. 319.
[34] Wilhelm Dilthey, *Ibid.* cit., p. 319.
[35] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, p. 332.
[36] Wilhelm Dilthey, *Ibid.* P. 320.

y, en general, su vida práctica en un mundo habitado en un espacio y un tiempo compartidos en común[37]; las formas "superiores", en cambio, remiten tanto a una comprensión de expresiones articuladas en lenguaje escrito (textos) como también a aquellas que se localizan en el marco de una distancia –sea espacial o temporal, entre culturas o entre épocas históricas- entre quien o quienes comprenden y lo comprendido y en donde puede delinearse la fugura de "lo extraño", a saber: una cultura ajena, un texto incomprensible, una acción inexplicable, un pasado que se ha vuelto extraño (que puede ser, por lo demás, el propio pasado), que requieren un esfuerzo por penetrar –en diversas tentativas– una y otra vez –cada vez más- en el nexo del espíritu objetivo en el que se localiza el objeto que en primera instancia desafía la posibilidad de su comprensión y que proyecta a ésta en el horizonte de una actividad siempre inacabada, pero no por ello destinada al fracaso. Quizá esto exprese en forma clara el modo en que la dimensión de la temporalidad tiene una función determinante, constituiva, en el proceso de comprensión e interpretación del mundo histórico: tanto aquello que se comprende –ello lo analiza Dilthey en forma sugerente al referirse tanto a la autobiografía en autores como San Agustín, Rousseau y Goethe donde se articula un nexo de vida al enlazar el pasado, el presente y el futuro en el medio de y por la escritura[38], como a la música– como el propio proceso por el que se comprende e interpreta se articulan –sin llegar nunca a un fin último- en el horizonte del tiempo[39].

c) ***Martin Heidegger***. Martin Heidegger (1889-1976) ha recordado su interés temprano por la reflexión tanto de Schleiermacher como de Dilthey[40] y señalado el horizonte teológico en que se acercó por vez primera a la hermenéutica[41] y es con certeza el eco de Schleiermacher el que resuena en la caracterización que Heidegger ofrecerá de laños más tarde en *Unterwegs zur Sprache [De camino al lenguaje*] (1959)[42]. Al mismo tiempo, como ya Jean Grondin entre otros lo ha subrayado, ya desde sus años como *Privatdozent* y asistente de Edmund Husserl, Heidegger mostró un gran interés por los problemas relacionados con el conocimiento

[37] Cfr., Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, pp. 255 y ss.
[38] Cfr., Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en: Gesammelte Schriften, Vol. VII, pp. 200 y ss.
[39] Cfr., Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en: Gesammelte Schriften, Vol. VII, pp. 233 y ss.
[40] Cfr., Heidegger, *Unterwegz zur Sprache*. Pfullingen, 1959, p. 96. Sobre el influjo de Dilthey en Heidegger, véase: Rodi, 1986-1987.
[41] Fue como estudiante de Teología que asisitó a una Lección sobre hermenéutca en el Semestre de verano de 1910. Ver a este respecto: Sheehan, 1988:92.
[42] Cfr., ., Heidegger, *Unterwegz zur Sprache*. Pfullingen, 1959, p. 97.

histórico tal y como éste aparece tratado en la obra de Wilhelm Dilthey[43]. Fue precisamente pocos años después de la muerte de Wilhelm Dilthey, en el marco de una *Vorlesung* en el Semestre de Verano de 1923 sostenida en la Universidad de Freiburg, que Heidegger habló de una "hermenéutica de la facticidad"[44] cuyos trazos fundamentales reaparecerían posteriormente, en un nuevo marco sistemático, en *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*] (1927). En la Lección citada el término "facticidad" remite a algo que está dado en forma inmediata como un *factum* que no puede ser deducido de algo más, sino que pertenece originariamente a la finitud de la existencia humana. En esta Lección Heidegger plantea una comprensión de la hermenéutica que distingue a ésta de toda disciplina orientada al establecimiento de reglas necesarias para la interpretación de los textos[45]. Es en este sentido que él mismo señala expresamente que su comprensión de la hermenéutica no coincide con la ofrecida por Schleiermacher y Dilthey:

> "En el título de la investigación siguiente *no* se utiliza Hermenéutica en el significado moderno y tampoco absolutamente como doctrina, aún no comprendida en forma lo suficientemente amplia, *de* la interpretación" [46]

Importante destacar en este pasaje es que la hermenéutica no aparece comprendida por Heidegger como una disciplina orientada a establer las condiciones de posibilidad y la estructura de la interpretación de los textos, ni tampoco se encuentra vinculada a los esfuerzos por fundamentar la comprensión de un determinado tipo de conocimiento o de una cierta clase de ciencias –a saber las llamadas "ciencias del espíritu" como en el caso de Dilthey– sino que aparece vinculada a esclarecer las condiciones de posibilidad y la estructura de la precomprensión y comprensión de la existencia humana a la que Heidegger denominará hacia estos años *Leben [vida*] y, más tarde, *Dasein [ser-ahí*]. Para Heidegger no se trata entonces de una Hermenéutica del texto en sentido estricto; tampoco de un esclarecimiento de cuestiones metodológicas propias a un determinado tipo de conocimiento o de ciencias, sino más bien de

[43] Ver a este respecto: Pöggeler 1986-1987, Rodi, 1986-1987 y Grondin, 1991.

[44] Es así por ejemplo que en una nota de pie en la página 72 de *Sein und Zeit* Heidegger señala que él "ha tratado reiteradamente de la hermenéutica de la facticidad del *Dasein* en sus *Vorlesungen* desde el Semestre de Invierno de 1919/1920" (Cfr., Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) en Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Band 2 (hrsg. vn F.-W. von Hermann), Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 y ss.). Véase a este respecto: Th. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Früherk Heideggers* en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Rodi, Band 4/1986-87, 91-120.

[45] Cfr., Heidegger, M. *Ontologie (Die Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923* in Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 uff., p. 9.

[46] Cfr., Heidegger, M. *Ontologie (Die Hermeneutik der Faktizität), Op.cit.* p. 14.

una hermenéutica de la vida o, como ya se señalaba, del *Dasein [ser-ahí]*, términos con los que se refiere a la existencia humana sin necesidad de remitir ésta a una noción de sujeto o de "yo". Una hermenéutica de esta clase tiene así como tarea la de "…hacer accesible y hacer saber el *Dasein* que en cada caso es el propio en su carácter de Ser a este *Dasein*, y de seguir el autoextrañamiento que lo caracteriza (*das je einegene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen*)" (Heidegger, 1923: 15). Se trata aquí de varios momentos íntimamente relacionados: en primer lugar, hacer accesible al *Dasein* ante la mirada de quien lo interroga y pretende analizarlo; en segundo lugar, mostrar, además, que el *Dasein* es susceptible de comprensión e interpretación y que él mismo es, en último análisis, un ser que se comprende e interpreta a sí mismo, a los otros y al mundo como condición de su propia estar en el mundo, de su existencia; en tercer lugar, hacer saber a ese *Dasein* cuáles son las estructuras y la comprensión que lo caracterizan y, en cuarto lugar, elucidar cuáles son las condiciones de su autoextrañamiento, cómo ha tenido lugar dicho autoextrañamiento, cómo es posible hacer frente a él y, en caso dado, cómo salir del mismo. Así, por ejemplo, se hace accesible el *Dasein* si éste se libera de la comprensión alienada que tiene de sí lo que, a su vez, implica una destrucción de esa autocomprensión. Esta destrucción, a su vez, ha de hacer accesible al *Dasein* en su facticidad. Es aquí que se inscribe la hermenéutica como un hacer accesible al *Dasein*, pues, de acuerdo a Heideger, es inherente a la facticidad del propio *Dasein* que éste se interprete sin cesar y exista interpretándose constantemente a sí mismo. Él se encuentra situado en el interior de un círculo de interpretación y es precisamente este movimiento el que suministra la posibilidad de la hermenéutica:

> " En la Hermenéutica se forma para el *Dasein* la posibilidad de, comprendiendo, ser y de llegar a ser para sí mismo (*für sich selbst verstehend und werden zu sein*)".[47]

El *Dasein* se presenta así, si nos estuviera permitido decirlo de esta manera, como un *ens hermeneuticum*, es decir, un ser que existe –y puede existir sólo– interpretándose a sí mismo, a aquellos otros con quienes vive y, en general, al mundo circundante en el que se desarrolla su existencia. Así entendido, este programa conducirá al planteamiento desarrollado en forma sistemática en *Sein und Zeit [Ser y Tiempo*] (1927). En efecto, en los parágrafos §§31-33 de esta obra Heidegger se dedicará al análisis de la comprensión [*Verstehen*] como un existencial [*Existenzial*]. Importante subrayar a este respecto es el hecho de que Heidegger no se propone

[47] *Ibid*., p. 15.

en modo alguno ofrecer un análisis de la comprensión, sino que ésta aparece más bien en el marco de un análisis de las estructuras de lo que él denomina *Dasein* [*ser-ahí*] y de las relaciones que éste mantiene tanto con el mundo circundante, como con los otros y consigo mismo. Esta reflexión sobre el *Dasein* se localiza, a su vez, en el horizonte de una tentativa de esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser en general, esto es, de una reflexión de carácter ontológico. No obstante, es claro que, incluso en el marco de reflexiones que no se refieren estrictamente a la comprensión ni a la interpretación, el análisis que Heidegger realiza en esta obra ofrece, sin embargo, una significativa contribución a la hermenéutica precisamente por sus cuidadosos análisis de las estructuras y procesos de comprensión e interpretación que caracterizan al *Dasein*. De esta manera, Heidegger concibe el proyecto que caracteriza a esta obra en la línea inaugurada por Husserl como una fenomenología del *Dasein* que asume la forma de una "analítica existencial del *Dasein*" localizada en el marco de una tentativa de respuesta a la pregunta por el ser, esto es a la pregunta central de la "ontología fundamental"[48]. Es en el marco de esa "analítica existencial del *Dasein*" que Heidegger caracterizará a la hermenéutica "en el significado originario de la palabra según el cual ella designa el asunto de la interpretación [*Auslegung*]" (Heidegger, 1927: §7: 37). Podría decirse en este sentido que el "objeto" al que se dirige la interpretación por la que se afana la hermenéutica en el sentido en que Heidegger la entiende no es otro, pues, que el modo de ser del *Dasein* que existe y no puede existir sino interpretándo(se) como un ser con diversas posibilidades, algunas de las cuales pueden ser asumidas y realizadas, otras más desechadas y algunas más simplemente denegadas (cfr., *Ibid*). Podríamos decir en este sentido que la filosofía de Heidegger y, en este sentido, la filosofía en el modo en que el autor de *Sein und Zeit* la concibe, no es sino una interpretación sobre los procesos de interpretación que despliegan los hombres como condición necesaria de su estar-en-el-mundo.

Es en el sentido anteriormente expuesto que puede entenderse en forma más clara el modo en que Heidegger concibe la comprensión [*Verstehen*] y, de ese modo, la interpretación. En efecto, en él la comprensión no remite, como ya ha sido señalado anteriormente, a un proceso especial desarrollado por determinados saberes, conocimientos y disciplina científicas particulares –por ejemplo, las llamadas "ciencias del espíritu", sino más bien a un componente central de la existencia humana, del *Dasein*: "*Dasein*", apunta Heidegger, "es un ente que, comprendiendo en su ser, se relaciona con este ser" (Heidegger, 1927: §12, 53). Esta

[48] Ver a este respecto: Heidegger, 1927: §§1-5. *Sein und Zeit [Ser y Tiempo*] se cita siguiendo la edición alemana en su paginación original por medio de la siguiente clave: Heidegger, 1927, indicando a continuación el(los) parágrafo(s) y, posteriormente, la(s) página(s) pertinentes.

comprensión e interpretación sin la cual no puede concebirse la existencia humana, nuestro estar-en-el-mundo, muestra en primer lugar al *Dasein* no como un objeto entre otros, sino como un ente colocado en el horizonte de un mundo de posibilidades abiertas a la acción para quien el mundo se le abre en primera instancia como un mundo de posibilidades y diversos contextos de acción –es en este sentido que debe entenderse la insistencia de Heidegger en distinguir el orden de la *Vorhandenheit* [lo que se encuentra ante la mano] y de la *Zuhandenheit* [lo que está a la mano]. La primera nos entrega un orden de objetos susceptibles de ser categorizados e integrados en la observación propia de las llamadas ciencias teórico-naturales; la segunda, en cambio, nos revela al mundo constituido por diversos objetos susceptibles de ser integrados en contextos prácticos de acción[49]. La hermenéutica del *Dasein* muestra entonces a éste localizado en el horizonte de un mundo pleno de contextos posibles de acción –es en este sentido que podría hablarse en Heidegger de un carácter pragmático de la comprensión e interpretación y, con él, de la hermenéutica del *Dasein* en su conjunto[50].

Quizá a partir de lo anterior sea claro el modo en que Heidegger realiza un análisis del carácter hermenéutico del *Dasein* en los parágrafos §§28 a 33 de *Sein und Zeit* que podríamos desarrollar en tres momentos. De acuerdo a esto, en un primer momento –y ésta es una idea que vuelve una y otra vez en el análisis de Heidegger– el ser del *Dasein* no puede ser considerado como –mucho menos reducido a– algo *Vorhandensein* [ser que está ahí ante la mano], en particular a un sujeto entendido como una cosa, como un objeto entre otros en el mundo susceptible de ser aprehendido por medio de categorías o conceptos de objeto (cfr., Heidegger, 1927: §28, 132). Es en este sentido que Heidegger habla de una aprehensión no categorial sino existencial [*existenzial*] del *Dasein* a traves de dos modos constituivos originarios íntimamente entrelazados: la disposición afectiva *[Befindlichkeit]*, por un lado, y la comprensión [*Verstehen]*, por el otro. La primera se analiza en los parágrafos §§29-30 y la segunda, en §§31-33. Ambos modos se encuentran, de acuerdo a Heidegger, determinados por el discurso [*Rede*] (cfr., Heidegger, 1927: §34). Nos referiremos a la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] brevemente y sólo para destacar su relación con la comprensión [*Verstehen*] .

En efecto, en un segundo momento, Heidegger señala que la disposición afectiva es un modo de apetura del mundo [*Welterschließung*]: de acuerdo a esto y en contra de toda comprensión teoricista que considerara exclusivamente al conocimiento y a la ciencia como la vía única de acceso al mundo, Heidegger busca subrayar que a través de las diversas disposiciones afectivas –por ejemplo, estados de ánimo, emociones y sentimientos– el mundo

[49] Ver a este respecto, por ejemplo. Heidegger, 1927: §15.
[50] Ver a este respecto, por ejemplo. Heidegger, 1927: §15, 68.

se abre ante los hombres y éstos pueden tener así experiencia de él. Es aquí que puede localizarse la copertenencia entre disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*] del mundo (cfr., Heidegger, 1927: §31, 142-143). En virtud de la comprensión [*Verstehen*] se aprehende al *Dasein* no como una suerte de objeto inerte entre otros en el mundo, según se ha dicho ya, sino más bien como una posibilidad (cfr., Heidegger, 1927: §31, 144). La comprensión [*Verstehen*] se muestra de este modo como un conocimiento inmediato que abre el mundo como posibilidad, como un poder-ser (Heidegger, 1927: §31, 144-145). La comprensión [*Verstehen*] así entendida es una comprensión, podríamos decirlo, preteórica, prereflexiva, de la que se derivan tanto la intuición como el pensamiento y la conceptualización teórica tal y como la que encontramos en las diversas ciencias particualres (cfr., Heidegger, 1927: §§31, 147). La interpretación [*Auslegung*], por su parte, se concibe como una suerte de mejoramiento, corrección y complemento de la comprensión [*Verstehen]* que permitirá precisamente una comprensión de algo como algo previo a la articulación de ese algo en un enunciado o proposición [*Aussage*] teóricos (cfr., Heidegger, 1927: §32, 148-149). Esta suerte de apertura y experiencia originaria del mundo por la que éste se va revelando en forma compartida con los otros puede estar articulada en el orden del discurso en diversos modos: desde reportes periodísticos y relatos hasta biografías y narraciones, delineando así una compleja articulación de niveles ninguno de los cuales puede reducirse sin más a los enunciados teóricos, a la comprensión propia de las ciencias (cfr., Heidegger, 1927: §33).

En un tercer momento, el análisis heideggeriano del carácter hermenéutico del *Dasein* mostrará –y éste es un momento decisivo en la concepción que Heidegger tiene de la comprensión [*Verstehen*], de la interpretación [*Auslegung*] y de la hermenéutica, que es el tema de este trabajo–que tanto la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] como la comprensión [*Verstehen*] están íntimamente enlazadas con el lenguaje [*Sprache]* el cual tiene, a su vez, su "fundamento ontológico-existencial" en el discurso [*Rede*]: "*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede* [*El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso*, cursivas en el original alemán GL]" (cfr., Heidegger, 1927: §34, 160). De este modo, la comprensión está íntima y originariamente –en terminología heideggeriana "existencialmente *[existenzial*]"– enlazada con el lenguaje y el discurso (Ibid., §34, 161). El discurso, anota Heidegger es "articulación de la comprensibilidad [*Artikulation der Verständlichkeit*]" (Id.) y de ese modo se encuentra por ello a la base de todo enunciado *[Aussage*] y de cualquier interpretación [*Auslegung*]. Y precisamente a aquéllo que se articula en la interpretación y, en forma por así decirlo "previa", en el discurso, entendido éste en la

forma anteriormente señalada, es a lo que Heidegger denominará "sentido [*Sinn*]" (Id.). Es en la "articulación discursiva [*redende Artikulation*]" que se delínea una "totalidad de significado [*Bedeutungsganze*]" susceptible de comprensibilidad y de ser expresada en el orden de la palabra (Id). Es aquí que Heidegger introduce el papel del "lenguaje [*Sprache*]". En efecto, el lenguaje no es otra cosa sino la expresión y articulación exterior del discurso (Heidegger lo señala en forma un tanto más críptica: "La exteriorización del discurso es el lenguaje [*Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache]* (Ibid., §34, 161).

Podríamos decir entonces que tanto la « comprensión » como la « interpretación » aparecen localizadas, pues, en el orden del discurso; es en éste que se articulan y hacen posibles tanto la una como la otra y en dónde ambas pueden expresarse en la exterioridad de la palabra, del lenguaje. Así comprendido, el discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein* y de la comprensión e interpretación que éste realiza –y no puede sino realizar– constantemente de su mundo circundante, de los demás y de sí mismo. A ese discuso pertenecen no sólo el lenguaje, el "habla discursiva [*redendes Sprechen*] sino también, a la vez, la escucha [*Hören*] – y, con ella, la posibilidad de una "comprensión acústica"– y el silencio [*Schweigen*] –y, de ese modo, una forma de (re)comprensión que se da en las cesuras, en las fracturas e interrupciones que se introducen en el discurso mediante el silencio que aparece así como una de las formas que puede asumir también la comprensión (cfr., Heidegger, 1927: §34, 163-164).

En base a lo anteriormente expuesto parece claro entonces que la comprensión es para Heidegger un componente esencial de lo que significa existir, estar-en-el-mundo. Ella no tiene por ello que estar articulada en forma explícita, teórica y reflexiva. Podría decirse más bien que toda suerte de comprensión teórica –por ejemplo, la que aparece cristalizada en las ciencias, tanto las de la naturaleza como las del espíritu– se encuentra remitida a esa suerte de comprensión previa, existencial, sin la cual no podría entenderse qué es exactamente existir y estar-en-el-mundo. Es aquí que Heidegger parece trazar una distinción entre comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*]: ésta última es una comprensión explícita del mismo modo en que la comprensión podría considerarase una suerte de interpretación implícita. Ello no significa, sin embargo, como quizá sea claro después de habernos referido a la relación que tiene la comprensión con el discurso y el lenguaje, que la interpretación tenga siempre una artculación lingüística. Más bien, apunta Heidegger, la interpretación posee siempre un carácter antepredicativo: "No se puede concluir la falta de la interpretación a partir de la falta de las palabras [*Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden*]" (Heidegger, 1927: §33, 157). Así, de acuerdo a Heidegger, en virtud de

la interpretación se muestra el mundo *como* mundo, se abren y revelan a la experiencia los objetos en el mundo *como* de tal y cual manera y esta suerte de interpretación originaria subyace a toda interpretación lingüística: "Todo mirar antepredicativo de lo que está a la mano [*Zuhandene*] es en él mismo ya comprensivo-interpretante [*verstehend-auslegend*]" (Heidegger, 1927: §32, 149). Es posible hablar por ello de una preestructura de la comprensión e interpretación que nos permite precisamente comprender e interpretar al mundo incluso con anterioridad a la articulación lingüística de la una y la otra. Es desde este horizonte de comprensión e interpretación que se delinea nuestra experiencia del mundo como dotado de significatividad susceptible de ser articulado lingüísticamente y, en un segundo momento, de ser teorizado en el marco de diversas ciencias; es en ese horizonte que se delínea, en fin, nuestra posibilidad de orientarnos en el mundo, de relacionarnos con los otros y actuar en él, de poder tener incluso una experiencia de nosotros mismos.

II. *Hermenéutica Contemporánea: Hans-Georg Gadamer.* Quizá es a partir de la vertiente abierta por Martin Heidegger que pueden trazarse los orígenes de las que tal vez sean las dos grandes líneas que siguió la hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX, a saber[51]: por un lado, la vía iniciada por Hans-Georg Gadamer; por el otro, el camino trazado por Paul Ricœur. En Hans-Georg Gadamer (1900-2002), la hermenéutica asume la forma de una reflexión sobre la continuidad de la tradición y el modo en que ésta se articula en el orden del lenguaje, lenguaje que, a su vez, abarca tanto a lo interpretado como al propio intérprete, subrayando en todo momento la posibilidad del diálogo y el camino de la conversación como la vía para resolver las rupturas y extrañamientos operados en el seno de la tradición en el marco de un incesante proceso de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) en el que el pasado de la tradición y el presente de la interpretación pueden mediarse ininterrumpidamente[52]. Heidegger y la tradición antigua, lo mismo que la remisión a la

[51] Una tercera vertiente podría encontrarse, por supuesto, en la tradición italiana: Emilio Betti (1968) especialmente en obras como: *Teoria generale della interpretazione* (1955), *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962) y *Attualità di una teoria generale dell'interpretazione* (1967). El caso de Gianni Vattimo, alumno él mismo de Gadamer, me parece que puede ser comprendido en el marco de la reflexión abierta por el filósofo alemán.

[52] Pienso sobre todo en la ya citada obra de Hans -Georg Gadamer *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986. Hans-Georg Gadamer manifestó siempre su oposición a ser convertido en un clásico cuyas obras pudieran ser editadas posteriormente en forma indiscriminada. Es por ello que planeó con la Editorial J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübingen la edición no de sus Obras *Completas*, sino de Obras *Reunidas*. En el año de 1995 apareció el décimo y último volumen de ellas con el título *Hermenéutica en Retrospectiva*. En lo que a continuación sigue, cito las obras de Hans-Georg Gadamer según la edición alemana de las *Gesammelte Werke*. Las traducciones son mías y se apartan por ello en ocasiones de la versión ofrecida en la edición española.

retórica y al humanismo renacentista constituyen para Gadamer, como se sabe, las figuras y líneas rectoras de su reflexión. En el caso de Paul Ricœur (1913-2005), la hermenéutica se despliega inicialmente en el marco de una reflexión sobre la simbólica del mal que se inscribe, a su vez, en un proyecto de largo alcance sobre la "filosofía de la voluntad"[53]. En el marco de ese proyecto Ricœur intenta, siguiendo la vertiente iniciada por el primer Husserl, aplicar el análisis eidético no más al ámbito de la percepción y las representaciones teóricas de objeto, sino, más bien, al ámbito de la voluntad y los afectos. No obstante, el método eidético le presenta problemas para analizar fenómenos como los del mal y la culpabilidad cuyo acceso requiere de una transformación en el propio método. Se trata ahora de aceder a la experiencia del mal en la medida en que ésta se articula lingüisticamente en forma indirecta a través de un lenguaje simbólico. Ricœur comprende así el símbolo como una estructura de sentido en la que un sentido directo, literal, designa a la vez un sentido indirecto y oculto – justamente simbólico[54]. Es precisamente esta estructura del símbolo en su duplicidad y/o multiplicidad de sentido la que exige la puesta en marcha de la actividad hermenéutica[55]. Así comprendida, la hermenéutica aparece en Ricœur como forma de un ejercicio de la sospecha que se propone develar la arquitectura de sentido que ha colocado bajo la superficie del discurso otra capa de significación que esconde, disimula y reprime un estrato profundo que justamente la actividad de interpretación debe extraer y exponer a la luz. Los exponentes más destacados de este modo de proceder son para Ricœur, como se recordará, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud[56].

En los últimos años de su vida las investigaciones de Gadamer se orientaron en dirección de la ética, de la rehabilitación de la retórica, de la relación entre palabra y concepto, de la escucha y de la imagen. Las de Ricœur, por su parte, se dirigieron hacia la metáfora y la narración, hacia los problemas de la identidad y el reconocimiento, de la memoria y el olvido[57]. Por razones ante todo de espacio, en lo que a continuación sigue habré de centrarme sólo en la reflexión de Hans-Georg Gadamer.

En el año de 1923 Hans-Georg Gadamer participó por vez primera en un Seminario de Heidegger en Freiburg. La Hermenéutica, considerada en ese momento como una disciplina auxiliar -especialmente en el campo de la Teología y del Derecho-, comienza a adquirir

[53] Cfr., Ricœur, 1950 y 1960.
[54] Cfr., Ricoeur, 1965: 18 y 26 y ss.
[55] Cfr., Ibid., 18
[56] Cfr., Ibid., pp. 40 y ss.
[57] Cfr., Ricoeur, 1983-1985.

gradualmente un papel central en su reflexión. Al igual que para Heidegger, para Gadamer tampoco se trataba de desarrollar una teoría de las ciencias del espíritu sino de comprender el modo en que en éstas –y en la ciencia en general- se mostraba una presencia como la que posee una obra de arte y a la que se dirigen también las preguntas de la metafísica y de la religión. Gadamer mismo señala que él procuró desarrollar el impulso fundamental que animaba a la reflexión de Heidegger sin seguirlo en la *vuelta [Kehre]* para colocar en el centro de su reflexión más bien al diálogo.

Puede decirse que la Hermenéutica de Gadamer se delínea en torno a una pregunta rectora *¿Cómo es posible la comprensión*?, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el inetrior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. En esta pregunta se expresa el hecho de que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto sino, ante todo, en forma similar a como ya lo había considerado Heidegger, el modo de estar, de ser en el mundo. La hermenéutica de Gadamer no se concibe entonces en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar "metodológicos" de las ciencias modernas[58]; por el contrario, pertenece a ella como componente central una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo -y la comprensión e interpretación de textos no constituye en este sentido más que un caso particular de la comprensión:

> "...[la hermenéutica]...designa el carácter fundamentalmente móvil del estar-ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung]*" (Gadamer, 1965:440).

En forma similar a Heidegger, Gadamer se dirige en contra de la comprensión objetivista de las ciencias y de sus procedimientos y busca dirigir su reflexión a la relación fundamental del mundo dada en la naturaleza lingüística de nuestra experiencia de él:

[58] Es en este sentido que Gadamer señalará que él se interroga cómo el espectacular desarrollo de la ciencia moderna con su concepto de método y de objetividad se relaciona con la realidad vivida del ser-en-el-mundo que aparece en la praxis social -y es en este sentido que el propio Gadamer señala que su crítica a Dilthey es por no haber abandonado, a pesar de todos sus esfuerzos, el ideal de metodología de las ciencias naturales (Cfr., Hans-Georg Gadamer, *Reply to Herta Nagl-Docekal* en Lewis Edwin Hahn, *Ibid*., p. 205. es en este mismo sentido que Gadamer subraya que *Wahrheit und Methode* se ocupa de la experiecnia del arte –y no de la ciencia del arte- con la historia –aunque no como objeto de la ciencia, sino como el modo en que nosotros estamos en la historia).

> "El fenómeno de la comprensión", señalará Gadamer, „no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo [*alle menschlichen Weltbezüge]*, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico [*widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen*]" (Gadamer, 1960:1)

La intención que anima a la investigación realizada por Gadamer en torno a la hermenéutica no es entonces la de ofrecer una suerte de "teoría general de la interpretación" o una doctrina diferencial de los métodos de interpetación de textos sino, como anota el propio Gadamer, la de "...rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un "objeto" dado, sino que pertenece...al ser de lo que se comprende". Así, como Herta Nagl-Docekal lo ha señalado, la expresión „hermenéutica" se refiere tanto a i) el método específico de las *Geisteswissenchaften* o de las „ciencias humanas", como a ii) la experiencia extra-o precientífica del arte y la historia, lo mismo que a iii) la relación general del hombre con el mundo y a iv) la reflexión filosófica sobre i), ii) y iii).[59] Una reflexión sobre la relevancia de la hermenéutica para las ciencias, no debe olvidar, entonces, que Gadamer mismo está convencido de que la hermenéutica debe realizar una crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias –tanto de las ciencias naturales como de las *Geisteswissenchaften*- mostrando cómo ellas presuponen una experiencia y una comprensión del mundo que, al mismo tiempo, no reconocen.

A diferencia del postulado básico de la hermenéutica romántica de acuerdo al cual la interpretación, la comprensión de un texto o una obra determinados supondría una suerte de reconstrucción de sus determinaciones originarias –fueran aquellas coordenadas espacio-temporales del mundo en que dicha obra surgió y al que ella inicialmente perteneciera, fueran las intenciones originales que el autor de la obra o texto en cuestión habría tenido en la mente en el momento mismo de su producción- que implicaría por principio una suerte de anulación de las propias expectativas de un intérprete por demás condenado a una suerte de asimilación congenial, simpatética, a la obra en cuestión, Gadamer insistirá en que todo aquel que desea comprender un texto tienen que realizar siempre una suerte de proyección de sentido de ese mismo texto a partir de sus propias expectativas. En este sentido, tan pronto aparece en el texto un primer sentido el intérprete proyecta indefectiblemente y de modo inmediato un sentido del texto o de la obra en su conjunto. La inequívoca presencia de una proyección de sentido del texto como condición misma de la posibilidad de su comprensión se explica

[59] Cfr., Herta Nagl-Docekal, *Towards a new Theory of the historical sciences: the Relevance of* ***Truth and Method*** en Lewis Edwin Hahn (Ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997, pp. 193-204.

justamente porque el intérprete, el lector, leen el texto, se acercan y enfrentan a él siempre desde determinadas expectativas que son inherentes a su condición de intérprete en tantoque histórica, social y culturalmente determinado. Desde esta perspectiva, la comprensión tendría que ver entonces con la elaboración, ratificación, revisión y eventual reformulación de este proyecto anticipado con sentido por parte del intérprete conforme se avanza en la penetración en el sentido mismo del texto en su totalidad. Ello supone, desde luego, que en toda revisión del proyecto inicial de sentido está latente la posibilidad de anticipar uno nuevo; supone también, asimismo, que diversos proyectos de sentido pueden rivalizarlos unos con los otros. No obstante, lo verdaderamente decisivo a este respecto es el hecho básico de que toda interpretación comienza siempre, sea o no el intérprete consciente de ello, con una serie de anticipaciones y presuposiciones previas que pueden por principio ser sustituidas por otras más adecuadas en el curso del proceso mismo de la interpretación. En este sentido, el proceso entero de la comprensión consistiría justamente, como ya Heidegger lo señalara, en ese constante e ininterrumpido proyectar que el intérprete no puede sino hacer continuamente. Es aquí que se localiza lo que Gadamer –siguiendo aquí a Heidegger– denomina la preestructura de la comprensión (*Vorstruktur des Verstehens*)[60]. De acuerdo a ello, cuando se interpreta un texto, cuando se enfrenta un espectador a una obra lo mismo que cuando se escucha a un interlocutor en el seno de una conversación, el intérprete, el espectador, el "yo", no pueden olvidar todo el conjunto de opiniones previas, de presuposiciones básicas que los caracterizan, como condición para realizar una comprensión de esa "otredad" que se abre ante ellos –el texto, la obra, el "tú". El intérprete no puede clausurar sus propias anticipaciones en aras de lograr, como proponía la hermenéutica romántica, una suerte de identificación, de asimilación absolutas al texto en una tentativa por alcanzar las determinaciones originarias de éste deformadas por el paso del tiempo; por el contrario, apuntará Gadamer, condición de posibilidad de la interpretación, de la comprensión, es el acercamiento al texto por parte del intérprete en un movimiento que no anula las propias expectativas de éste:

> "Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas" (Gadamer, 1960:274).

Es por ello necesario restituir el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. La hermenéutica romántica había asumido críticamente, de acuerdo a Gadmer, una pesada herencia de la Ilustración: el prejuicio contra todo prejuicio. En efecto, ha sido a partir de la

[60] Cfr., Gadamer, 1960: 270 y ss.

Ilustración que el término *prejuicio* adquirió la serie de connotaciones profundamente negativas que aún hoy posee. Contrariamente a la interpretación ilustrada del término *prejuicio*, Gadamer señalará que, en sí mismo considerado, "prejuicio" no expresa sino un juicio formado antes de una convalidación definitiva; ello parece claro en el procedimiento jurídico donde un prejuicio no es más que una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva. Desde esta perspectiva, "prejuicio" no significará en absoluto una suerte de juicio falso o equivocado, pese a que el significado de la voz alemana *Vorurteil* o de la francesa *préjuge* se hayan restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado estricto de juicio no fundamentado. Contrariamente a esta herencia ilustrada, Gadamer intentará rehabilitar los prejuicios reconociendo que si bien existen prejuicios ilegítimos, lo cierto es que, en términos generales, los prejuicios del propio intérprete son condición de posibilidad de su comprensión del texto[61].

La incorporación de los prejuicios del propio intérprete en el sentido anteriormente expuesto como condición de posibilidad de toda interpretación mostrará a aquél como inserto en determinadas condiciones históricas, sociales y culturales de las que no puede en absoluto desentenderse en el momento de comprender un texto o un plexo de sentido. El intérprete, subraya Gadamer, siempre está situado, pues en el interior de una tradición, aún más, anotará Gadamer, habría que decir que no es tanto la tradición la que pertenece al intérprete sino, mejor aún, que es el propio intérprete y, en general, el hombre en tanto que ser-en-el-mundo, el que pertenece a la tradición. Desde esta perspectiva, como se ha venido insistiendo, la razón no es una facultad o capacidad susceptible de liberarse totalmente y de modo absoluto de la tradición en que se halla inserta, del contexto histórico y de los horizontes en que se halla situada. La razón hermenéutica es siempre por ello una razón situada, histórica; ella se configura, se desenvuelve, opera y se desarrolla en el interior de una determinada tradición histórica; ello no expresa en absoluto una suerte de limitación o insuficiencia inherentes a ella sino, por el contrario, su condición misma de posibilidad, el rasgo definitorio de una razón que está por principio, pues, arraigada en la finitud humana. Desde esta perspectiva habrá de ser necesariamente replanteada la reflexión hermenéutica en su totalidad. En este sentido la reformulación gadameriana del llamado "círculo hermenéutico" ofrecerá un ejemplo destacado[62]. En efecto, el "círculo hermenéutico" se había expresado en la reflexión hermenéutica precedente a través de una regla hermenéutica –procedente de la antigua retórica y trasladado por la hermenéutica moderna desde el arte de hablar hacia el arte del

[61] Cfr., a este respecto: Gadamer, 1960:276 y ss.
[62] Cfr., Gadamer, 1960:270 y ss.

comprender– de acuerdo a la cual sería efectivamente posible la comprensión del todo a condición de haber comprendido primero las partes que la componen y, a la inversa, sería efectivamente posible la comprensión de las partes tan sólo a condición de haber comprendido primero el todo del cual ellas son justamente partes. Se trata así de una relación circular en donde las partes se determinan desde el todo y, al mismo tiempo, determinan a su vez al todo. Schleiermacher señalaba así un doble aspecto de este círculo, por un lado, *objetivo* –a fin de alcanzar una comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete habría de considerar a cada palabra que en él apareciera como formando parte del nexo de una frase, a cada frase como parte de un texto, a un texto como parte del conjunto de la obra de un autor determinado, a ésta como parte de un género literario específico y a éste a su vez como parte de la literatura entera y así sucesivamente- y, por el otro, *subjetivo* –a fin de alcanzar la comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete tendría que considerar también a ese texto como expresión de las intenciones y, en general, de la vida psíquica de un autor para lo cual habría de empeñarse en alcanzar una suerte de identificación con-genial con él en un movimiento en virtud del cual el intérprete tendría que anular todas sus presuposiciones y anticipaciones previas, obstáculos que siempre amenazarían la posibilidad de una comprensión fiel y objetiva del texto en cuestión. Schleiermacher insistía de este modo en que la comprensión habría de llevarse a cabo desde esta doble perspectiva, integrando siempre tanto su dimensión objetiva como su dimensión subjetiva en el interior de un mismo y único movimiento. Por el contrario, Gadamer subeayará, frente a Schleiermacher, que la anterior no es una manera adecuada de plantearse el movimiento siempre circular de la comprensión. Más cercano a Hegel en este punto e insistiendo en el carácter necesariamente localizado de la interpretación en el interior de una tradición, en la dimensión esencialmente prejuiciosa que la caracteriza, Gadamer argumentará en contra del modelo de interpretación propuesto por la hermenéutica romántica que la comprensión y adecuado entendimiento de un texto no es en absoluto un desplazamiento del intérprete hacia la constitución psíquica del autor orientada a alcanzar una identificación con-genial con éste. La comprensión, la interpretación, no son por ello una suerte de misteriosa comunión entre dos almas –la del intérprete y la del autor- sino la participación en un sentido comunitario en el que tanto la posición del autor como la del intérprete se hallan indisolublemente vinculadas en un movimiento interpretativo en el que pasado y presente se hallan referidos el uno al otro. Retomando en este sentido un señalamiento que Heidegger realizara con anterioridad, Gadamer replanteará entonces el círculo hermenéutico como esa singular característica, esencial a toda interpretación, según la cual *la comprensión del texto se encuentra ya siempre determinada por el movimiento*

anticipatorio de la precomprensión del intérprete. El llamado "círculo hermenéutico" no es entonces ni de naturaleza objetiva ni tampoco de naturaleza subjetiva; no es tampoco un mero círculo formal o estrictamente metodológico; por el contrario, describe, para decirlo con palabras de Gadamer, "un momento estructural ontológico de la comprensión"[63]:

> "... entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto" (Gadamer, 1960:299).

De acuerdo a esta reformulación del círculo hermenéutico, la comprensión aparece entonces como la interpretación del movimiento de la tradición con el movimiento del intérprete, como una mediación constante del pasado con el presente. El sentido del texto, habremos de insistir nuevamente en ello, no se agota ni comprende, pues, en el acto de remitirlo a su relación peculiar con el autor y con su público originarios, como postulara la hermenéutica romántica. Por el contrario, el sentido y la comprensión del texto se hallan siempre determinados por *la situación histórica del intérprete*. Podría decirse a este respecto que el sentido de un texto determinado habrá de superar por ello a su autor no tan sólo ocasionalmente sino siempre. La introducción de los prejuicios como condición de posibilidad de la experiencia hermenéutica al igual que la reformulación del "círculo hermenéutico" a ella asociada muestran así, en primer lugar, que la comprensión de un texto no es nunca sólo un comportamiento reproductivo como pensara Schleiermacher, sino que es también a la vez siempre productivo.

Es en todo lo anteriormente expuesto que radicaría, de acuerdo a Gadamer, la primera exigencia básica que se plantea a todo esfuerzo hermenéutico: *la conciencia de la situación hermenéutica*. En efecto, todo aquél que desea interpretar una obra o un texto determinados tiene que ser consciente de esa específica posición en la que se encuentra él mismo frente al texto y que condiciona, favorable o desfavorablemente, su perspectiva interpretativa:

> "... la experiencia hermenéutica implica siempre que el texto que se trata de comprender habla a una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario la condición de su posibilidad y lo que hemos caracterizado como situación hermenéutica" (Gadamer, 1960: 476).

Es en este sentido que para Gadamer el concepto de "situación hermenéutica" habría de encontrarse íntimamente relacionado con el concepto de *horizonte*, entendido como esa

[63] Cfr., Gadamer, 1960:298-299.

perspectiva social, cultural e históricamente condicionada que abre al texto frente al intérprete siempre desde un ángulo específico[64]. A este respecto, insistirá Gadamer, es posible hablar de un horizonte estrecho, de la probabilidad de ampliar horizontes o, incluso de la apertura de nuevos horizontes. La elaboración de la situación hermenéutica significará entonces la obtención del horizonte adecuado para el conjunto de cuestiones que se plantean a un intérprete que se halla por principio situado históricamente en el transcurso de la experiencia hermenéutica. Es justamente en este punto donde las limitaciones propias a la hermenéutica romántica se manifiestan con singular claridad. En efecto, de acuerdo a ella el intérprete se enfrentaría al texto, a la obra legada por el pasado, con una actitud orientada hacia la reconstrucción del horizonte propio a la obra o texto en cuestión anulando por principio toda suerte de prejuicios, de anticipaciones, de precomprensiones, en una palabra, cancelando de antemano el horizonte histórico en que se halla situado él mismo en tanto que intérprete. La crítica de Gadamer es inequívoca: toda tentativa por reconstruir de modo fiel y "objetivo" el horizonte pasado en que la obra o texto en cuestión fueron originariamente producidos es como un peculiar diálogo que mantuviéramos con un interlocutor con el exclusivo propósito de llegar a conocerle, de hacernos una idea de su posición y de su horizonte. Pero esto no es en absoluto un verdadero diálogo en la medida en que no se busca, y ello es el objetivo fundamental de todo verdadero diálogo de acuerdo a Gadamer, esa suerte de mediación entre horizontes de cada uno de los interlocutores con el objetivo de establecer –y es aquél donde puede percibirse con singular claridad la dimensión ética que de acuerdo a Gadamer caracteriza a la experiencia hermenéutica en general y al diálogo como forma particular de ésta– una *comunidad*, un *acuerdo*, un *consenso*. La conversación aparece en un "diálogo" de esta clase tan sólo como un medio para conocer y reconstruir adecuadamente el horizonte del otro en un acto en virtud del cual el intérprete se coloca por principio al margen de la situación, de la perspectiva, de un posible consenso. En este singular movimiento "el texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir [algo para el intérprete]" (Gadamer, 1960: 308-309). Identificando así la comprensión con el desplazamiento en la situación histórica y con la re-construcción de un horizonte histórico específico "de hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo" (Id.). De este modo la hermenéutica romántica postula la existencia de dos horizontes, el del autor original y el del intérprete, que parecen cerrados y vueltos sobre sí mismos. No obstante, continuará

[64] Cfr., Gadamer, 1960: 307 y ss.

críticamente Gadamer, de la misma manera en que cada individuo no es nunca una mónada solitaria y cerrada sobre sí misma porque siempre está entendiéndose con otros, comprendiéndolos, de esa misma manera el horizonte cerrado de culturas, de tradiciones, de interlocutores no es más que una abstracción. En realidad, apuntará Gadamer, en el acto hermenéutico el horizonte del pasado aparece al intérprete en un incesante y continuo movimiento en virtud del cual el horizonte del pasado y el horizonte del presente aparecen constantemente mediados anulando esa relación de ajenidad con que se presentan en primera instancia ante la mirada ingenua. El intérprete no puede, pues, sino integrar su propio horizonte en el curso del proceso hermenéutico y como condición misma de la posibilidad de éste, situándolo en una peculiar relación con aquél otro horizonte histórico de la obra, del texto, en una tentativa orientada a alcanzar una mediación capaz de integrar en un mismo y único movimiento a ambos horizontes. La interpretación, la comprensión, aparecerá siempre así como un proceso de *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), fusión que tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición donde "lo viejo" y "lo nuevo" aparecen siempre íntimamente relacionados, fusión que tiene lugar en toda verdadera interpretación al igual que en todo verdadero diálogo, fusión que, en fin, caracteriza a todo acto hermenéutico en general, a todo proceso de comprensión en la medida misma en que la comprensión no es sino el modo esencial de existir que corresponde digamos ontológicamente al hombre en tanto que ser-en-el-mundo. En su sentido gadameriano la fusión de horizontes expresaría puntualmente la imposibilidad de hablar de algo así como un sentido original, primitivo y eventualmente oculto propio a una obra determinada y existente al margen de toda suerte de precomprensión, de toda anticipación por parte de intérprete (cfr., Gadamer, 1960: 31 y ss y 475-476). El objetivo último del proceso hermenéutico considerado en general no sería por ello la cancelación, la radical anulación de la tensión existente entre horizontes, entre el pasado y el presente, entre el autor y el intérprete, entre el "yo" y el "tú" sino, por el contrario, mejor aún, desarrollarla conscientemente para de ese modo acceder a una real fusión de horizontes. Es a la realización podríamos decir consciente de esta fusión a la que Gadamer denominará *conciencia histórico-efectual* [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*][65] remite siempre, pues, a otro concepto también esencial para una adecuada intelección de la experiencia hermenéutica: el concepto de *aplicación*[66]. En efecto, de acuerdo a Gadamer, la comprensión, la interpretación, de un texto habrá de suponer en todo momento una explicación del texto en cuestión a la situación actual del intérprete. Conviene recordar a este respecto que la tradición

[65] Cfr., Gadamer, 1960: 305 y ss.
[66] Cfr., Gadamer, 1960: 312 y ss.

hermenéutica se había empeñado en realizar una distinción clara y precisa entre tres diversos componentes del acto hermenéutico: en primer lugar, la comprensión (*subtilitas intelligendi*), en segundo lugar la interpretación (*subtilitas explicandi*) y, finalmente, la aplicación (*subtilitas applicadi*). Contrariamente a ella, Gadamer insistirá en que no es en absoluto posible distinguir entre tres momentos distintos de la experiencia hermenéutica, pues en realidad cada uno de los momentos que la tradición hermenéutica ha presentado como distinto e irreductible a los otros dos se encuentra en realidad íntimamente relacionado con los demás. Todo acto de comprensión es en realidad ya un acto de interpretación y toda interpretación implica siempre una aplicación. Adviértase el modo en que Gadamer ha rebasado el marco categorial propio a la hermenéutica romántica. La con-genialidad esgrimada por Schleiermacher no parece haber reparado en la aplicación como elemento esencial de la experiencia hermenéutica en su conjunto, no parece haber sido efectivamente consciente, pues, de que comprender es siempre interpretar y, a la vez, interpretar es también en todo momento aplicar: el texto es comprendido de un modo nuevo y distinto en un nuevo momento, es una distinta situación histórica:

> "... no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto en sus ojos, lea simplemente lo que se pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende, y siempre ocurrirá también que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente" (Gadamer, 1960: 345-346).

En realidad todos estos conceptos –situación hermenéutica, horizonte, fusión de horizontes, conciencia histórica-efectual y aplicación– expresan ese elemento central y decisivo que caracteriza a la experiencia hermenéutica en su totalidad: no una re-construcción pasiva en donde el intérprete, en busca de alcanzar a través de un sentimiento de con-genialidad con el autor original el momento que le conduzca a una comprensión objetiva de la obra, parece anularse a sí mismo es el momento en que cancela sus presuposiciones, sus precomprensiones, sus prejuicios, no una re-construcción de esta clase, decíamos sino, mejor, una continua mediación histórica entre el pasado y el presente, una continua mediación entre el horizonte original del autor y el horizonte, siempre distinto, de cada nuevo intérprete en un proceso en el que se busca establecer una fusión de horizontes capaz de expresar un verdadero diálogo entre pasado y presente, entre el autor y el intérprete, entre el "yo" y el "tú", en un

proceso, pues, en el que, por lo demás, la tradición histórica es incesantemente actualizada y renovada manteniéndose siempre abierta hacia el futuro.

Acaso lo anteriormente señalado sea suficiente para mostrar que en una conversación en particular, y en la experiencia hermenéutica considerada con su conjunto en general, el lenguaje no es una suerte de instrumento en manos de los interlocutores sino, mejor, "el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa", el ámbito en el que se realiza la comprensión, el medio, por tanto, en que el hombre existe como ser-en-el-mundo. En último análisis, y en ello la hermenéutica romántica sí que había avanzado un señalamiento verdaderamente decisivo, como Schleiermacher lo había apuntado con precisión, "todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es lenguaje" (Gadamer, 1960: 387). Es al lenguaje, pues, al que remite, en último análisis, la reflexión de Gadamer sobre la hermenéutica.

En efecto, Gadamer anota que la esencia de aquello que llama "tradición" se caracteriza justamente por su lingüísticidad:

> "Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma de relato directo, en la que tiene su vida el límite, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos" (Gadamer, 1960: 393).

La tradición aparece desde esta perspectiva no tan sólo como un mero acontecer, sino como lenguaje; "habla" por sí misma en un modo distinto pero en un cierto sentido bastante similar a como lo hace un "tú". Expresada ya en forma oral (mitos, leyendas, usos, costumbres, etc.), ya en forma escrita (textos accesibles a todo aquél que esté en condiciones de leerlos), la tradición no aparece como algo inmediatamente sensible sino, mejor aún, como lenguaje. Es en este sentido que debe ser entendido el señalamiento realizado por Gadamer de acuerdo al cual lo que nos sale al encuentro de la tradición está articulado lingüísticamente. Al igual que la tradición, la actividad comprensiva desarrollada por el intérprete en el proceso hermenéutico también se desarrolla y configura por entero en el seno del lenguaje. El proceso hermenéutico en su conjunto, pues, se constituye, desarrolla y reproduce en el lenguaje y por el lenguaje[67]. Será precisamente en virtud de su carácter intrínsecamente lingüístico que toda interpretación contenga una posible referencia a otro, a otros. A este respecto convendría

[67] Cfr., Gadamer, 1960: 387 y ss..

recordar que originariamente el problema de la comprensión –que, es según se insistiera al inicio del presente escrito, el tema central de la reflexión hermenéutica gadameriana- pertenecía al ámbito de la gramática y de la retórica. La reflexión hermenéutica tiene que colocar por ello otra vez en el centro de su actividad ese vínculo originario entre comprensión y lenguaje para a partir de ahí reconstituírse nuevamente a sí misma como tal en una tentativa orientada a mostrar inequívocamente que la actividad hermenéutica es el punto de encuentro y perpetua mediación entre la palabra del intérprete y la palabra de la tradición, entre el horizonte de aquél que comprende el horizonte de la obra o del texto a ser comprendidos –horizontes ambos constituidos lingüísticamente– en el interior de un complejo proceso que es siempre de suyo también lingüístico[68]. La reflexión hermenéutica determina así la "constitución óntica" de lo comprendido como *lenguaje*. Ser lenguaje que enuncia un sentido tal es la condición básica que ha de satisfacer todo "ente" susceptible en llegar a ser comprendido en virtud de una labor hermenéutica. "*El ser que puede ser comprendido es lenguaje [Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache]*" (Gadamer, 1960: 479), resumirá Gadamer en una divisa que es fundamental el conjunto de su reflexión. Aún más, la actividad entera de comprensión que caracteriza al hombre como ser-en-el-mundo es, en general, una actividad enteramente lingüística; la relación básica y originaria del hombre con el mundo está dada justamente en la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo:

> "La relación con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio [*Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus*]" (Gadamer, 1960: 479).

El mundo en que vive el hombre es e, pues, un mundo mediado lingüísticamente. El lenguaje no es una suerte de barrera que, interpuesta entre el sujeto y el objeto, obstaculizara el acceso a las cosas tal y como ellas serían en sí mismas sino, a la inversa, abarca y comprehende por principio a todo aquello hacia lo cual puede expanderse nuestra propia experiencia. No existe en este sentido algo así como un "mundo en sí" al margen de toda mediación lingüística, externo a toda lingüisticidad. No es por ello que la palabra se añadiría con posterioridad a la percepción "muda" de un ámbito de objetos que existiría independientemente de ella superponiéndose de ese modo a experiencias ya hechas, ya organizadas, ya conformadas, al margen de toda determinación lingüística. No es que la experiencia ocurra en principio al margen de toda palabra añadiéndose las determinaciones

[68] Gadamer, 1960: 447.

propias a ésta tan sólo de un modo exterior al objeto; por el contrario, apuntará Gadamer, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen[69]. Es en virtud del lenguaje que es posible poner distancia frente a la inmediatez abrumadora de la experiencia para informarla, para organizarla, hacerla comunicable e integrarla en el orden de la tradición en el horizonte del tiempo[70]. Así considerado, el lenguaje no es un simple objeto o un simple hecho entre otros; por el contrario, él abarca y comprehende por principio todo aquello que de una forma u otro puede llegar a ser un objeto. Acudiendo así a la idea cristiana de la encarnación, en su opinión más adecuada que todas aquellas avanzadas por la reflexión griega en orden a hacer justicia al verdadero ser del lenguaje, Gadamer señalará que la palabra posee originariamente en su ser la cualidad de hacer presente lo demás:

> "... en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es "absoluta". Va más allá de toda relatividad del poner el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es previa con respecto a todo lo que se tematice y conozaca como existente [*…in der Sprache stellt sich die Welt dar. Die sprachlche Welterfahrung ist "absolut". Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfaßt, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird*]" (Cfr., Gadamer, 1960: 453-454).

El mundo sólo es mundo en la medida misma en que accede al lenguaje:

> "…el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüísticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre [*…die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Wekt darstellt. Die ursprüngliche Menschlchkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins*]" (Gadamer, 1960: 447).

Gadamer insiste así en que la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede por tanto a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente, como objeto. Como se ha subrayado ya anteriormente, no es que el mundo sea una suerte de mundo "en sí" constituido por objetos totalmente exteriores al lenguaje el cual posteriormente vendría a añadirse a ellos para representarlos más o menos fielmente; a la inversa, es que eso que llamamos "mundo" se halla por principio conformado, constituido, lingüísticamente. El lenguaje es desde esta perspectiva el punto de reunión entre sujeto y objeto, un "medio en el

[69] Cfr., Gadamer, 1960: 421-422.
[70] Cfr., Gadamer, 1960: 456-457.

que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria […*eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprüngluchen Zusammengehörigkeit darstellen*]" (Gadamer, 1960: 478), tal es la idea central que guía la reflexión hermenéutica gadameriana. Es esta constitución lingüística de la experiencia humana del mundo la piedra de toque de toda la actividad hermenéutica, desde la interpretación de textos hasta la comprensión como forma básica de existencia del hombre en tanto ser-en-el-mundo. "La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas" (Gadamer, 1960: 452):

> "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Pero esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [*Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt*]" (Cfr., Gadamer, 1960: 446-447).

El eco de Humboldt resuena con singular fuerza en los señalamientos anteriores. En efecto, apunta Gadamer, la importancia de Humboldt para la reflexión hermenéutica contemporánea radica en su peculiar insistencia en el señalamiento según el cual la lengua es en el último análisis una acepción del mundo. Así considerando, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que introduciría al propio individuo capaz de desarrollarse en el interior de esa comunidad en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. En el lenguaje se patentiza de este modo aquello que es real más allá de la limitada conciencia particular de un individuo singular aislado. Él remite directamente por ello ya no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a esa peculiar estructura intersubjetiva en virtud de la cual el "yo" deviene un "nosotros". Es por ello que el lenguaje manifestará plenamente su ser en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento en donde el enunciado y el juicio no expresa más que una forma especial dentro de una multiplicidad de comportamientos lingüísticos posibles en cuyo centro se encuentra el diálogo:

> "El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación. Sólo se forma a sí mismo su realidad en la ejecución del entendimiento [*Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen. Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von*

Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: si bielden Sprache. Denn die Sprache st ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit]" (Gadamer, 1960: 450).

Punto al que se refiere finalmente toda actividad interpretativa, ámbito en el que se realiza la comprensión como forma fundamental de existencia del hombre como ser-en-el-mundo, lugar de constitución de la experiencia humana del mundo, marco en el que confluyen y se encuentran los individuos singulares para pasar a constituir una comunidad intersubjetiva que es la forma "natural" de existencia del hombre, lugar en el que la argumentación y la reflexión tienen originariamente su residencia y por ello mismo identificado absolutamente con la razón, el lenguaje tiene que ser considerado así como el punto al que remite en último análisis la reflexión hermenéutica en su totalidad, orientada siempre a esclarecer la actividad comprensiva característica de ese diálogo incesante que somos nosotros mismos. Con razón afirmará Gadamer que la experiencia hermenéutica habrá de llegar tan lejos como llegue el diálogo entre los seres racionales. De este modo, la hermenéutica adquiere una pretensión de validez universal y deja de ser considerada tan sólo como una base metódica de las llamadas "ciencias del espíritu"[71]

III. ***La relevancia de la Hermenéutica para las ciencias sociales***: Sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la Filosofía en general, sino también, aún en contra de las pretensiones expresas tanto de Heidegger como de Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia –y en este punto la hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos tanto con la Teoría Crítica como con la llamada filosofia "postempirista de la ciencia" en la línea abierta por Thomas S. Kuhn. La influencia de la hermenéutica ha sido acaso aún más decisiva en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales. Baste pensar a este respecto en la obra de un sociólogo como Anthony Giddens, quien en sus *New Rules of sociological Method* (1976) se proponía elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales en tanto reflexiones que se ocupan de aquéllo que siempre han de presuponer: la actividad social humana, la intersubjetividad del sentido compartido y la actividad interpretativa que caracteriza no solamente a los teóricos sociales, sino también a

[71] Cfr., Gadamer, 1960: 478-479.

los sujetos en tanto que agentes sociales. La teoría social debe comprender así a la acción, de acuerdo a Giddens, como actividad interpretativa y ordenada por los agentes que se articula reflexivamente en el orden del lenguaje[72]. En el ámbito de la teoría literaria tampoco puede ser pasado por alto el influjo de la hermenéutica sobre la denominada "estética de la recepción" de Hans Robert Jauß y Wolfgang Iser[73]. Esta propuesta surgió, como se sabe, a fines de los años sesenta en Alemania y en el ámbito anglosajón –el así denominado *reader-response-criticism*. En una reacción a las vertientes de corte formalista y estructuralista, ella se concentró en el rol del lector criticando la consideración del texto literario como un objeto autónomo susceptible de ser analizado ontológicamente. Así, Jauss insistió en comprender la experiencia estética como resultado de la participación de tres instancias distintas, a saber: el autor, la obra y el público, en una consideración en la que la producción y la recepción de la obra de arte se representan en su mediación a través del proceso de comunicación[74]. Especialmente en la propuesta de Jauß se advierte una crítica tanto al objetivismo propio del positivismo como a la "estética de la negatividad" (Theodor W. Adorno) al igual que a la pretendida "metafísica de la *écriture*" (Roland Barthes, Jacques Derrida) que han dejado de lado la dimensión comunicativa de la experiencia estética para subrayar en cambio el carácter insular de la lectura olvidando el diálogo entre autor y lector[75]. Recientemente se ha delineado un campo nuevo y por demás fértil en el interior de la hermenéutica, a saber, el de las imágenes. Se trata aquí de atender a procesos de comprensión e interpretación que no están vinculados en primera instancia al lenguaje escrito –por ejemplo a las imágenes– y que poseen, no obstante, una indudable pregnancia simbólica sin estar articuladas en el orden del discurso. Así, Gottfried Boehm ha avanzado en la elaboración de una hermenéutica de la imagen reconociendo en las imágenes un ámbito peculiar de sentido no reductible a la esfera lingüística[76]. En las imágenes tiene lugar así una "no-diferenciación estética [*ästhetische Nichtunterscheidung*]" (Gadamer) por la que –a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje discursivo– el contenido y la forma de aparición fenoménica, el signo y el objeto designado, se encuentran indisolublemente entrelazados en una experiencia de sentido unitaria.

En lo que a continuación sigue, habré de ocuparme de la relevancia de la Hermenéutica particularmente para las ciencias sociales. Para ello habré de proceder remitiéndome a una serie de autores y a algunas disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo

[72] Cfr., Giddens 1976 y 1984.
[73] Cfr., Jauß 1982 y 1994 al igual que Iser, 1976.
[74] Cfr., Jauß, H.R. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991 [1977], pp. 17 y ss.
[75] Cfr.,*Ibid.*, pp. 80 y ss.
[76] Cfr., Boehm, 1978 y 1996.

en que algunas líneas de reflexión provenientes de la hermenéutica se inscriben en el marco de un debate en contra de las propuestas epistemológicas de corte "fisicalista" y "naturalista" que han ejercido un gran influjo en la filosofía a lo largo del siglo XX. En segundo lugar, señalaré –aunque en forma breve– cómo propuestas vinculadas a la hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la antropología al igual que en algunas discusiones en torno a la acción y la narración en la Teoría de la Historia. En tercer lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas –especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la hermenéutica para las ciencias sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella[77]; finalmente, en cuarto lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony Giddens, especialmente en *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976)[78].

i) Bajo el poderoso influjo del impresionante desarrollo de las ciencias formales y, sobre todo, de las ciencias naturales –especialmente la Física y, más recientemente, la Neurobiología– a lo largo del siglo XX se han desarrollado un conjunto de propuestas que bajo los nombres de „fisicalismo" o „naturalismo" han insistido, de diversos modos, en asumir el ejemplo de las ciencias formales y naturales para redefinir la comprensión tanto de la filosofía como, para el caso que ahora nos interesa, de las ciencias sociales. De este modo, filósofos tan agudos e influyentes como Willard van Orman Quine han defendido un „naturalismo" que se entiende en primer lugar como una renuncia expresa a la pretensión de que podría haber una suerte de filosofía primera previa las ciencias naturales[79], de que la filosofía podría ser una suerte de propedéutica o suministrar una suerte de fundamento a priori a las ciencias –especialmente a las ciencias naturales[80]. Una propuesta así parece estar dirigida en contra de programas que, como los de Aristótles o Descartes, se han preocupado por ofrecer desde la filosofía un fundamento a las ciencias naturales que fuera aún más sólido que éstas últimas. El naturalismo, por el contrario, parte de la idea de que la realidad puede y debe ser identificada y descrita sólo en el interior de la ciencia –más específicamente: de las ciencias naturales– y no de una pretendida filosofía por así decirlo previa al conocimiento

[77] En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967*): Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

[78] Giddens, A. *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (tr. cast. Giddens, A. *Las nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva de las Sociologías Interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987).

[79] Es así que se expresa Quine en su ensayo "Five Milestones of Empiricism" (1975), publicado en: Quine, 1981: 67-72.

[80] Cfr., Quine, 1969 b.

científico[81]. De acuerdo a esto, la filosofía es no otra cosa que la ciencia natural ilustrada sobre sí misma y aquélla debe no sólo atender sino seguir sin más y hacer uso irrestricto de los resultados ofrecidos por ésta. Las preguntas ontológicas y epistemológicas que tradicionalmente se ha planteado la filosofía como una de sus partes constitutivas y definitorias no son, pues, en último análisis, sino preguntas científicas y la filosofía debe ser comprendida así como parte de la ciencia natural. Aun cuando no ofrece un enlistado sistemático de las ciencias en las que él está pensando, Quine remite una y otra vez en sus ensayos en primer lugar a la física (en su opinión la ciencia que explica la naturaleza esencial del mundo), a la lógica, a la matemática, a la biología evolucionista, a la lingüistica y a la psicología. Ésta última asume un papel especialmente importante en el marco de las reflexiones que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo. En efecto, en su célebre artículo "*Epistemology Naturalized*" Quine sostendrá así la tesis de que la epistemología debe ser comprendida en el marco de una concepción de corte naturalista en el sentido anteriormente mencionado no como algo más que "*a chapter of psychology and hence of natural science* [un capítulo de psicología y por tanto de ciencia natural]" (Quine, 1969b: 82) que estudia al sujeto humano como una entidad física.

No obstante, es precisamente desde la perspectiva hermenéutica que podría desarrollarse una crítica a concepciones herederas de un naturalismo duro. En efecto, algunos filósofos como el canadiense Charles Taylor han destacado, en oposición a toda suerte de tentativa naturalista, el rol constitutivo que le corresponde a la actividad de interpretación y autointerpretación en el modo de comprender la acción e interacción humanas. Es de esta manera que Taylor, tomando como punto de partida la concepción de la acción y la persona desarrollada por Harry Frankfurt a partir de la distinción entre deseos de primer y segundo orden –en donde éstos últimos se comprenden como una reflexión sobre los primeros, pudiendo, precisamente en virtud de la distancia reflexiva, asumirlos, retardarlos o rechazarlos, para ofrecer así en esta elaboración reflexiva de los deseos de primer orden la que sería la característica central de lo que significa ser un ser humano[82]–, insiste en el modo en que la articulación reflexiva que ofrecen los deseos de segundo orden implica en realidad una interpretación de los deseos de primer orden que es inherente a la comprensión de la acción humana y a lo que significa ser una persona[83]. De este modo, la interpretación de los deseos articula a éstos, los ordena y, a la vez, los transforma al interpretarlos. Estas interpretaciones

[81] Cfr., Quine, 1975.
[82] Frankfurt, 1971: 5-6
[83] Cfr., Taylor, 1977: 36 y ss.

se realizan en el horizonte o bien de evaluaciones „débiles“ o bien de evaluaciones „fuertes“ vinculadas a su vez a determinados proyectos de identidad individual y colectiva. De este modo, en oposición a la manera que tiene Quine de comprender a la psicología para convertir a ésta en la clave de la llamada „epistemología naturalizada“ en el sentido anteriormente expuesto, Taylor subrayará que la psicología misma tiene que ser comprendida más bien como parte de las „*hermeneutical sciences“* (Taylor, 1977:43) de modo que, en lugar del discurso de „fuerzas psíquicas“, de „deseos“ que se constituyen y mueven al modo de magnitudes y fenómenos naturales susceptibles de ser analizados sólo empíricamente, en ella se atienda a la dimensión interpretativa de la persona. Es precisamente en este sentido que definirá al ser humano como “un animal que se interpreta a sí mismo (*a self-interpreting animal*)”[84]. De este modo, los deseos, preferencias e intenciones subjetivos y su evaluación – esto es, los elementos de los que parte toda explicación de la acción humada formulada en el medio del lenguaje ordinario- pueden ser comprendidos, de acuerdo a Taylor, como diversas formas de la autocomprensión personal, como interpretaciones que los sujetos tienen de sí mismos. De este modo, el rasgo fundamental característico del modo de ser de los seres humanos, aquél que los distingue del resto de los seres vivos, residirá justamente en este modo de reflexión interpretativa que los sujetos realizan sobre sus deseos, preferencias y fines. Un segundo paso en esta concepción del ser humano se realiza tan pronto Taylor señala que este acto hermenéutico de autointerpretación de los individuos sólo puede ser realizado en el interior de una tradición cultural y sus valores e ideas rectoras que se encuentran articulados en el orden del lenguaje. Es a este horizonte de relaciones sociales, normativas y valorativas articulados lingüísticamente en el que se encuentra anclado por principio el ser humano y en el interior derl cuál éste no cesa de interpretarse a sí mismo y a los otros al que la propuesta de inspiración hermenéutica desarrollada por Taylor dedicará sus esfuerzos. Así, en el prefacio a su magna obra *Sources of the Self,* caracterizará su proyecto como la tentativa por escribir y articular la historia de la identidad moderna (*history of the modern identity*)[85] -y con ello Taylor quiere decir la totalidad de la comprensión e interpretación, la mayoría de las veces inarticuladas, inexpresadas, de lo que es el agente humano.

ii) Reflexiones localizadas en una línea cercana a la de Charles Taylor aparecen de nuevo en el caso de una disciplina como la Antropología donde la reflexión hermenéutica ha tenido una significación indudable en obras como las del etnólogo norteamericano Clifford Geertz.

[84] Taylor, 1977: 43.
[85] Cfr., Taylor, 1989: ix.

Como se sabe, en el marco de sus investigaciones etnológicas de campo en Java y Bali[86], especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una "*thick description* [descripción densa]" orientada a establecer "…una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben, y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían […] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados" (Geertz, 1973:22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz "*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*" de una forma "semiótica" (Geertz) –hermenéutica, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz– a partir del hecho básico de que "…el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido […] la cultura es esa urdimbre y […] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie" (Geertz, 1973:20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa más que "en desentrañar las estructuras de significación –lo que Ryle llamó códigos establecidos" (Ibid, 24), en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una "descripción densa" (Id.) que busca dar cuenta de "una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estrcuturas que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas…" (Id.). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal –aunque contenga ideas y de hecho estructure las ideas y comportamientos de los sujetos– ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente –a pesar de poseer una dimensión material. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de "estructuras de significación socialemente establecidad" y compartidas (Ibid, 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también "interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten" (Ibid., 23), si se quiere,

[86] Me refiero a "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", ensayo aparecido en *The Interpretation of Cultures* (1973).

interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los "nativos" de la propia cultura a ser interpretada (cfr., Ibid., 28)[87]. De este modo, la etnología se localiza por completo en y no puede ser comprendida al margen de las "ciencias hermenéuticas" dentro de las que Taylor, como ya se ha visto, colocaba también a la psicología.

La hermenéutica no ha cesado de influir también en el ámbito de la teoría de la historia. En efecto, ya hemos llamado anteriormente la atención sobre el hecho de que la comprensión, sea de un texto, de una acción o de un acontecimiento, está enlazada por principio con el tiempo. No se habla aquí tanto de la situación temporal, de la época, ni tampoco de una mera sucesión temporal. Gadamer se refería ya a esto señalando que toda comprensión está ligada a la *Wirkungsgeschichte*, a la historia efectual, que no se puede calcular cronológicamente, sino que expresa más bien la experiencia fundamental de comprender, de comprender-se, en el horizonte del tiempo. Es por ello que, como lo ha visto Reinhard Koselleck, la hermenéutica de Gadamer tiene que ver con lo que la ciencia histórica (*historische Wissenschaf*) exige para sí misma como Teoría de la Historia (*Historik*), "…a saber, tematizar las condiciones de posibles historias, es decir, reflexionar sobre las aporías de la finitud del ser humano en su temporalidad" (Koselleck, 1985: 98). El hombre como ser que comprende, que interpreta, no puede sino transformar la experiencia de la historia en sentido, desplegarla hermenéuticamente para poder vivir. La hermenéutica por su parte comprende a la historia (*Historie*) como ciencia de la historia (*Wissenschaft von der Geschichte*) y como arte de su representación o narración. En ella se reflexiona sobre el modo en que los hombres se distinguen activamente entre sí hablando y actuando al tiempo en que se insertan en el mundo con los demás hombres en una suerte de segundo nacimiento posible gracias a la palabra y a la acción, creando y reproduciendo un mundo en común que a través de la palabra se narra, se integra en un plexo de sentido y se mantiene a través del tiempo[88]. Se trata entonces de reflexionar sobre el entramado, acaso intangible físicamente, de acciones y palabras, de hechos, de discursos y narraciones en el interior del cual los hombres se encuentran originariamente situados. Este entramado en el que se anudan y a la vez oponen incontables cursos de acción y palabras que han sido proferidas en el pasado, que se realizan en el presente y que se habrán de realizar en el futuro, constituye el horizonte en el que la acción

[87] Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la "inscripción" de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una "descripción densa" (cfr., Geertz, 1973: 31 y 37).

[88] Es aquí que, como ya lo viera Hannah Arendt, puede darse una respuesta a la pregunta *"¿Quién eres tú?"* Cfr., Arendt, 1958: 178 y ss.

encuentra un sentido que viene dado no por la realización de las intenciones, de los fines que la acción originalmente pretendía y acaso jamás alcanzó, sino más bien, como ya lo viera Arendt, por las diversas *historias* que se tejen en su interior, por las "…historias no pretendidas, que resultan cuando [en la acción] se persiguen determinadas metas que se pueden representar para aquél que actúa como productos colaterales de su acción. Lo que finalmente queda de su acción en el mundo no son los impulsos que ponen inicialmente en marcha a la acción, sino las historias que él provocó; solamente estas historias pueden ser registradas al final en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso y en obras de arte, pueden ser narradas con posterioridad una y otra vez en la memoria de las generaciones y ser objetivadas en todos los materiales posibles" (Arendt, 1958: 174). En este sentido hay quienes como Habermas han señalado que un pensador como Arthur Danto ha ofrecido una confirmación del principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* mediante un análisis de la forma de los enunciados históricos[89]. En efecto, en la representación de hechos históricos se recurre a enunciados narrativos que representan acontecimientos como elementos de historias; esta historias tienen un comienzo y un fin y despliegan un nexo a través de las acciones que las mantienen y reproducen. Estos acontecimientos históricos se reconstruyen en el marco de un sistema de relaciones más amplio en el que se integran con otros acontecimientos que les preceden y/o suceden en el orden del tiempo. Solamente en el horizonte de relaciones en el que se encuentran sujetos que actúan y evalúan acontecimientos del presente con respecto al futuro pueden comprenderse acontecimientos históricos a partir de la relación entre un presente situado en el pasado y un futuro localizado también en el pretérito –así, por ejemplo, al referirnos al inicio de la Revolución mexicana en 1910, comprendemos este acontecimiento desde la perspectiva que nos ofrecen acontecimientos posteriores en 1917 o en 1929 o en el año 2000. Se abren aquí por lo menos dos perspectivas distintas, a saber: por un lado, la de quien o quienes actúan -o mejor dicho, colocados desde la perspectiva temporal del presente, de quien o quienes actuaron- en 1910 y la de quienes, también actuando, buscan comprender esos acontecimientos en un tiempo posterior y los describen desde el horizonte de experiencia de una historia que rebasa el horizonte de expectativas de quienes actuaron en 1910. La interpretación de quien actúa y observa en el presente es algo así como el último peldaño de una escalera de interpretaciones. El primer peldaño es el del actuante, el segundo, acaso el del cronista inmediato, el tercero el del

[89] Es Habermas quien ha señalado que Danto reafirma el principio gadameriano de la *Wirkungsgeschichte* a través de un análisis de la forma de enunciados históricos, de enunciados narrativos que representan a los acontecimientos como elementos de historias (Cfr., Habermas, 1970: 287).

historiador de una generación inmediatamente posterior a la del acontecimiento, y así sucesivamente. El nexo que enlaza e integra en una escalera a todos estos peldaños es el nexo de la tradición que vincula al historiador con los acontecimientos que investiga. Este nexo se construye a partir de las proyecciones retrospectivas de los que han nacido después y que pueden reconstruir lo que ha acontencido desde la perspectiva de la acción posible. La actividad del historiador así comprendida no se reduce entonces a la de un mero cronista que observa los acontecimientos, sino que implica una actividad de comprensión e interpretación hermenéuticas.

El punto a destacar es que una determinada sucesión de acontecimientos adquiere la unidad de una historia solamente desde una perspectiva que no puede ser extraída de esos mismos acontecimientos. Los que actúan en estos acontecimientos están enredados en sus historias; incluso a quienes participan en forma inmediata en estos acontecimientos, al narrar sus propias historias, les adviene posteriormente el punto de vista desde el cual esos mismos acontecimientos adquieren el nexo de una historia. No obstante, mientras se actúe habrá nuevos puntos de vista y perspectivas desde las cuales los mismos acontecimientos se inserten en nuevas historias y adquieran otras significaciones –y podría haber una descripción última, definitiva y completa de un acontecimiento histórico solamente si pudiera garantizarse que no podrá haber nuevas perspectivas o puntos de vista desde los cuales poder integrarlos en una nueva historia, y para ello tendría que suponerse una filosofía de la historia que pretendiera orientar la perspectiva y la comprensión del historiador por así decirlo después del fin de la historia, algo por supuesto insostenible desde la perspectiva hermenéutica– y por ello la comprensión de los acontecimientos del pasado es una tarea inacabable o, como lo señala A. Danto: „...nuestro conocimiento del pasado [...] está limitado por nuestro conocimiento (o ignorancia) del futuro“ (Danto, 1965: 17 y ss.). En la medida en que el historiador actúa y se localiza en un plexo de sentido construído en el horizonte de la acción, de expectativas que se generan en el interior de la acción, se producen nuevos nexos de sentido que resignifican los acontecimientos del pasado y los integran en nuevas historias y por eso es imposible una interpretación última, definitiva de esos acontecimientos. Las expectativas hacia el futuro que se abren en el horizonte de la acción presente son así las que integran en una unidad de sentido los fragmentos de la tradición que proviene del pasado, son ellas las que delínean un horizonte de precomprensión desde el cual nos apropiamos de la tradición, del pasado. Aquí reaparece de nuevo el nexo entre precomprensión e interpretación, entre acción y comprensión, entre apropiación de la tradición desde el horizonte de la acción, de la fusión de horizontes, el vínculo entre descripción e

interpretación, que son centrales en la propuesta desarrollada por la hermenéutica, como ya se ha visto al referirinos a Gadamer. Se trata aquí de la apropiación de la tradicion –de la historia- para articular a partir de ella una autocomprensión que oriente la acción en el presente -lo que supone un despliegue de la comprensión y de la interpretación tanto en el plano vertical de la propia tradición como en el plano horizontal de la mediación entre tradiciones de grupos y culturas distintos.

iii) Jürgen Habermas ha destacado algunos puntos bajo los cuales la Hermenéutica adquiere significación para las ciencias y para la intrerpretación de sus resultados[90]. En primer lugar, según Habermas, la conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las *Geisteswissenschaften.* En efecto, desde la perspectiva abierta por la Hermenéutica, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. La comprensión objetivista en contra de la cual se dirige la Hermenéutica oscurece esta conexión histórico-efectual en la que se encuentra localizada la propia conciencia histórica. En efecto, la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) es „…solamente la cadena de las interpretaciones pasadas a lo largo de las cuales la precomprensión (*Vorverständnis*) del intérprete se media en forma objetiva con su objeto“ (Habermas, 1967: 286). Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que siguen a ellos. „El sentido es un agregado de significados acumulados *(abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas“ (Habermas, 1970:286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto intepretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que "„..describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro"“ (Danto, 1965*:* 142). Es así que, como lo señala Habermas, para Gadamer el principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) diluye toda suerte de comprensión

[90] Véase: Habermas, 1970: 337 y ss.

objetivista y adquiere así el rango de principio fundamental para la interpretación de los textos y, en general, de los plexos de sentido.

La conciencia hermenéutica plantea a las ciencias sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias –ni en el de las ciencias sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la llamada „ filosofía pospositivista de la ciencia“ desarrollada en la línea del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en de las „ciencias duras“– mediante la observación controlada, sino que está mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de ello los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fisicalista. La reflexión hermenéutica subraya así la "constitución óntica" de lo comprendido como *lenguaje.* De esta manera, como ya se ha dicho al referirnos a Gadamer, el lenguaje no se añade con posterioridad a la percepción "muda" de lo que es superponiéndose de ese modo a experiencia ya hechas, ya organizadas al margen de toda determinación lingüística. La conciencia hermenéutica atañe así también a la autocomprensión cientificista de las ciencias naturales. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje „último“ para todas las teorías desarrolladas en un leguaje formal por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías –y, por ello, el progreso científico- depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de leguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el leguaje ordinario. Es así que ya en *Erkenntnis und Interesse* (1968) Habermas señala que, a diferencia de las llamadas „ciencias empírico-analíticas“ integradas en la esfera funcional de la acción instrumental, las denominadas „ciencias hermenéuticas“ se despliegan en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario y se orientan a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes. La comprensión hermenéutica se dirige así a garantizar una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos en el marco de tradiciones culturales y a mantener una comprensión recíproca entre individuos y grupos con tradiciones culturales distintas que es una condición de la praxis individual y social (Habermas, 1968: 182-183).

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, "centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen]*" (Gadamer, 1960: 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. El lenguaje remite no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a estructuras intersubjetivas de acción y sentido. Es por ello que el lenguaje se manifiesta en forma paradigmática en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento. Es en este mismo sentido que la llamada „conciencia histórico-efectual [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*]" era considerada por Gadamer de „...un modo insuperable más ser [*Sein*] que conciencia" (Gadamer, 1967: 247).

Es en un sentido análogo que Habermas comprenderá más tarde su propia reflexión desarrollada en *Theorie des kommunikativen Handelns* al señalar que se localiza en el interior de un desplazamiento desde aquéllo que él ha llamado el paradigma de la "filosofía de la conciencia" -paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien *teóricamente* con los objetos a través de la(s) representación(es) que es capaz de hacerse de ellos, o bien *prácticamente* en su enfrentamiento con éstos a través de la *acción*, paradigma que, en opinión del propio Habermas, no ha cesado de caracterizar a la filosofía moderna desde Descartes- hacia aquéllo que él mismo denominará ocasionalmente el paradigma de la "filosofía del lenguaje" o de la "intersubjetividad" (cfr., Habermas, 1981: I, 518 y ss.). Habermas insiste ahí en que en virtud del desplazamiento operado por este cambio de paradigma, habrá de perfilarse ante nosotros como una preocupación básica aquélla orientada a explicar la *relación intersubjetiva* que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo -sea en relación al mundo *objetivo*, al mundo *social* o a su propio mundo *subjetivo*- es decir, la de explicar, dicho en breve, la *intersubjetividad* del entendimiento posible (cfr., Habermas, 1981: I, 37 y ss.). Heredero así no solamente de la tradición hermenéutica de Gadamer, sino también del interaccionismo simbólico de Mead, la reflexión wittgensteiniana en torno a los juegos de lenguaje, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, el concepto de *acción comunicativa* que Habermas se propone delinear a partir de este cambio de paradigma buscará tomar en cuenta *todas* las funciones del lenguaje, y ya no sólo aquélla función "expositiva" de hechos y estados

de cosas; en él, señalará nuestro autor, los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo -es decir, el mundo objetivo, el social y el subjetivo- y presuponen este sistema como un marco de interpretación dentro del cual pueden llegar a entenderse (Cfr., Habermas, 1981: I, 143 y ss. y 324 y ss.).

Finalmente, la Hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones e impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las sociedades industriales desarrolladas y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moderna era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición –con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos. Ello tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis –sean éstas sociales o individuales. ¿Cómo se explica esta posibilidad? ¿Cómo se puede restablecer en este caso el nexo de la tradición, restituir la comprensión y los plexos intersubjetivos de lenguaje y acción y reestabilizar la identidad? Habermas en su obra temprana se refirió al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaban en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la "comunicación distorsionada (*verzerrte Kommunikation*)" que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la Hermenéutica hacia el Psicoanálisis y la crítica de la ideología (Cfr., Habermas, 1970:342-343)[91]. Y era

[91] Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada en el interior de una teoría de la "competencia comunicativa" que después sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa

precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la "autocomprensión ontológica de la Hermenéutica" y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (Cfr., Habermas, 1970: 359).

Es así que se advierte en la Hermenéutica una comprensión un tanto ingenua de la tradición y del consenso intersubjetivo, pues ambos constituyen un nexo atravesado por relaciones de asimetría y de poder. Albrecht Wellmer ha anotado a este respecto que "…el nexo de la tradición como lugar de posible verdad y de entendimiento fáctico, es al mismo tiempo el lugar de no-verdad fáctica y de violencia permanente" (Wellmer, 1969: 48 y ss.) . En forma análoga, como lo veremos más adelante, Giddens advierte en las llamadas "sociologías comprensivas" –incluída la inspirada por la Hermenéutica- su nulo tratamiento del poder como factor decisivo en los procesos de constitución de la acción social y en la producción misma del mundo social, pues éstos no pueden ser concebidos sino en el interior de un juego de asimetrías y relaciones de poder. Ello tiene que ver también seguramente con algo que podría denominarse en Teoría de la Historia la "disputa por la tradición", pues las normas, las reglas sociales, el contenido de la tradición, la mayor o menor relevancia que posean los componentes de ésta, su interpretación diferencial, se encuentra sometida a diversas interpretaciones, a luchas y a conflictos que han constituído desde siempre el corazón mismo de la gramática de los conflictos sociales, especialmente de los culturales. Es en este sentido que el ya mencionado Wellmer ha subrayado de qué modo en una reflexión como la de Walter Benjamin podría encontrarse una posición opuesta a la de Gadamer. Wellmer piensa específicamente en la convicción de Benjamin en el sentido de que en cada época histórica debe intentarse rescatar a la tradición de toda tentativa de conformismo tendiente a dominarla, de que, en ese mismo sentido, "el diálogo que somos" (Gadamer) es un discurso atravesado por relaciones de poder e intereses en conflicto y, por ello mismo, el medio no sólo de una continuación de la tradición sino también, a la vez, de la amenaza de la corrupción y deformación de los mejores potenciales de la propia tradición[92]. Así, en la hermenéutica de Gadamer parecen delinearse dos actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con

preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constituiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970:363).

[92] Cfr., Wellmer, 2002.

la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que había sido ya advertido por un pensador como Walter Benjamin para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acechan. El diálogo, la conversación que en cada caso somos nosotros mismos, según lo anota Gadamer, aparecen en realidad atravesados por relaciones de poder e intereses en conflicto que amenazan a la propia tradición reprimiendo potenciales de reflexión, de crítica y de transformación de la propia tradición. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una "crítica salvadora *(rettende Kritik*)" que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición. "La sustancialidad se diluye en la reflexión", afirmará Habermas más tarde, "porque ésta no solamente confirma, sino también rompe poderes dogmáticos (*dogmatische Gewalten*). Autoridad y conocimiento no convergen. Ciertamente que el conocimiento está enraizado en la tradición fáctica; permanece enlazado con condiciones contingentes. Sin embargo, la reflexión no trabaja en la facticidad de las normas transmitidas sin dejar huella" (Habermas, 1967: 305). Es preciso por ello avanzar en una comprensión más compleja y diferenciada de la noción de tradición, considerando a ésta como un espacio de tensión y lucha, de ruptura y continuidad, de poder y de consenso, como un plexo de asunción irreflexiva y, a la vez, de distanciamiento crítico, subrayando cómo la comprensión y el diálogo se orientan por un sentido o, quizá mejor, una dirección de sentido donde se relacionan, se anudan y se separan una y otra vez, en formas siempre nuevas e inéditas, el acuerdo y la crítica, la conservación y la transformación de la tradición y, con ella, la identidad y la diferencia que constituyen a los propios intérpretes de la tradición[93].

[93] Quizá haya sido un desasosiego análogo ante la hermenéutica el que ha llevado a otros como Jacques Derrida a extender su crítica a la metafísica de la presencia y a toda forma de fundamentación, de principio, de identidad o de centro, en los que se advierten otras tantas figuras del logocentrismo que ha caracterizado a la metafísica occidental, a la hermenéutica, buscando aproximar la filosofía a aquél juego de máscaras de experimentos y seducciones practicado por Nietzsche en el que, finalmente, acabaría ella misma por diluirse. Aquí se trata de una suerte de radicalización del esfuerzo de la poesía de Paul Celan por expresar en el lenguaje fragmentos de un "análisis espectral" de las cosas que muestre a éstas en el interior de un juego no exento de tensiones con otras cosas que les son afines, otras más que les son opuestas y algunas otras que les son distantes, convencido en todo momento de la imposibilidad de mostrarlas desde una única perspectiva que las abarque desde todos los ángulos. Quizá en una discusión productiva con ambas vertientes críticas –a la que se tendría que agregar una más, proveniente de la filosofía analítica y del pragmatismo. Pienso aquí específicamente tanto en la línea que se remonta al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* -con la que el propio Gadamer ha intentado establecer un vínculo- como en aquélla otra desarrollada por la reflexión de Donald Davidson en la que varios estudiosos han querido ver puntos de encuentro con la hermenéutica gadameriana (por ejemplo, en las fuertes similitudes existentes entre el principio de anticipación de la comprensión y el círculo hermenéutico de Gadamer y el *princpiple of charity* de Davidson).

iv) Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of sociological Method (*1976) tres objetivos centrales: i) Desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social en el siglo XIX y su incorporación durante el siglo XX a través de disciplinas institucionalizadas y profesionalizadas como la "Sociología", la "Ciencia Política", etc.; ii) Exponer y criticar algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX y, finalmente, iii) Elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales que se ocupan como tema de aquéllo que siempre han de presuponer: la actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976: 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera -en la que se encuentran tanto el Funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el Estructuralismo (Saussure, Levi-Strauss, Derrida, Lacan)- , enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la Fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la Filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la Hermenéutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor, la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens se propone una "crítica positiva" de las llamadas "sociologías interpretativas"[94] provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas que debe subrayar -y es en este punto en donde aparece su recuperación de la Hermenéutica - en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conducta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una Fenomenología que parte de la experiencia del Ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo –y es en el marco de esta tensión que Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz; en ellas aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión –y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel[95] y continuada por Alan Blum y McHugh[96]. De acuerdo a esto, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el "círculo hermenéutico"

[94] En este punto Giddens señala que las "sociologías interpretativas" se ocupan de la "acción significativa" (Giddens, 1976: 10).
[95] Cfr., Garfinkel, 1967.
[96] Cfr., Blum, 1974 y McHugh, 1974.

destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

> "No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento" (Giddens, 1976:56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la "forma de vida" (Wittgenstein), la "tradición" (Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión –como ocurría en Habermas– de toda suerte de "individualismo cartesiano" (Giddens, 1976:55-56) que había caracterizado por ejemplo a Dilthey y la conduce en dirección del "…lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de "formas de vida" o de lo que Gadamer llama "tradiciones"" (Giddens, 1976:56).

A pesar del amplio espectro de las "sociologías interpretativas", parece haber un acuerdo en torno a por lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas "sociologías interpretativas" la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las ciencias sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la Hermenéutica de Gadamer –y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein- han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remitía a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es entonces un proceso

psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la Hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que "La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]"[97]. Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último período –especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*- y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de "ser-en-el-mundo" (Giddens, 1976: 57). Es justamente esta ausencia de reflexión en torno a la significación del lenguaje la que lastró, según Giddens, a la propuesta proveniente de la Fenomenología desarrollada por Alfred Schütz encerrándola en el punto de vista del ego y en la idea de que no es posible alcanzar más que un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro cuya conciencia habrá de permanecer eternamente clausurada para nosotros. La introducción del lenguaje en una línea como la de Gadamer o Wittgenstein habría mostrado a Schütz, según Giddens, que incluso el conocimiento que ego tiene de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austríaco. Dicho en forma quizá aún más enfática: el lenguaje no aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social -y la teoría social debe atender a la significación del lenguaje como medio que hace posible a la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976: 10).

La relevancia de estos señalamientos aparece en forma clara en una de las tesis centrales de la "sociología interpretativa" que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquéllos cuya acción busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución

[97] Cfr., Gadamer, H.-G. *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967, cit. en: Giddens, 1976:54.

del mundo social -y es en este sentido que Giddens había hablado de una "doble hermenéutica" en las ciencias sociales. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías -y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama "conocimiento mutuo") es condición misma para la interacción social. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación:

> "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 [lo hacen]" (Giddens,1976:17) .

Con ello se delínean las tareas de una "teoría de la estructuración" en la que Giddens trabajó en la segunda mitad de los años setenta y en la primera de los ochenta. Se trata para ella en particular de determinar cómo los agentes comprenden y orientan reflexivamente su acción, cómo ésta supone una comprensión práctica a la que la comprensión del téorico teórico social se halla irremisiblemente vinculada, cómo en esa comprensión se entrelazan por tanto permanentemente la comprensión de sí mismo con la comprensión de los otros, cómo de esta manera se producen y crean significaciones en las que se entrelazan en forma indisoluble el lenguaje y la acción en el interior de las prácticas sociales, cómo se constituye y despliega la acción humana y el lenguaje a lo largo del tiempo y el espacio para dar lugar así a los marcos institucionales que, por un lado, se producen por la acción pero que a la vez, por otro, la acotan, problemas todos ellos centrales en las discusiones en torno a teoría social en los últimos años.[98]

[98] Recuérdese en este punto la importante distinción planteada por Giddens entre "teoría social", por un lado, y "sociología", por el otro. En efecto, la Teoría socia se ocupa de cuestiones que conciernen a todas las ciencias sociales, por ejemplo, el carácter y la comprensión de la acción humana y del agente, la manera en que acción y lenguaje se vinclan en las prácticas sociales, el modo en que se entrelazan la acción y el plexo institucional, etc. La teoría social se ocupa así de problemas tanto epistemológicos como ontológicos que atañen a todas las ciencias sociales, La „Sociología" por su parte es aquella ciencia social que estudia las sociedades "modernas" (Cfr., Giddens, 1984: 18).

Consideraciones finales

Habíamos señalado al inicio del presente trabajo que el surgimiento de la Hermenéutica moderna podía ser localizado en el interior de una radicalización de la reflexión crítico-trascendental inaugurada por Kant que llevaba desde la crítica y el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia de objetos, hacia la crítica e investigación sobre las condiciones de posibilidad del sentido y de la interpretación. En este desplazamiento, sin embargo, el desarrollo mismo de la Hermenéutica parece haber roto con algunos supuestos básicos de la propia reflexión trascendental a la manera kantiana. En particular, se advierte ya desde la obra de Heidegger una tentativa por desarrollar la Hermenéutica como una reflexión sobre las condiciones del ser-en-el-mundo del *Dasein* y de su actividad constante de comprensión e interpretación. En Gadamer encontramos una prolongación de esta dirección que plantea la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de la comprensión de un modo que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias. En esta pregunta se expresa el hecho, decíamos, de que la comprensión es el modo de estar en el mundo. La hermenéutica no se propone, de acuerdo a él, abordar ni esclarecer orientaciones "metodológicas" para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber las *Geisteswissenchaften* o las "ciencias sociales". A pesar de ello, señalábamos, la Hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las ciencias sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones sobre la Hermenéutica que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la psicología, la antropología, la sociología y la teoría de la historia. Podemos decir así para finalizar que el legado de la Hermenéutica para las ciencias sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara –y en este punto creo que coincidirían con Gadamer y Habermas, Giddens y Taylor, Koselleck, Geertz y Danto– cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la Hermenéutica como los de las Ciencias Sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la sociedad –sea filosófica o sea científica- para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

Bibliografía

I. Obras de Consulta

Encyclopédie Philosophique Universelle (1989): Publié sous la direction d'André Jacob. Paris: Presses Universitaires de France,.

Galling, K. (Hrsg.) (1957): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 6 Bde. und Registerband, 3. völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Grimm, J./Grimm, W. (1873): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel,.

Kluge, F. (1989): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Auflage unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Kohlschmidt, W./ Mohr, W. (Hrsg.). (1965 uff.): *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammler. Zweite Auflage. Neu bearbeitet und unter redaktioneller Mitarbeit von Klaus Kanzog sowie Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Liddell, H.G. and Scott, R. (1939): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl und Karl Mittelhaus. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.

A Greek-English Lexicon (1992): Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a Supplement (1968), Reimpresión de la novena edición (1940). Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

Pfeifer, W. (1993^2): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. Berlin: Akademie Verlag,.

Ritter, J. (Hrsg.). (1971 ff.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe.

II. Fuentes Primarias

A. **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher**

Sämmtliche Werke, Berlin 1834–64 (Abteilung I: Zur Theologie, 11 Bände, 1835–1864, zwei geplante Bände sind nicht erschienen; Abteilung II: Predigten, 10 Bände, 1834–1856; Abteilung III: Zur Philosophie, 9 Bände, 1835–1862).

Kritische Gesamtausgabe, Berlin / New York (Verlag Walter de Gruyter) 1980 ff. (Abteilung I: Schriften und Entwürfe, 15 Bände in 18 Teilbänden, 1980–2005; Abteilung II: Vorlesungen, bisher 4 Bände in 5 Teilbänden, 1998 ff.; Abteilung III: Predigten, noch nicht eröffnet; Abteilung IV: Übersetzungen, noch nicht eröffnet; Abteilung V: Briefe und biographische Dokumente, bisher 7 Bände, 1985 ff.).

Ethik (1812/13). Hrsg. v. Hans-Joachim Birkner. Meiner, Hamburg 1990.

Dialektik (1811). Hrsg. v. Andreas Arndt. Meiner, Hamburg 1986.

Dialektik (1814/15). Hrsg.v. Andreas Arndt. Meiner, Hamburg 1988.

Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. v. Manfred Frank. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

Friedrich Schleiermacher: *Schriften*. Herausgegeben von Andreas Arndt. Frakfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

Heinz Kimmerle: *Hermeneutik, Nach den Handschriften*. Neu hg. Von Heinz Kimmerle. Heidelberg, 1959 (2.., verbesserte Auflage. 1974),

B. **Wilhelm Dilthey**

Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*. Vol I a XXVI. A partir del volumen XV al cuidado de Karlfried Gründer, a partir del volumen XVIII junto con Frithjof Rodi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

1. Volumen: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*
2. Volumen: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*
3. Volumen: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*
4. Volumen: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*
5. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der* Geisteswissenschaften
6. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlung zur Poetik, Ethik und Pädagogik*
7. Volumen: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*
8. Volumen: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*
9. Volumen: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*
10. Volumen: *System der Ethik*
11. Volumen: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*

12. Volumen: *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisation des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht*
13. Volumen: *Leben Schleiermachers. Primer Volumen*
14. Volumen: *Leben Schleiermachers. Segundo Volumen*
15. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*
16. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859–1874*
17. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus »Westermanns Monatsheften«: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867–1884*
18. Volumen: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*
19. Volumen: *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Volumen der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895)*
20. Volumen: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*

Dilthey, W. (1883): *Einleitung in die Gesisteswissenschaften* en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band I, Stuttgart, 1959.

Dilthey, W. (1910): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisterwissenschaften* en Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, Band VII, Stuttgart, 1957.

Wilhelm Dilthey. *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans-Ulrich Lessing. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983

C. **Martin Heidegger**

Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 y ss.

I. Abteilung (Veröffentlichte Scriften 1910-1976)

GA 1: *Frühe Schriften,* herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978

GA 2: *Sein Und Zeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann,1977

GA 9: *Wegmarken* (1919-1961), herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.

GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.

2. Abteilung (*Vorlesungen 1919-1944*)

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (*Wintersemester 1920/21*), herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (*Sommersemester 1921*) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919)*. Herausgegeben von Claudius Strube. 1995.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung /Wintersemester 1921-1922)*. Herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (2., durchgesehene Auflage, 1994).

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemester 1923).* Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (2., durchgesehene Auflage, 1995).

D. **Hans-Georg Gadamer**

Hans-Georg Gadamer : *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985ff.

Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*), 1986. 2. Auflage, 1990. [5. und 6. Auflagen von Wahrheit und Methode]

Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*), 1986. 2. Auflage, 1993.

Bd. 3: *Neuere Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger*), 1987.

Bd. 4: *Neuere Philosophie II (Probleme / Gestalten*), 1987.

Bd. 5: *Griechische Philosophie I,* 1985.

Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.

Bd. 7: *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage*), 1993.

Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug*), 1993.

Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.

(1965), *Vorwort zur 2. Auflage* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Hermeneutik II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.

(1967) *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* en en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.

(1968) *Klassische und philosophische Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.

(1972 a) Nachwort zur 3. Auflage, en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik* II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987.

(1972 b)*Theorie, Technik und Praxis* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, Ebd, Bd. 4, 1987.

(1974) *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, *Ibid*, Bd. 4, 1987.

C. Fuentes Secundarias

Albert, H. (1994) *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen.

Apel, K.O. (1973)*Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main.

Arendt, H. (1958): *The Human Condition*, Chicago: Univ. Of Chicago Press.

Arndt, Andreas (1996): *Kommentar* a: S*chleiermacher Schriften*, en: Schleiermacher: Schriften. Frankfurt am Main: deutscher Klassiker Verlag. 1996.

Betti, E. *(*1955) *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè, Editore Milano.

Blum, Alan F. (1974): *Theorising*. London: Heinemann.

Boehm, Gottfried (1978): "*Zu einer Hermeneutik des Bildes*", en: Gadamer /Boehm (1978).

---(1996): "Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexionen und bildende Kunst", en: Hans-Georg Gadamer: (Hrsg): *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*. München: Galerie Klüsel, 1996.

Bremer, Kai Wirth, Uwe (Hrsg.) (2010): *Texte zur modernen Philologie*. Stuttgart: Philipp Reclam.

Bubner, R. /Cramer, K. (Hrsg.) (1970) *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Bde., Tübingen.

Danto, A. (1965) *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.

Di Cesare, Donatella (2009): Gadamer - Ein philosophisches Porträt. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ebeling, Gerhard (1966): *„Sola scriptura" und das Problem der Tradition*, en: Gerhard Ebeling: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*. Göttingen 1966[2], pp. 91–143.

Figal, Günter (Hrsg.) (2007): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie.

Figal, Günter – Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) (2005): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Fischer, Hermann (2001): *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. Mücnchen: C.H. Beck.

Frank, M. (1985) *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturen und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main.

Frankfurt, Harry (1971) "Freedom of the Will and the concepto of a person", en: Journal of Philosophy, 67: I (Jan. 1971), pp. 5-20. reimpreso en: Harry Frankfurt: *The Importance of What We Care about*. Cambidge, Mass.: Cambridge University Press, 1988, pp. 11-25.

Fruchon, P. (1994) *L'Herméneutique de Gadamer*, Paris.

Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hrsg.) (1976): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

---(1978): *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Geertz, Clifford (1973): "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. 3-30.

---- (1973): The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic. [Se cita de acuerdo a la edición castellana: La interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa, 1988].

Giddens, Anthony (1976) *New rules of Sociological Method,* Londres (Se cita según la edición española: *Nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires,1987).

(1984) – *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge (Se cita de acuerdo a la edición española: *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995).

Grondin, J. (1991) *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.

---(1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Habermas, J. (1967): *Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.

(1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main (Se cita según la edición española: *Conocimiento e Interés*, Madrid).

(1970): *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970.

(1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main (se cita según la quinta edición ampliada: Frankfurt am Main, 1982).

(1979): "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", en: Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 392-401.

(1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Framkfurt am Main (Se cita según la traducción española: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid).

Häfner, Ralf (Hrsg.) (2001): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*. Tübingen: Niemeyer.

Hammermeister, Kai (1999): *Hans-Georg Gadamer*. München: C.H. Beck.

Hofer, Michael – Wischke, Mirko (Hrsg.) (2003): *Gadamer verstehen – understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ineichen, H. (1991) *Philosophische Hermeneutik,* Karl Alber, Freiburg/München.

Iser, Wolfgang (1976): *Der Akt des Lesens*. München : Fink.

Jauß, Hans Robert (1982). *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

---(1994): *Wege des Verstehens*. München : Fink.

Jung, Matthias (1996): *Dilthey*. Hamburg: Junius.

---(2001). *Hermeneutik*. Hamburg: Junius.

Kaufmann , A./ Hassemer, W. (1994[6]): *Einführung in Rechts´hilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart.* Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.

Kisiel, Th. (1986-1987): *Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Früherk Heideggers* en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Rodi, Band 4/1986-87, 91-120.

Koselleck, Reinhart (1985) *Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Geor Gadamers 85. Geburtstag, am 16.02.1985* en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, 2000.

Lessing, Hans-Ulrich (1984): *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg / München: Alber.

---(2001): *Wilhelm Diltheys 'Einleitung in die Geisteswissenschaften'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

McHugh, Peter et.al. (1974): *On the Beginning of social Enquiry*. London - Boston : Routledge and Kegan Paul.

Makkreel, Rudolf A. (2002): *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nowak, Kurt (2001): *Schleiermacher Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Perelman, Chaim (1958): *Traité de l'Argumentation*, PUF, Paris.

---(1976): *Logique juridique*. Dalloz, Paris, 1976

--- (1977): *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Vrin, Paris.

Pleger, Wolfgang H. (1988): *Schleiermachers Philosophie*. Berlin – New York. Walter de Gruyter.

Pöggeler, Otto (1983): Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg-Müchen: Alber.

---(1986-1987): "Heideggers Begegnung mit Dilthey", en: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-1987), pp. pp. 121-160.

Quine, Willar v. Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

---(1969 a): *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia Univ. Press.

---(1969 b): "Epistemology Naturalized", en: Quine, 1969 a , pp. 69–90.

---(1975): "Five Milestones of Empiricism" (1975), en: Quine, 1981, pp.67-72.

---(1981): *Theories and Things*. Cambridge, Mass. – London. Belknap Press of Harvard University Press

Ricœur, Paul (1950): *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier.

--- (1960): *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 2 volumes, 1960.

---(1965): D*e l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud.* Paris: Seuil.

---(1975): *La métaphore vive*. Paris: Seuil.

---(1983-1985): *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.

Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil.

Temps et récit. Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil.

Rodi, Frithjof (1986-1987): *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von >Sein und Zeit<. Zum Umfeld von heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, en: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986-1987), pp. 161-177.

--- (2003): *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Rodi, Frithjof - Lessing, Hans-Ulrich (Hrsg.) (1984): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main.

Rodi, Frithjof - Kühne-Bertram, Gudrun (2008): *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Sheehan, Th. (1988): *Heidegger's Lehrjahre, en: The Collegium Phanomenologicum . The First Ten Years*. Dordrecht-Boston-London.

Schleiermacher, F. (1831) *Allgemeine Einführung zur Dialektik* en Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt am Main, 1977.

---(1838) *Hermeneutik und Kritik* en Schleiermacher, F.D.E. en *Ibid*.

Scholz, Oliver Robert (2001). *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Kolstermann.

Taylor, Charles (1977): *What is Human Agency?*, en: Charles Taylor: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 15-44.

Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Tietz, Udo (2005): *Hans-Georg Gadamer*. Hamburg: Junius (dritte Auflage).

Wellmer, Albrecht (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: uhrkamp.

---(2002): *Hans-Georg Gadamer: Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus und Aufklärung,* en: *Die Zeit*, 2002 (13).

Hermenéutica y ciencias sociales

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

La filosofía del siglo XX se ha caracterizado por un creciente interés en el lenguaje, a tal grado que esclarecer sus diferentes manifestaciones culturales se ha tornado su principal tarea. A esto se le ha llamado el giro lingüístico, dentro del cual se destacan dos grandes vertientes. Por un lado, la tradición analítica, centrada en el estudio de la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales; Por otro lado, la fenomenológica que se interesa principalmente por las relaciones entre lenguaje, sociedad e historia[1].

En cada una de estas orientaciones ha predominado cierta concepción del lenguaje. En la vertiente analítica, se concibe al lenguaje como un sistema de representación que sirve para designar objetos y relaciones de diferente índole: formales, físicos, etc. Por lo general se asume un cierto dualismo metafísico: Por un lado el lenguaje como sistema de representación, por otro, la realidad o el mundo fenoménico. Bajo esta concepción se busca constituir un lenguaje universal, unívoco, eminentemente denotativo, preferentemente cuantitativo y formalizable. A esta concepción Charles Taylor le llama "designativa", tiene su origen moderno en Descartes y en el siglo XX ha sido impulsada por G. Frege, B. Russel, L. Wittgenstein, los positivistas lógicos y en general por los filósofos analíticos de la ciencia.

En contraste, en la tradición fenomenológica se asume que el lenguaje tiene una función constitutiva de mundos. Esta visión vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que podemos connotar y referir con nuestro lenguaje y, a su vez, el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad , que varían conforme cambian los mundos en que se vive. Por ello resulta improcedente aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad. A esta otra concepción del lenguaje Charles Taylor le denomina "expresiva"[2], pero considero que es más claro llamarle "constitutiva". Esta concepción se desarrolla desde el siglo XIX con autores como Herder, Humboldt, Droysen, Dilthey, con el propósito de impulsar un modelo

[1] "Lo que posteriormente se denominará *giro* lingüístico se consumó de dos formas distintas: una forma hermenéutica y otra analítica", Jürgen Habermas, "Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico " en *Validez y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, p 66.

[2] Cfr. Charles Taylor, "Language and human nature" en *Human agency and Language .Philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, pp 216-247.

específico para la historia y en general para las ciencias de la cultura o ciencias del espíritu, en oposición a las pretensiones hegemónicas de los positivistas que asumían como universalmente válido el modelo de las ciencias naturales, orientadas hacia la universalidad de conceptos y teorías, (monismo epistemológico), modelo que ha sido predominante durante la modernidad.

Frente al modelo naturalista de las ciencias, que aspiran al descubrimiento de leyes para explicar y predecir los eventos, ya sean naturales o sociales, los historiadores alemanes a los que no hemos referido proponen un modelo alternativo enfocado a la interpretación de los acontecimientos sociohistóricos, a través de la comprensión de sus significados. Así, las ciencias de la cultura no se proponen explicar y predecir los acontecimientos sociales con base en leyes y teoría universales, sino buscan comprender su significado específico por medio de interpretaciones objetivas. Por ello se llama a este modelo comprensivo o "hermenéutico".[3]

Como bien señalan Dilthey y posteriormente Ricœur, con esta propuesta historiográfica, la hermenéutica se "desregionaliza"[4], pues deja de ser una práctica y una técnica de interpretación de textos clásicos y religiosos circunscrita al ámbito de la filología y la teología, para convertirse en un modelo epistemológico y metodológico de las ciencias sociohistóricas y en general de las humanidades.

A partir de las propuestas de la historiografía alemana del siglo XIX, se desarrolla en el ámbito de la sociología una influyente orientación hermenéutica, donde la figura más destacada es Max Weber. La sociología comprensiva que él propone provocó fuertes críticas, especialmente por parte de autores neopositivistas, como Otto Neurath, fundador junto con Carnap y Schlick del positivismo lógico, que defendían una concepción monista basada en las ciencias naturales. A partir de entonces se han desarrollado debates epistemológicos y metodológicos en torno al modelo de cientificidad que deben seguir las ciencias sociales. En estas controversias han participado científicos y filósofos de la talla de Karl R. Popper, Carl Hempel, Peter Winch, Alasdair MacIntyre, Thomas Kuhn, Charles Taylor, Hans G. Gadamer, Jürgen Habermas, Paul Ricœur, entre otros. No obstante, en el ámbito institucional de las ciencias sociales ha predominó la orientación naturalista y no es hasta años recientes que las concepciones hermenéuticas en las ciencias sociales han cobrado relevancia y presencia en los departamentos y facultades de ciencias sociales.

[3] Sobre las propuestas naturalistas y hermenéuticas en la filosfía de las ciencias sociales ver Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía las ciencias sociales,* México UNAM, 1999.
[4] *Cfr.* Wilhem Dilthey, "The rise of hermeneutics" en *New literary history*, 1973, traducción al español : "Orígenes de la hermenúetica" en W. Dilthey, *El mundo histórico,* México, FCE, 1994, pp. 321-342

Pero la hermenéutica no sólo se ha desarrollado recientemente como una concepción epistemológica y metodológica en las ciencias sociales, sino también ha tenido una fuerte presencia en la filosofía del siglo XX, donde ciertamente su reconocimiento e influencia ha sido mayor.

La hermenéutica filosófica se surge a partir de las contribuciones y propuestas hermenéuticas de las ciencias del espíritu, especialmente de Herder y Dilthey, pero, al mismo tiempo, cuestiona de raíz las pretensiones de objetividad y rigor de la hermenéutica metodológica. Más que considerar a la comprensión como un modo alternativo de conocimiento científico en el campo de la sociedad y de la historia, la hermenéutica filosófica de raigambre fenomenológica, especialmente a partir de Heidegger, concibe a la comprensión como el modo primordial de la existencia humana. La hermenéutica en Heidegger, más que una epistemología o una metodología es ontología. A partir de esta propuesta ontológica, Hans Georg Gadamer ha desarrollado una concepción hermenéutica más amplia, sobre todo en el ámbito de la estética, la ética y la filosofía de la historia, que da fundamento a una idea de las humanidades que subraya su esencial historicidad. Pero en relación a las ciencias sociales, la hermenéutica filosófica de Gadamer plantea un cuestionamiento a la excesiva preocupación por aspectos metodológicos. Desafortunadamente, esta visión crítica a las ciencias sociales no ha redundado en un diálogo fructífero entre hermenéutica filosófica y hermenéutica metodológica, sino, por el contrario ha habido alejamiento entre las dos orientaciones hermenéuticas y peor aún entre humanidades y ciencias sociales. Quizás una de las pocas excepciones que han procurado profundizar en el debate es Paul Ricœur.

Por otro lado la hermenéutica filosófica ha sido cuestionada en sus presupuestos teóricos y consecuencias políticas desde la filosofía alemana , principalmente por Jürgen Habermas. Aquí la crítica ha sido más afortunada pues sí ha provocado un debate intenso, del cual ha emergido una nueva línea de investigación hermenéutica que pone énfasis en sus presupuestos y consecuencias políticas. También en este ámbito Paul Ricœur ha tenido un papel destacado al mediar y desarrollar los argumentos y tesis en debate.

Así pues, en el desarrollo de la hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX, podemos distinguir al menos tres grandes líneas o tendencias: la hermenéutica metodológica en el ámbito de las ciencias sociales y la historia; la hermenéutica filosófica, de raigambre fenomenológica, cuyo más destacado exponente es H. G. Gadamer y que se ubica ante todo en las humanidades; finalmente, la hermenéutica política, que surge de la Teoría crítica, especialmente en la obra de Habermas. Las controversias continúan no sólo entre estas diferentes tradiciones sino también al interior de cada una de ellas. Pero como se verá a

continuación, el pluralismo de tradiciones y enfoques en las ciencias sociales, además de ser inherentes inevitables, lejos de convertirlas en disciplinas preparadigmáticas o subdesarrolladas, como lo llegaría a plantear Kuhn en su discusión con Taylor,[5] constituyen una condición fundamental para la discusión constante y edificante que promueve la revisión continua de presupuestos teóricos, metodológicos y epistémicos al interior de cada tradición, que manera promueven su desarrollo progresivo.[6]

2.- Hermenéuticas metodológicas en las ciencias sociales.

Si bien Schleiermacher fue el primero en formular una teoría hermenéutica general, limitó su teoría a la interpretación de textos. Según el mismo Dilthey correspondió a Wilhelm Humboldt y a otros historiadores y filósofos alemanes ampliar el ámbito de la hermenéutica "de la producción literaria a la comprensión del mundo histórico"[7], para ofrecer una fundamentación hermenéutica de la historia y en general de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

Para Dilthey la teoría hermenéutica constituye un "vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas, y en general un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas", en cuanto que su propósito es "asegurar la validez general de la interpretación en contra de las intromisiones de los caprichos románticos y la subjetividad escéptica, y brindar justificación teórica de esa validez, sobre la cual toda certeza del conocimiento histórico está fundada".[8]

Así pues, Dilthey considera a la hermenéutica tanto como un proceso metodológico y como una teoría filosófica que da fundamento epistemológico a las ciencias sociales. Siguiendo a Schleiermacher y a los historiadores románticos alemanes (Humboldt, Droysen, Herder), Dilthey considera que la metodología propia de las ciencias humanas es la comprensión (*verstehen),* entendida como "el proceso a través del cual, a partir del signo dado a los sentidos, el intérprete tiene acceso a esa realidad psíquica cuya expresión es el signo

[5] *Cfr.* Thomas S. Kuhn "Las ciencias naturales y las ciencias humanas" en *Acta sociológica*, núm. 19, enero-abril 1997, UNAM, México, pp. 11-19.
[6] Al respecto, Alexander señala que "A causa de la existencia de un desacuerdo persistente y extendido, los supuestos de fondo más generales que quedan implícitos y relativamente invisibles en la ciencia natural, entran activamente en juego en la ciencia social. Las condiciones en que de acuerdo a Kuhn se producen las crisis de paradigmas en las ciencias naturales, son habituales en las ciencias sociales" J. Alexander,"La centralidad de los clásicos" en Anthony Guiddens , Jonathan Turner y otros, *La Teoría social hoy*, México, CONACULTA – Tecnos, 1991, p 33.
[7] W. Dilthey, "The rise of hermeneutics", p., 241.
[8] W. Dilthey, Ibidem, p. 244.

dado".[9] Como puede observarse, Dilthey concibe la tarea de la historia y las disciplinas humanas de manera análoga a la interpretación de textos: a partir de ciertos signos se busca esclarecer el significado correspondiente. En este ámbito los signos son "expresiones" de las "experiencias de vida" del autor.

Entre las "expresiones de vida" Dilthey incluye no sólo los conceptos, juicios y en general los discursos que intentan significar algo de manera explícita, sino también aquellas expresiones, como las acciones, "que hacen inteligible un contenido mental sin proponérselo".[10] Al considerar las acciones como expresiones de vida análogas a los discursos, Dilthey justifica el carácter hermenéutico de la historia y las ciencias sociales, ya que tanto los textos como las acciones son expresiones con significado, y por eso, su estudio riguroso ha de buscar su interpretación, a través de la comprensión (*verstehen*) de la experiencia vital (significado) contenido en las expresiones de vida del autor o agente (significante).

Dilthey considera que para recobrar "la experiencia de vida contenida en una "expresión de vida" es necesario que el intérprete se "transporte" mentalmente al contexto y a las situaciones específicas donde se originó esa expresión y "reviva" la experiencia de vida de su autor. Así el proceso de comprensión sigue una dirección inversa al de la generación de la obra, pero la comprensión completa de ella involucra también que el intérprete re-experimente ese proceso de generación[11].

El conjunto de inferencias a través del cual se desarrolla la comprensión, no llega jamás a alcanzar una interpretación final y totalmente verdadera. Más bien, este proceso constituye un "círculo hermenéutico" en el que las interpretaciones pueden progresar en la recuperación del significado original de las acciones y obras humanas.

La teoría de la comprensión de Dilthey ha sido de una importancia determinante en las principales propuestas de fundamentación hermenéutica de las ciencias socio-históricas en la época contemporánea. En especial, sus tesis sobre la naturaleza significativa de las acciones humanas (análogas a los textos), y por ende la idea de que su estudio debe proponerse interpretar su significado y no tanto explicar sus causas, se ha convertido en principio fundamental de las teorías hermenéuticas de las ciencias sociales del siglo XX. Sin embargo

---

[9] W. Dilthey, *El Mundo Histórico*, p. 232.

[10] W. Dilthey, "The understanding of other Persons and their Life-Expressions", en *The Hermeneutical Reader*, K. Muller-Volumer (ed), N.Y., Continuum, 1988, p. 153.

[11] "Sobre la base de esta empatía o transportación se eleva la forma más alta de comprensión en la que la totalidad de la vida mental se pone en actividad, a través de la recreación o revivencia. La comprensión como tal se mueve al revés del orden de los eventos. Pero la empatía completa depende de que la comprensión se mueva de acuerdo con el orden de los eventos, de tal manera que acompañe el curso de la vida del autor". *Ibidem*., p. 159.

los historiadores, sociólogos y filósofos que continuaron desarrollando una visión hermenéutica de las ciencias sociales cuestionaron otras de las premisas fundamentales de Dilthey.

Rickert puso en tela de juicio el fundamento ontológico que Dilthey había establecido entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Según Rickert, "para los fines de la clasificación de las ciencias particulares, no es posible encontrar dos grupos de objetos que se distingan uno del otro por su ser", y por lo tanto "no hay nada en la realidad inmediatamente accesible que pueda sustraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural".[12] Rickert, consecuente con su visión neokantiana, considera que la distinción ha de hacerse desde el punto de vista del sujeto y no buscarla en la naturaleza del objeto. Así, el interés cognoscitivo determina el tipo de objeto (diferencia material) y por ende la metodología (diferencia formal): "La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual y en consonancia con ello quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia"[13].

Siguiendo a Rickert, Max Weber considera que la definición del objeto de investigación social "estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y su época".[14] Es a partir de estas ideas que el investigador imputa significación cultural a parte del acontecer empírico, que en sí mismo carece de sentido. Por esta razón los objetos y problemas de estudio de las ciencias socio-históricas no son fijos, ni inmutables y, por ende, no es posible que exista una teoría universalmente válida que explique a partir de leyes invariables las acciones sociales y los acontecimientos históricos.

Max Weber no veía como orientaciones incompatibles la búsqueda de leyes generales, propia de las ciencias naturales, y el interés por comprender la especificidad de las acciones sociales, propio de las ciencias culturales. Más bien, consideró que la primera orientación generalizadora es un medio heurístico en la búsqueda de interpretación del significado particular de las acciones.[15]

---

[12] H. Rickert, *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, p. 40.
[13] *Ibidem.*, p. 92
[14] M. Weber, "Objetividad en Ciencia y Política Social" en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Bs. As. Armorrortu, 1973, p. 73.
[15] "En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno la pregunta por la causa no inquiere por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. Siempre que entra en consideración la imputación causal de un fenómeno de la cultura, el conocimiento de leyes de causación no puede ser el fin de la investigación un sólo un medio". *Ibidem.,* p. 68.

Gracias a este saber teórico y nomológico es posible imputar hipotéticamente significado a las acciones sociales, esto es, formular hipótesis con cierto grado de adecuación empírica acerca de los fines o motivos de las acciones, de acuerdo a reglas sociales. Se trata claramente de un sentido o significado inter-subjetivo, en cuanto que es algo (valores, fines, intereses) que el agente busca realizar, bajo un esquema medio (acción) - fin (sentido), tomando en consideración las normas, costumbres y creencias compartidas por los miembros de una comunidad particular. Al dar prioridad a las reglas sociales intersubjetivas sobre los motivos o intenciones subjetivas del individuo, Weber marca un giro importante de sociologización de la hermenéutica, apartándose del enfoque más psicologísta de Dilthey. Además su propuesta de tomar en cuanta las reglas intersubjetivas de una comunidad para interpretar el significado de las acciones[16] constituye un antecedente muy importante de la concepción wittgensteiniana del significado de las expresiones en función de las reglas lingüísticas que norman el uso del lenguaje.

Weber insiste que la imputación de sentido a las conductas sociales desde modelos teóricos (tipos ideales) tiene un carácter heurístico y no debe confundirse con las intenciones que de hecho el agente tuvo al realizar una acción particular. La comprensión teórica (típico-ideal) del sentido de las acciones "describe la manera en como un determinado tipo de acción humana se desenvolvería si el agente estuviese actuando de una manera completamente racional en la realización de sus propósitos, sin errores ni distorsiones de impulsos emocionales"[17]. Así por ejemplo bajo el tipo ideal de una economía capitalista, los agentes actuarán buscando maximizar sus beneficios económicos y esta motivación dota de sentido y racionalidad a sus acciones.

Weber observa que este tipo ideal de acciones no suceden tal cual en el mundo real. Confundir la reconstrucción típico-ideal de una acción y la comprensión hipotética de su significado con la acción real y su significado original, implica tratar de deducir la realidad a partir de la teoría, lo cual es el error básico del monismo naturalista. Por ello, para Weber "en las ciencias de la cultura el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo"[18], sino sólo tiene un valor heurístico para la comprensión específica de las acciones sociales particulares. De esta manera, Weber reformula la distinción metodológica establecida por Rickert entre la construcción de conceptos, leyes y teorías generales y la comprensión del significado singular de las acciones particulares. Para Weber estos dos tipos de metodologías

[16] Sobre este punto véase el artículo de Max Weber “The concept of following a Rule” en W. G. Runciman (ed), *Weber Selection in translation*, Cambridge, Cambridge University press, 1988, pp. 99-110.
[17] Ibidem, p. 12.
[18] M. Weber, “Objetividad en Ciencia y Política Social”, en *op. cit.,* p. 69.

se complementan recíprocamente en lo que podríamos considerar un círculo hermenéutico explicación - comprensión: el saber teórico contenido en los tipos ideales orienta la comprensión del sentido de las acciones que la investigación histórica busca establecer de manera específica. Como resultado de la investigación, las hipótesis comprensivas originales seguramente serán refutadas y revisadas en la medida en que se avance en la comprensión de la acción en el mundo real. A su vez, la investigación histórica permitirá no falsar, pero si enriquecer y corregir los tipos ideales, y de esta manera aumentar su valor heurístico.

Obsérvese que Max Weber, a diferencia de Dilthey, no concibe a la comprensión como un proceso empático de revivencia, sino más bien como un proceso de construcción teórica en el que no se re-experimentan los motivos del agente, sino que hipotéticamente el investigador imputa al agente ciertos motivos o intenciones que son teóricamente probables en un contexto típico-ideal. Con este giro, Weber enfatiza su rechazo al psicologismo de Dilthey, que aún está presente en Rickert. El giro hacia la dimensión social de la comprensión de las acciones será también retomado y desarrollado por la mayoría de lo hermeneutas en las ciencias sociales, tanto en la vertiente fenomenológica (Schütz, etnometodología) como en la vertiente analítica (Peter Winch, Karl R. Popper).

A partir de la concepción weberiana, podemos distinguir dos grandes orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales. Por una parte, una vertiente que integra la fenomenología de Husserl con la sociología weberiana. Esta perspectiva fue desarrollada originalmente por Alfred Schütz y posteriormente por Harold Garfinkel con su propuesta etnometodológica que tiene mucha relevancia en nuestros días. Por otra parte, en la década de los sesentas, Peter Winch propuso una idea hermenéutica de las ciencias sociales a partir de la integración de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la sociología weberiana. Si bien ambas vertientes hermenéutica se oponen a las concepciones naturalistas de las ciencias sociales -al defender la comprensión del significado de las acciones frente a la mera explicación nomológica-, entre ellas hay importantes diferencias, tanto respecto a la concepción del significado de las acciones, como de los procedimientos metodológicos que proponen. En términos generales las diferencias se originan en las concepciones filosóficas que asumen. En el caso de Schütz y la etnometodología, la influencia fenomenológica orienta la investigación social hacia la relación entre el mundo de la vida en que se piensa y actúa y la conciencia intencional de los actores. En el caso de Winch, las reglas intersubjetivas de los juegos lingüísticos, además de definir los significados específicos de las acciones, constituyen el recurso metodológico fundamental para su interpretación en cada contexto específico. Pero en ambas perspectivas resulta determinante el punto de vista de los propios actores que

definen el sentido y la racionalidad misma de las acciones, sea por medio del sentido común (Schütz y Garfinkel), sea por medio de las reglas y criterios específicoss de las formas de vida (Winch). En este sentido, como lo ha señalado Charles Taylor, las perspectivas hermenéuticas de las ciencias sociales son afines a la concepción multiculturalista de la sociedad, pues reconocen que la racionalidad de las creencias y acciones dependen de criterios específicos de cada sociedad.

2.1 Hermenéutica metodológica fenomenológica: Alfred Schütz y la etnometodología

Alfred Schütz pertenece a una generación posterior a Husserl, de quien, sin ser su discípulo directo, retomó algunas ideas fenomenológicas para desarrollar y profundizar la metodología comprensiva de Max Weber. Aquí podemos ver claramente las fructíferas influencias cruzadas entre filosofía y ciencias sociales. Si bien originalmente el concepto diltheyano de espíritu objetivo tuvo una importante influencia en el concepto fenomenológico del mundo de la vida (*lebenswelt),* el desarrollo huserliano de este concepto en relación con la conciencia intencional es fundametal para la propuesta hermenéutica de Schütz y posteriormente de Garfinkel.

Schütz considera que la conciencia intencional de las personas constituye el significado de las acciones, que tienen siempre un sentido proyectivo ("con el fin de"). La acción es el proceso de formación de ese sentido proyectivo que se realiza en el acto. Pero ese proceso incluye conocimientos, razonamientos, valores que los individuos comparten con los miembros de su comunidad y que constituye un sentido o conocimiento común. El sentido común se forma históricamente, es específico de cada sociedad y conforma el mundo de la vida que define el significado objetivo de las acciones. La finalidad de las ciencias sociales consiste precisamente en interpretar ese significado constituido desde el sentido común de la sociedad a la que pertenece el actor. Se trata pues de una hermenéutica de segundo grado que parte de las interpretaciones primarias de los propios actores en su mundo de vida. Esto marca una diferencia fundamental con las ciencias naturales:

> …la realidad social tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humano que viven, actúan y piensan en su interior. Son estos sus objetos de pensamiento los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social los objetos del pensamiento construidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento construidos por el sentido común de los

> hombres…así pues, las construcciones de las ciencias sociales son por decirlo así, construcciones de segundo grado.[19]

Así pues, Schütz considera que las interpretaciones de las ciencias sociales son objetivas en la medida que se adecuan a la comprensión que los actores tienen de sus acciones en situaciones específicas.

Por otra parte, siguiendo a Max Weber, Schütz retoma la metodología de los tipos ideales para imputar significado a las acciones. En este punto considera que Weber se distancia de otras metodologías comprensivas que carecen de objetividad como la propuesta empática de Dilthey basada en la revivencia de la experiencia de vida del actor:

> Nunca debemos dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología interpretativa de ninguna manera debería confundirse con la Dilthey… fue Weber el primero en elevar la sociología interpretativa a la categoría de ciencia.[20]

Para Schütz, lo mismo que para Weber , los tipos ideales son construcciones teóricas con funciones eminentemente heurísticas que tienen que adecuarse empíricamente a los motivos y razonamientos que tuvo el actor en la situación original. A través de este método se busca exponer la racionalidad de la acción , en función de los conocimientos, intenciones y valores del propio actor y no en función de los criterios y conocimientos del intérprete. Esta será una idea básica que posteriormente desarrollara Garfinkel en su propuesta etnometodológica en contra de la concepción dominante en los años sesenta de Talcot Parsons, que se asocia con la tradición naturalista y que antepone el conocimiento y los criterios científicos de racionalidad al sentido común del actor. Este problema será también central en el debate que sostuvo Peter Winch con Alasdair Maclntyre en los mismos años.

En esta línea, Garfinkel sostiene que la comprensión racional de las acciones debe partir de la observación del razonamiento práctico de los agentes, en situaciones específicas, haciendo a un lado el juicio valorativo desde los criterios del científico sobre la racionalidad o eficacia de la acción. Esto implica una interpretación “naturalizada” de la racionalidad de los

[19] Alfred Shutz, citado por Richard Berstein, *La reconstrucción de la teoría social y política*, México, FCE, 1982, p.181.
[20] Alfredo Shutz, “Problemas de la sociología interpretativa” en A. Ryan, editor, *La filosofía de la explicación social*, México, FCE, 1976, p. 328.

actores, que puede ser conocida gracias al carácter intersubjetivo y público de la racionalidad, derivada del sentido común.

El sentido común proporciona a los actores normas (flexibles) para interpretar de las situaciones y problemas que enfrenta, así como alternativas de cursos de acción para responder adecuada y racionalmente. Garfinkel señala que las acciones y situaciones se condicionan recíprocamente. En la etnometodología de Garfinkel, "la situación de la acción se considera un contexto de actividad esencialmente transformable, que se mantiene altera o restaura en y mediante las acciones" [21]. Esta relación transformadora entre situación y acción constituye una premisa fundamental del método hermenéutico propuesto por Popper, que denomina "análisis situacional", o "lógica de la situación". Pero ciertamente Popper no reconoce influencia fenomenológica alguna, ni se ubica dentro de la etnometodología. Pero si analizamos su propuesta se verán coincidencias con esta vertiente.

2. Hermenéuticas metodológicas analíticas: Popper y Winch

Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar *La Lógica de la investigación científica* a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, a diferencia de las concepciones hermenéuticas de las ciencias socio-históricas como la de Dilthey y Colingwood, sostiene Popper que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino también un el objetivo de toda ciencia.[22] Popper critica a los positivistas, tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque "aceptan acríticamente que el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada de las ciencias naturales".[23]

Popper ubica su teoría hermenéutica en el contexto de la distinción de los tres mundos.[24] En este contexto, Popper considera que la comprensión de una obra o acción no es

[21] John C. Heritage, "La etnometodología", en Anthony Guidens y J. Turner y otros , *La teoría social hoy,* p. 318.
[22] "Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales". Karl R. Popper, "Sobre la teoría de la mente objetiva", en su *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974, p. 173.
[23] *Ibidem*, p. 174.
[24] Popper distingue el mundo físico (primer mundo), el mundo de lo mental o de los estados mentales (segundo mundo) y el mundo de las ideas, teorías, tradiciones, argumentos y problemas en sí mismos (tercer mundo). *Cfr.* Popper, Karl, R. Popper *Conocimiento objetivo*, p. 148.

meramente un proceso psicológico que acontece en la mente del sujeto (segundo mundo). La comprensión como proceso subjetivo tiene como resultado un producto objetivo susceptible de crítica y análisis por diferentes personas: la interpretación.[25]

Las interpretaciones son para Popper una especie de teorías que como tales pertenecen al tercer mundo, y por lo tanto son independientes de los sujetos que las producen.[26] Como toda teoría, las interpretaciones pueden ser usadas por sujetos diferentes a sus productores originales, constituyendo el punto de partida para nuevas interpretaciones de los acontecimientos. Esto es, de manera análoga a la forma como las teorías de las ciencias naturales constituyen el punto de partida de todo conocimiento sobre el mundo natural (primer mundo), las interpretaciones constituyen el punto de partida de todo conocimiento, de toda comprensión del ámbito social y cultural, del mismo tercer mundo. Así pues, para Popper las interpretaciones no sólo son productos del tercer mundo, sino además, y a diferencia de las teorías naturales, versan sobre el mismo tercer mundo.

Los méritos de las teorías interpretativas de las ciencias humanas residen en su capacidad no tanto para explicar o predecir, sino para mejorar la comprensión de algunas acciones u obras del tercer mundo. En este contexto, una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja "nueva luz sobre nuevos problemas" involucrados en la comprensión de una acción.[27] Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable y responde al criterio de verosimilitud que propone Popper tanto para las ciencias sociales como para las naturales.

Este proceso de desarrollo de las teorías interpretativas a través de la comprensión de problemas cada vez más complejos devela el mismo esquema de conjeturas y refutaciones (crítica racional) con lo que Popper caracteriza el desarrollo de las ciencias naturales. Además de reconocer este esquema común,[28] Popper propone una metodología comprensiva que da sustento a su visión del progreso de las interpretaciones. Esta metodología la denomina

[25] "Es evidente que los procesos o actividades abarcados por el concepto-sombrilla `comprensión` son actividades subjetivas personales o psicológicas. Pero han de distinguirse del **resultado** (más o menos fecundo) de estas actividades, de lo que de ellas se deriva: el resultado final (por el momento) de la comprensión, es la **interpretación.** Aunque esto pueda constituir un estado de comprensión subjetivo, también puede ser un objeto del tercer mundo, especialmente una teoría. La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría" (*Ibidem*, p. 155)

[26] "... se puede admitir que el tercer mundo es un producto humano a la vez que sobrehumano en un sentido muy claro: trasciende a su productor". (*Ibidem*., p. 152).

[27] *Crf. Ibidem*, p, 157.

[28] *Cfr. Loc. Cit.*

"análisis situacional"[29], que se propone analizar el significado de una acción como respuestas o soluciones tentativas que enfrenta el autor a problemas específicos, de acuerdo al conocimiento y trasfondo cultural propios del actor. Se trata de un método objetivo que no alude a revivencia de experiencias del actor, sino más bien a la reconstrucción de la situación y trasfondo del agente.

La propuesta hermenéutica de Popper ha tenido influencias importantes en autores como H. Von Wright[30] cuya obra *Explicación y comprensión* es más conocida que la de Popper mismo pero ciertamente, dentro de una perspectiva analítica, Peter Winch ha sido el hermeneuta de mayor reconocimiento e influencia en las ciencias sociales.

A partir de Max Weber, Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa. Para ello, es necesario elucidar las concepciones que los actores sociales pudieron objetivamente tener acerca de su entorno social y de los fines que probablemente pudieron proponerse al realizar lo acción cuyo significado se quiere comprender. Sólo de esta manera es posible imputar racional y objetivamente el o los motivos que el actor tuvo, al realizar la acción en cuestión.

La comprensión de la acción en función de la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas sociales existentes en el contexto específico del agente. Estas reglas no han de considerarse como algo externo al agente, sino como un patrón de conducta que el agente ha interiorizado como miembro de la comunidad específica a la que pertenece. Winch subraya la tesis central de Weber de que toda conducta significativa está regida por reglas; por ello considera que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento, semejante al trabajo que Wittgenstein asigna a la filosofía para elucidar y comprender el significado de las palabras en función del uso que una comunidad determinada hace de ellas.[31]

Al enfatizar la importancia de las reglas o normas sociales para comprender la acción social, Peter Winch se aleja de las orientaciones empáticas de la hermenéutica (Dilthey), al mismo tiempo que rechaza las pretensiones positivistas de explicación causal de la conducta. Retomando a Weber, Peter Winch insiste en que una regla no es una mera creencia

[29] Para un análisis detallado de la metodología hermenéutica que propone Popper, ver Farr, James, "Popper`s Hermeneutics", en *Philosophy of Social Science*, núm. 13, 1983, pp. 157. Ver en esta misma revista los comentarios de Karl O. Apel sobre el artículo de J. Farr, "Some Critical Remarks on Popper`s hermeneutics" pp. 183-193.Ver también Ambrosio Velasco Gómez "The hermeneutic conception of scientific traditions in Karl R. Popper", en E. Suárez Iñiguez (Ed.), *The power of argumentation,* Amsterdam, Rodopi, Roznan Studies in the philosophy of science and humanities, 2007, pp. 129-142.

[30] *Cfr.* Henri Von Wright, *Explicación y comprensión,* Madrid, Alianza Editorial, 1973.

[31] En este sentido, Peter Winch afirma que "el problema central de esta disciplina (la sociología)… pertenece en sí misma a la filosofía". Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 44.

subjetiva,[32] ni tampoco una ley causal externa; ciertamente seguir una regla implica una regularidad en término de "actuar del mismo modo en la misma clase de situaciones",[33] pero además establece una prescripción que permite evaluar las acciones. En este sentido, la violación a una regla social no representa una instancia de posible refutación, como si se tratase de una ley natural, sino lo que indica es que se está actuando incorrectamente. Por ello afirma Winch que "la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de comete un error".[34] Esta diferencia fundamental entre regla y ley excluye según Winch la compatibilidad entre explicación con base en leyes causales y comprensión con base en normas que orientan la acción.

En su función evaluadora las reglas sociales permiten apreciar qué tan racional es una determinada acción con respecto al fin que se propone alcanzar. Aún más, las reglas determinan el tipo de fines que es posible proponerse en determinadas circunstancias.[35] Por esta razón, Winch también se aparta de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y a sus intenciones como los aspectos fundamentales de la comprensión (Anscombe, Dray y Von Wright).[36]

En suma, la comprensión de la acción social, según Peter Winch, involucra relacionar una determinada acción con las reglas sociales pertinentes propias de la tradición y cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción misma. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación objetiva de cuán racional dichas acciones pueden ser, se tienen que hacer desde el punto de vista interno de la comunidad de los agentes, y no desde una perspectiva externa.

Filósofos asociados a la teoría crítica como MacIntyre, Habermas y Apel[37] critican la perspectiva de Winch basada en Wittgenstein, como una perspectiva ahistórica que encierra a

[32] "El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con ellos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida", *Ibidem*, p. 35.
[33] *Ibidem*, p. 32. Esta noción de regla la toma Winch de Weber. Véase también el ensayo de Max Weber, "The concept of following a Rule" en W. Runciman, *op.cit.*
[34] *Ibidem*, p. 35.
[35] "En general los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia en esas formas", (*Ibidem,* p. 54)
[36] Von Wright parte del silogismo práctico que Anscombe reconstruye formalmente como un argumento deductivo análogo a la explicación , con la variante de que no intervienen leyes como reflejo de normas prácticas que establecen la conexión entre cierta acción y el fin que se propone alcanzar el agente. Esta peculiaridad hace que la comprensión sea teleológica y no causal.
[37] Véase por ejemplo, MacIntyre, A., "La idea de una ciencia social" en A. Ryan (ed.) *La filosofía de la explicación social*, México, FCE, 1976.

las comunidades en formas de vida autosuficientes, cuyas creencias, reglas y estándares resultan incontrastables con los de otras culturas. Apel, por ejemplo, señala:

"Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía traducida a ciencia social)".[38].

Como veremos más adelante, Winch ciertamente no niega la posibilidad de comunicación entre diferentes lenguajes, ni tampoco la dinámica de las reglas y formas de vida social.

3. Hermenéutica filosófica

Es importante señalar que pese a las diferencias entre Dilthey por un lado y Weber, Popper y Winch por otro, todos ellos están preocupados por desarrollar una metodología hermenéutica para garantizar la objetividad y promover el desarrollo racional de las ciencias sociales. A diferencia de ellos Gadamer desarrolla una hermenéutica filosófica que pone más énfasis en los aspectos ontológicos y éticos que en los metodológicos. El giro de Gadamer hacia una hermenéutica ontológica se base en buena medida en Heidegger. En *Ser y tiempo* (1927), encontramos los fundamentos de una hermenéutica ontológica que tendrá una significativa influencia en Gadamer. La idea *ontológica* básica que retoma Gadamer de Heidegger es que "La comprensión es el Ser existencial de las propias potencialidades para Ser del *Dasein* y de esta manera devela en sí mismo de lo que es capaz el Ser"[39], o, en otros términos "*Dasein* es una entidad cuyo verdadero ser se dirige comprensivamente hacia ese ser".[40]

El carácter ontológico de la comprensión implica que el intérprete pertenece ante todo a un momento del "ser ahí en el mundo" (*Dasein)*, que para comprender el desarrollo

[38] Apel, K.O. *La transformación de la Filosofía*, tomo II, Madrid, Taurus, 1985, p. 86.

[39] M. Heidegger, *Being and Time*, Nueva York, Harper and Row, 1962, p 184

[40]M. Heidegger, citado por David Linge, *Philosofical hermeneutics*, Berkeley University of California Press, 1977, p. XLVII.

histórico habido hasta entonces tiene que fusionar su mundo vital con otros del pasado, develando así nuevas posibilidades del Ser que se proyecta a futuro[41].

En síntesis, el concepto heideggeriano de *Dasein*, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original donde se desarrolló el evento a interpretar y al mismo tiempo niega la idea de Wittgenstein del carácter monadológico y fijo de las reglas lingüísticas.

La tesis de la dependencia de toda interpretación respecto de un determinado momento del devenir del *Dasein* la rescata Gadamer en sus conceptos de situación y horizonte hermenéuticos. Asimismo, la idea de las pre-interpretación encuentra su análogo en Gadamer en el concepto de *prejuicio*. Además, el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer como por Ricœur en sus concepciones de la interpretación, como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en el presente entre el pasado y el futuro (historicidad).

La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones metodológicas de la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es, han alienado al sujeto de su contexto histórico y han olvidado, también, que este contexto histórico es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre presente y pasado, y por ende, una condición de posibilidad para la interpretación histórica.[42]

El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, en los términos de Gadamer, su *horizonte hermenéutico*. La relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica.* El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de prejuicio. Este vínculo activo entre el pasado y el presente constituye la *tradición*. El horizonte del presente (conformado en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos juicios:

> A través de la comprensión ponemos a prueba nuestros prejuicios:
> Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición, esas fusiones

[41] "…la comprensión siempre tiene en sí misma la estructura existencial que llamamos proyección." , M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p 185

[42] " … los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, ni necesariamente distorsionan la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios en el sentido literal, constituyen la direccionalidad inicial de nuestra capacidad para experimentar". H. G. Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca , Editorial Sígueme, 1977, p 376.

> ocurren constantemente. Por ello, lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados.[43]

Como hace notar Habermas,[44] Es un acierto de Gadamer considerar que el trabajo de la tradición (análogamente a la de la traducción) constituye una dialéctica en la que si bien los prejuicios del horizonte presente conducen la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación. Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la *historia efectiva.*

En cuanto que cada vez que se comprende algo se cuestionan y cambian los prejuicios, y con ello la situación y el horizonte hermenéutico del intérprete, resulta que la nueva comprensión de alguna obra o acción del pasado devela nuevos significados. Así el significado no es algo fijo y dado sino que cambia con las interpretaciones.

El movimiento de los prejuicios, y por ende de la situación y horizonte hermenéuticos, a través de las interpretaciones, es lo que Gadamer denomina acontecer d la tradición. Así desde esta perspectiva el significado de las acciones y obras está definido por la direccionalidad del desarrollo de la tradición a la cual pertenece el intérprete.

Paul Ricœur ha retomado esta tesis de la racionalidad de los significados de las acciones en su propuesta metodológica. Para argumentar esta propuesta señala analogías entre textos y acciones y entre la exégesis o lectura de textos y la metodología interpretativa de las ciencias sociales. Paul Ricœur encuentra que al igual que en los textos, el significado de las acciones escapa a las intenciones del agente.[45] Asimismo, considera que la metodología interpretativa de las ciencias humanas desarrollan argumentos narrativos semejantes a los que se reconstruyen al leer textos literarios. Desde esta perspectiva el significado de una acción ha de interpretarse en función de su relación con la situación o contexto en donde se desarrolla la acción ("dimensión configurativa") y en función de su contribución a la creación

[43] *Ibidem*, p. 377.
[44] *Cfr.* J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* México, Red Editorial Iberoamericana, Rei, 1993.
[45] "De la misma manera que el texto se desprende de su autor, la acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias por sí misma. Esta autonomización de la acción constituye su dimensión social". Paul Ricoeur, "The model of the text. Meaningfull action as a text", en su *Hermeneutics and the human sciences*, J.B. Thompson ed., Cambridge University Press, 1985, p. 206.

de nuevos escenarios y al desarrollo de la trama del argumento ("dimensión episódica").[46] Cada nuevo episodio o punto de desarrollo de la trama asigna nuevo significado a cada episodio previo y a cada acción. Así, de una manera análoga a la visión de Gadamer, para Ricœur el significado de los textos, acciones y en general de la historia está en continua transformación, por efecto de las sucesivas interpretaciones.

Para Ricœur, la interpretación de las obras humanas se desarrolla y progresa a través de un proceso cíclico (círculo hermenéutico) que parte de una determinado contexto para comprender el significado de las obras (textos, acciones, etc.); como resultado de esta comprensión se transforma el contexto del intérprete, dando lugar a una nueva y más completa interpretación. A través de la sucesión de estos ciclos del círculo hermenéutico, la comprensión de la historia humana se desarrolla en la forma de la trama de una narrativa.

Si bien Ricœur recoge muchas propuestas gadamerianas en relación con la función constitutiva de los prejuicios y del carácter ontológico de la comprensión, a diferencia de Gadamer no soslaya la reflexión sobre aspectos metodológicos, particularmente los provenientes de la teoría y crítica literarias. En este sentido la propuesta narratológica de Ricœur tiende un puente entre la hermenéutica metodológica y la filosófica, que abre nuevas perspectivas al desarrollo de la hermenéutica en el siglo XXI:

> "Las consideraciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica y sus esfuerzos por alcanzar un estatus científico, están subordinadas a las consideraciones ontológicas por lo que la comprensión cesa de ser un simple modo de conocer para convertirse en un modo de ser y de relacionarse con otros seres…"[47]

4. Debates epistémicos y políticos en la hermenéutica

La dos grandes vertientes de la hermenéutica que hemos visto, la metodológica y la filosófica han sido cuestionadas fuertemente en aspectos metodológicos epistémicos y políticos, principalmente por orientaciones marxistas. Estas críticas han dado lugar a

[46] "Un evento para ser histórico debe ser más que una simple ocurrencia: debe ser definido en términos de su contribución al desarrollo de la trama de una narración ...seguir una narración es comprender las sucesivas acciones, pensamientos y sentimientos que apuntan hacia cierta dirección." P. Ricoeur,"The Narrative function", en *Hermeneutics and the human sciences*

[47] Paul Ricoeur, "The task of hermeneutics", en *Hermeneutics and the Human sciences*, p. 44.

interesantes debates que ponen de manifiesto la relevancia de presupuestos y consecuencias políticas de las orientaciones hermenéuticas. En el caso de la hermenéutica metodológica destaca la polémica entre Peter Winch y Alasdayr MacIntyre y en torno a la hermenéutica filosófica, la sostenida entre Gadamer y Habermas. En ambos casos el problema central gira en torno a la capacidad de la hermenéutica para críticar la ideología presente en las tradiciones o en las concepciones del mundo que la hermenéutica busca comprender reflexivamente. Veamos primero el debate en la hermenéutica metodológica.

La tesis de Winch sobre el carácter exclusivamente comprensivo de las ciencias sociales fue cuestionada por Alasdair MacIntyre en un artículo titulado de la misma manera que el libro de Winch, "La idea de una ciencia social", publicado a mediados de los 60´s.[48]

MacIntyre recurre a Malinowsky y a Marx con el propósito de marcar una distinción fundamental entre las acciones que se realizan con base en ciertos motivos y reglas de los cuales el agente puede ser consciente y aquellas acciones que están determinadas por causas diferentes a las creencias, motivos y reglas que el agente podría evocar. MacIntyre considera que esta distinción "nos da derecho a cuestionar con escepticismo la afirmación de Winch de que la comprensión en términos de seguimiento de una regla y de explicaciones causales son materiales que se excluyen mutuamente".[49] Además, MacIntyre señala que recurrir a explicaciones causales, ahí donde la comprensión con base en motivos y reglas asumidas por el agente son inoperantes, permite dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que en toda sociedad ocurren.[50] De otra manera, si se excluye la explicación causal, como lo pretende Winch, la mera comprensión social perdería su capacidad crítica y se limitaría a reproducir las creencias, reglas y formas de vida establecidas, que conllevan ideologías dominantes.

Así pues, al introducir de esta manera la noción de ideología como falsa conciencia, MacIntyre rompe con la tesis central de Winch de que la acción humana está siempre gobernada por reglas que han sido aprendidas por el agente. Además de las acciones gobernadas por reglas aprendidas y que eventualmente el mismo agente podría explicitarlas o ser consciente de ellas, existen acciones causadas por ciertos mecanismos, estructuras, o

[48] Alasdair MacIntyre, "The idea of a social science", publicado por primera vez, como suplemento de *Proccedings of the Aristotelian Society*, Vol. XLI (1967). Las citas y referencias corresponden a la traducción al español "La idea de una ciencia social, publicada en la antología de A. Ryan (comp.), *La filosofía de la explicación social*", F.C.E., México, 1976.
[49] Ibidem, p. 35.
[50] "El hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, nociones que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas", *Ibidem*. p. 36.

leyes, de las que no es normalmente consciente. Por lo tanto, se requiere de un punto de vista externo que señale la relación causal entre esos mecanismos sociales y las creencias y el comportamiento del agente. En este sentido la explicación causal nomológica no sólo es complementaria a la comprensión, sino también detenta una jerarquía superior en cuanto que descubre causas profundas en la interacción social y permite a los agentes cuestionar creencias falsas que afectan compartimiento. Por esta razón, la explicación causal tiene un mayor potencial crítico que la comprensión en función de reglas aprendidas por el agente.

Con base en estos argumentos MacIntyre concluye que la virtud fundamental del libro de Winch es, al mismo tiempo, su defecto principal; esto es, si bien Winch está en lo cierto en reconocer la relevancia de la descripción y comprensión de la acción desde el punto de vista del sujeto, se equivoca al pensar que esto es suficiente; tan solo es una etapa necesaria y preparatoria para la explicación.[51]

En la segunda parte de su artículo "Understanding a primitive society",[52] Peter Winch responde a las críticas de MacIntyre, y en especial a la tesis de que el conocimiento de las acciones sociales no debe limitarse a la comprensión con base en reglas propias de la comunidad del agente, sino debe también incluir una explicación causal de las acciones y una "crítica racional", a las creencias, reglas y criterios que rigen el comportamiento de las miembros de la comunidad bajo estudio.[53] Es precisamente el punto de la crítica externa sobre la racionalidad de los criterios, y acciones, lo que a juicio de Winch resulta inaceptable.[54] Para utilizar la expresión kuhniana, se trata de criterios de racionalidad inconmensurables.

Así pues, Winch rechaza la tesis de MacIntyre de que la ciencia social debe criticar, desde los conceptos del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio.[55] Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar

[51] "El valor positivo del libro de Winch estriba, en parte, en ser un correctivo de la posición de Durkheim a la cual castiga con justicia. Pero es más que un correctivo, pues lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida de las mismas. A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podemos identificar el objeto que requiere explicación. La atención a las intenciones, motivaciones y razones, debe preceder a la atención a las causas; la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias". (*Ibidem*, pp. 43-44).

[52] Se trata de un artículo publicado en inglés originalmente en 1964. Aquí se utiliza la traducción al español en la forma de libro, junto con otros ensayos, con el título de *Comprender una sociedad primitiva,* Paidós, 1994.

[53] *Cfr*. Peter Winch, "Comprender una sociedad primitiva", *Ibidem,* p. 59.

[54] "Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido", (*Ibidem*, p. 62).

[55] Una tesis semejante sostenida por Habermas la rechaza Gadamer considerando que esta evaluación racional del experto o del científico involucra la figura del ingeniero social. *Cfr*. H. G. Gadamer, "Réplica a hermenéutica y Crítica de la Ideología" en *Verdad y Método II*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

sus propias normas y criterios de racionalidad desde su propio sentido común. Winch distingue dos mecanismos como esto puede ocurrir. Uno de ellos es a través de la adecuación y cambio de las reglas a nuevas situaciones que enfrentan los miembros de la comunidad. Se trata de un cambio internamente propiciado, de manera análoga a lo que sucede en los cambios de reglas gramaticales que se transforman a través del uso del lenguaje que esas mismas reglas regulan.[56] El otro mecanismo es más importante y se genera por el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares:

> Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo.[57]

Al comprender una cultura ajena en sus propios términos, tenemos la posibilidad de confrontar presupuestos, creencias y estándares de nuestra propia cultura y, de esta manera, reflexionar crítica y racionalmente sobre ellos. De hecho esta confrontación implica ya un punto de vista "externo" al nuestro, esto es un punto de vista desde aquello que hemos aprendido de las culturas ajenas. Pero el punto central que señala Winch es que esta confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino una evaluación crítica de nuestra propia cultura o tradición. Como resultado de esta confrontación evaluativa es posible que concluyamos que nuestros estándares son preferibles, más adecuados, más racionales que los ajenos que hemos comprendido; o bien por el contrario, que aquellos son más adecuados y por ende, necesitamos reemplazar los propios. En todo caso, "Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro".[58]

En suma, MacIntyre otorga una prioridad epistémica, moral y política a las explicaciones con base en leyes causales que la teoría social (el materialismo histórico) puede realizarse con conceptos, hipótesis, métodos externos y desconocidos a los agentes de la comunidad bajo

[56] *Cfr.* Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 61.
[57] *Ibidem*, p. 77.
[58] *Ibidem*, p. 65.

estudio. La comprensión que los agentes hacen de sus propias acciones constituyen una interpretación hipotética y preliminar que requiere de la revisión crítica de la teoría social

Por el contrario para Winch la autonomía epistémica, ética e ideológica es fundamental y la imposición de conceptos, leyes y criterios externos para juzgar y evaluar la calidad de las creencias, práctica e institución de una comunidad diferente a la propuesta no se justifica de modo alguno. En realidad, tal pretensión de superioridad es etnocéntrica. La crítica de la forma de vida de un pueblo tiene que ser un proceso eminente dialógico y reflexivo, pues no hay prioridad crítica de la ciencia respecto al conocimiento tradicional de una comunidad. Es importante señalar que a partir de este debate, MacIntyre se convenció de esta tesis de crítica reflexiva de Winch y la postuló como un principio fundamental del desarrollo racional de las tradiciones intelectuales.[59]

En relación con la hermenéutica filosófica, Habermas realiza una profunda crítica a Gadamer, en cuanto absolutiza la dimensión lingüística de la comunicación y la acción social, y no considera otras dimensiones, como la producción económica y la dominación política que pueden generar mecanismos sistemáticos de la distorsión comunicativa. Estos mecanismos, lejos de permitir la evaluación crítica de los prejuicios, los oculta. Por esta razón " la conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada",[60] pues carece de criterios para distinguir los falsos prejuicios de los verdaderos. En contra de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Habermas considera que las acciones sociales sólo pueden ser comprendidas en un marco objetivo, en el que se integran el lenguaje, el trabajo y la dominación. Desde este marco se puede desarrollar una "hermenéutica profunda" capaz de esclarecer "la inteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada".[61] Para ello es necesario explicar causalmente el origen y funcionamiento de tales mecanismos, con el fin de desarticular sus efectos distorsionantes. Ejemplos de teorías que desarrollan esta crítica hermenéutica profunda son para Habermas el psicoanálisis de Freud y el materialismo histórico de Marx, que tienen como interés cognoscitivo fundante la emancipación de los individuos y clases sociales del poder que ejercen traumas neuróticos e ideologías dominantes sobre sus conciencias y acciones.

---

[59] Por ejemplo, años más tarde MacIntyre afirma: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesto en cuestionamiento, pueden tener garantías racionales para defender su propia hegemonía”. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 388.

[60] J. Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en su *Lógica de las ciencia sociales*, México, Editorial Rei, 1993, p. 287.

[61] Ibidem, p. 297.

Así pues, si bien acepta Gadamer que no cuenta con criterios epistemológicos, metodológicos o teóricos para demarcar lo falso de lo verdadero, el conocimiento auténtico de la ideología dominante que están entrelazadas en la tradición, Gadamer argumenta que recurrir a supuestos criterios meta-tradicionales, externos a la comunidad, "implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social, como proveedor de los recursos publicitarios y de la verdad por el pretendido poder de un monopolio de la opinión pública"[62]. Por ello Gadamer prefiere quedarse con la incertidumbre y ambigüedad del diálogo y la reflexión hermenéutica en la que en principio todo puede ser discutido y revisado.

Las polémicas Winch – MacIntyre y Habermas - Gadamer parecen plantear un serio dilema a las ciencias sociales y a las humanidades de orientación hermenéutica entre crítica y comprensión objetiva de culturas. Si se da prioridad a la función crítica desde una teoría externa a las comunidades, puede ejercerse un cuestionamiento a la racionalidad de creencias y acciones de comunidades particulares, pero esta crítica implica una jerarquía epistémica y política que puede tornarse en etnocentrismo. Por otra parte si se da prioridad ala comprensión objetiva y al reconocimiento de las culturas ajenas se corre el riesgo de avalar o al menos guardar silencio sobre las relaciones de dominación que subsisten y se reproducen en esas culturas.

Ante este dilema, autores como Richard Rorty se manifiestan abiertamente en contra de toda pretensión de superioridad epistémica y política de la ciencia y defiende el diálogo plural entre una diversidad de conocimientos y expresiones culturales (*wise conversation*). En este sentido, Richard Rorty se inclina claramente hacia la posición hermenéutica de Gadamer o de Peter Winch. Para Rorty, la hermenéutica es una expresión paradigmática de lo que denomina filosofía edificante en oposición a la filosofías fundamentalistas , propias de la modernidad, que encierran siempre un autoritarismo epistémico y político como lo ha denunciado Gadamer. Pero Rorty es un hermeneuta más radical que Gadamer, pues no aspira a la formación de un consenso universal a través del diálogo, sino más bien a una pervivencia y aún multiplicación de la diversidad cultural y epistémico a través de diálogo edificante.[63]

Por otra parte y con un ánimo opuesto al de Rorty, Paul Ricœur, además de rescatar la importancia de la metodología para la justificación epistémico de las interpretaciones, nos sugiere una alternativa para superar el dilema planteado, defendiendo la idea de que "las dos

[62] H. G. Gadamer, "Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología" en su libro *Verdad y Método II*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1994, p. 264.
[63] Sobre el balance de Rorty respecto a la hermenéutica filosófica de Gadamer véase R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton university Press, 1979, cap. 7, "From hermeneutics to pragmatism"

universalidades, la de la hermenéutica y la de la crítica a la ideología son interpenetrantes".[64] Con esta idea Ricœur sugiere que tanto la hermenéutica como la crítica son dos tradiciones que no se pueden reducir una a la otra, ni tampoco preferir una en detrimento de la otra. Cada una tiene un objetivo y un interés especifíco del mismo valor. La hermenéutica la recuperación de las voces y contenidos culturales de las tradiciones; la crítica la emancipación de las ideologías dominantes, dentro de las cuales, la más peligrosa es la ideología de la superioridad epistémica y política de la ciencia y la tecnología [65]. En la medida en que una tradición pretenda desplazar a la otra, se convertirá en ideología y perderá su función edificante, sea la de recuperación de la historicidad y la formación de consenso, sea la del disenso y emancipación de la sociedad por venir. La propuesta narratológica de Ricœur resulta pertinente para desarrollar esta tensión esencial entre hermenéutica y crítica de la ideología, y al mismo tiempo para promover el valor epistémico de la interpretación metodológica fundada y propiciar sus consecuencias prácticas deseables.

5.- Comentarios finales

Como se puede observar la hermenéutica en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales se ha desarrollado y diversificado durante el siglo XX. Tal diversificación no es motivo de alarma, como pudiera parecer a una visión como la de Kuhn que privilegia la vigencia de un paradigma específico en cada disciplina para que se desarrolle normalmente. La diversidad de orientaciones hermenéuticas sólo puede ser virtuosa y edificante si participan todas ella en un diálogo plural y crítico, superando el aislamiento, indiferencia o descalificaciones mutuas. En este sentido, es necesario extender la propuesta de Ricœur a todas las orientaciones y vertientes de la hermenéutica: La analítica y la fenomenológica, la metodológica con la filosófica, la filosófica y la crítica. No se trata de integrarlas a todas en una hermenéutica única y homogénea, sino mas bien desarrollar y dirigir las tensiones entre esta diversidad par una comprensión más objetiva , racional y critica de la sociedad y de la cultura . Este es a mi manera de ver el reto fundamental de las humanidades y las ciencias sociales al inicio del tercer milenio.

---

[64] Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the critique of ideology", en Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the human sciences*, editado y traducido por J. B. Thomson, Nueva York, Cambridge University Press, 1995, p 95.

[65] Refiriéndose a las diferencias irreductibles de las dos tradiciones, la de la conciencia hermenéutica y la de la conciencia crítica, Ricoeur señala: " la primera se orienta hacia el consenso que nos precede y en este sentido que existe, la segunda anticipa una futura libertad en la forma de una idea regulativa que no es real, sino ideal, el ideal de una comunicación irrestricta y sin constreñimientos" *Ibid*, p. 99.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey,"La centralidad de los clásicos" en Anthony Guiddens , Jonathan Turner y otros, *La Teoría social hoy*, México, CONACULTA – Tecnos, 1991.

Ape K. O., *La transformación de la Filosofía*, tomo II, Madrid, Taurus, 1985.

Berstein, R. *La reconstrucción de la teoría social y política*, México, FCE, 1982.

Dilthey, W., "The rise of hermeneutics" en *New literary history*, 1973.

_____, *El mundo histórico,* México, FCE, 1994.

_____., "The understanding of other Persons and their Life-Expressions", en *The Hermeneutical Reader*, K. Muller-Volumer (ed), N.Y., Continuum, 1988.

Farr, J., "Popper`s Hermeneutics", en *Philosophy of Social Science*, núm. 13, 1983.

Gadamer, H.G., *Verdad y Método*_, Salamanca, Editorial Sígueme, 1976.
_____ , *Verdad y Método* II, Salamanca, editorial Sígueme, 1976
Guidens, A , Turner, J y otros , *La teoría social hoy*, México, CONACULTA – Alianza Editorial 1982.

Habermas, J., *La lógica de las ciencia sociales*, México, Editorial Rei, 1993.

_____, *Validez y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.

Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Nueva York, Harper an Row, 1962

Kuhn, T. S., "Las ciencias naturales y las ciencias humanas" en *Acta sociológica*, núm. 19, enero-abril 1997, UNAM, México.

Linge, D., *Philosofical hermeneutics*, Berkeley University of California Press, 1977.
MacIntyre, Alasdayr, *Whose justice? Which Rationality?,* Notre Dame University Press, 1988.

Popper, K. R. , *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974.

Rickert, H., *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965.

Ricœur, P., *Hermeneutics and the human sciences*, editado y traducido por J. B. Thomson, Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

Rorty, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton university Press, 1979.

Ryan, A. (comp.), *La filosofía de la explicación social*", F.C.E., México, 1976, (Breviario # 261.

Schütz, A., "Problemas de la sociología interpretativa" en A. Ryan, editor, *La filosofía de la explicación social*, México, FCE, 1976.

Taylor, Charles, “Language and human nature” en *Human agency and Language. Philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Velasco Gómez, A, “The hermeneutic conception of scientific traditions in Karl R. Popper”, in Suárez Iñiguez (Ed.), *The power of argumentation,* Amsterdam, Rodopi, Poznan Studies in the philosophy of science and humanities, 2007, pp 129 -142

_____, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, México, UNAM, 1999.

Von Wright, H., *Explicación y comprensión,* Madrid, Alianza Editorial 1973.

Weber, M., “The Nature of Social action” en *Weber, Selections in Translation*, W.G. Runciman, (ed.), Cambridge University Press, 1988.

_____, *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Bs.As. Armorrortu, 1973.

_____, “The concept of following a Rule” en W. G. Runciman (ed), *Weber Selection in translation*, Cambridge, Cambridge University press, 1988.

Winch, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

_____, *Comprender una sociedad primitiva,* Paidós, 1994.

La Metodología Marxista y el Configuracionismo Latinoamericano

Enrique de la Garza Toledo*

Introducción:

El tema de marxismo pareciera cosa del pasado, de un pasado que ya pocos quisieran acordarse, aunque la generación madura de académicos actuales haya sido influenciada en otra época por esta perspectiva. Pocos recuerdan que el marxismo académico después de la segunda guerra mundial fue hegemónico en países como Francia, Italia, Alemania y en América Latina, dejando aparte a los socialismo reales en que era doctrina de Estado (Callinicos, 1996).

Así ha sido su historia, una historia de auges y crisis muy profundas, en parte porque históricamente el marxismo antes que perspectiva teórica y metodológica fue doctrina política, sindical y de Estado. Es decir, el marxismo, a diferencia de otros paradigmas en ciencias sociales, pretendió ser ciencia y, a la vez, proyecto político concreto de transformación del capitalismo. En esta medida influyó en la academia, a la vez que en partidos políticos, sindicatos y gobiernos (Hobsbawm, 1981).

En cuanto al impacto del marxismo en la academia es posible reconocer grandes ciclos de auge y de crisis en su historia de más de 150 años. El primero iría desde su fundación por Marx hasta inicios de los años 20 del siglo anterior, cuando el impacto académico fue mínimo, no había cursos universitarios de marxismo, casi no existían profesores de universidad marxistas, ni artículos de esta perspectiva en revistas científicas o ponencias en congresos. Su ámbito era el político partidario (la socialdemocracia) y sindical. Sin embargo, el triunfo del socialismo en Rusia impactó a una nueva generación de intelectuales europeos con formación filosófica, social o económica sólida e inició lo que P. Anderson (1985) llamó el Marxismo Occidental y más específicamente el académico. Aunque esta generación de académicos marxistas trató de cumplir con el viejo ideal de unir teoría y práctica política, los más connotados fueron más intelectuales que políticos prácticos. El punto de arranque fue el libro de Lukács(1969) Historia y Conciencia de Clase, y su punto de aglutinamiento más importante la Escuela de Frankfort (Buck-Morse, 1981). Aunque esta oleada rebasó con

* Profesor-investigador del Postgrado en Estudios Sociales de la UAM-I, email: egt@xanum.uam.mx, página web: http://docencia.izt.uam.mx/egt

mucho a los alemanes (Gortz, Panekock, Lang, Leontiev) e incluyó a intelectuales de la naciente Unión Soviética. Este primer auge del marxismo académico quedó desarticulado por la emergencia del fascismo en Europa que los llevó al exilio o a la muerte (Rusconi, 1969).

En este período la reflexión sobre el método la inició el mismo Lukacs (1969) con su tesis de que el marxismo más que una Teoría es una metodología, la metodología de reconstrucción de la Totalidad. En Gramsci (, 1975, 1975ª, 1977) especialmente hay una recuperación del sujeto y de la cultura resultado de una influencia de la hermenéutica de la época a través de Labriola (los hombres traducen las presiones de la estructuras en acción a través de una visión del mundo), un concepto de contradicción substantiva que contrasta con la Hegeliana de Engels y uno caleidoscópico de la relación social en tanto que la diferencia entre base y superestructura sería puramente analítica, la relación social de producción es economía, política y cultura a la vez. Pero es la escuela de Frankfort la que en forma más sistemática y con mejor conocimiento de las corrientes clásicas y actuales en ese momento en la filosofía y teorías sociales (Habermas, 1981) abordó los problemas de la epistemología. El punto culminante es la obra de Adorno (2001, 2001ª), profundo conocedor de la epistemología del círculo de Viena y, a la vez, del Historicismo, la Fenomenología y el Exsitencialismo. Con un sólido y actualizado fundamento teórico y metodológico formuló críticas al positivismo lógico que no han perdido actualidad. Es decir, el marxismo académico de los años 20 y 30 del siglo XX se vivificó en confrontación con el neopositivismo y en crítica y recuperación de aspectos de la Hermenéutica, en particular del psicoanálisis (Habermas, 1980). Esta primera profundización del marxismo clásico lo llevó a reivindicar al sujeto, a la crítica primera de los estructuralismos en formación, a la profundización en el campo de la construcción de significados Habermas, 1985). Este debate lo dieron marxistas académicos del más alto nivel, aunque este marxismo terminó confrontándose con el vulgar del stalinismo (Viet, 1968) (Althusser, 1972).

La emergencia del fascismo en Europa llevó a la diáspora o a la muerte a esta primera generación académica de marxistas. Una consecuencia no deseada fue la confrontación en condiciones de desigualdad de este marxismo con el funcionalismo y el keynesianismo en Inglaterra y los USA en los años cuarenta y cincuenta (Adorno, 2004).

Sin embargo, el marxismo académico tendría que esperar hasta los años sesenta para reconocer un nuevo y acrecentado repunte. La Escuela de Frankfort volvió a Alemania y continuó su polémica con el positivismo lógico y específicamente con Popper; el estructuralismo marxista de Althusser tuvo gran impacto en Francia; Gramsci fue redescubierto en Italia; en los países sajones se conformaron corrientes marxistas muy

influyentes como la de Historia Social de E.P. Thompson; en América Latina, casi todo el Dependentismo fue de alguna manera marxista con pocas excepciones; e incluso en países del bloque soviético, hubo expresiones creativas en la escuela de Budapest (Heller), en Praga (Kosik), en Belgrado, en Varsovia. Esta segunda oleada, la de mayor influencia del marxismo en la academia –nuevamente dejamos de lado al marxismo oficial dominante en los países socialistas- duró hasta finales de los setenta y en ocasiones principios de los ochenta, alimentado por el aumento en la conflictividad social en Europa en los setenta y las revoluciones en el tercer mundo (Anderson, 1985).

Durante esta segunda oleada, en varios países el marxismo se volvió hegemónico en los Teórico y en todos fue un interlocutor a tomar en cuenta o un rival a vencer. En América Latina en los años setenta, excepto en los países con dictadura militar, sin duda que el marxismo dominaban en las ciencias sociales.

En este período la discusión sobre el método renació y se volvió más orgánica, esta giró principalmente en torno del método de la economía política (Marx, 1975). La discusión dio origen a diversas interpretaciones sobre dicho método, desde una cercana al positivismo a otra en que se reivindicaba el papel activo del sujeto (De la Garza, 1987). El método de la Economía Política fue disectado e identificados subproblemas importantes como veremos en otro apartado, una propuesta recuperable fue el concebirlo como método de construcción de teoría y no de justificación de las hipótesis (De la Garza, 1990). Sin embargo, a diferencia del período anterior de auge, en el que las principales figuras marxistas eran profundos conocedores del neopositivismo y de le Hermenéutica, la polémica sobre el método de la economía política arrastró confusiones importantes al remitir a una discusión filosófica relativamente superada, la del materialismo e idealismo del siglo XIX. En esta discusión el rival seguía siendo Hegel y no Carnap, Hempel, Popper, Dilthey, Husserl o Hiddeger. Es decir, no hubo capacidad de ubicar la polémica sobre el método en confrontación con la metodología y la epistemología más acabada de la ciencia, la del hipotético-deductivo y sus fundamentos, ni con los problemas legitimados por el neopositivismo como centrales: el concepto estándar de Teoría, el papel de las hipótesis en el proceso de investigación, la operacionalización de conceptos, el concepto de dato empírico, que es verificar y explicar (Nagel, 1984, 1990). O bien los de los últimos años de la polémica interna y externa positivista: verificación o falsación (Moulines, 1986), las revoluciones científicas y el cambio de paradigmas (Kuhn, 1986), la doble hermenéutica (Habermas, 1997), los juegos del lenguaje, poder y verdad (Foucault, 1968, 1977), etc.

A la vez que la discusión explícita sobre el método marxista se centraba en el método de la Economía Política, desde el marxismo académico se emprendieron en esta época investigaciones concretas paradigmáticas que contenían en estado práctico un concepto de método diferente del positivista que dominaba. Es el caso de la obra de E.P. Thompson (1972), La Formación de la clase obrera en Inglaterra, con su recuperación gramsciana de la relación entre estructuras que no determinan sino que presionan, del procesos de dar sentido de los sujetos y de la experiencia, que rompe con las visiones estructuralistas de Historia que dominaban en la época (Piaget, 1968) (Goldman, 1968), recupera el concepto de relación social caleidoscópica, de futuro relativamente abierto, de relación fluida entre lo objetivado y los sujetos, entre estructura, subjetividad y acción, poniendo en el centro del análisis el concepto de experiencia (Gurvitch, 1979) (Desan, 2001) (De la Garza, 1992) (Habermas, 1999).

De este período quedó inconclusa la posibilidad del planteamiento de un método alternativo al hipotético-deductivo visto como método de construcción de Teoría y no de justificación de esta y la recuperación de categorías metodológicas que no eran asimilables a las del neopositivismo tales como la distinción entre método de investigación y de exposición, la relación entre lo teórico y los histórico-empírico, los niveles de abstracción en una Teoría, las formas de relación entre conceptos en esta y sobre todo el concepto central de reconstrucción de la Totalidad (Kosik, 1980) (Shaft, 1974) concreta entendida como la inclusión de lo pertinente al objeto. Por el otro lado, se planteaba la reivindicación del sujeto o mejor dicho del concepto de sujeto-objeto que sintetizaba estructura, subjetividad y acción, Sin embargo, la relación entre las dos preocupaciones metodológicas, la de un método de construcción de Teoría y la de recuperación de un sujeto activo no llegaron a sintetizarse, por el contrario, a veces parecieron contradictorias cuando la primera adoptó una perspectiva estructuralista aunque dinámica (Baskar, 1998) (Bourdieu, 1984) (Cohen, 1996) (De la Garza, 2001) (Giddens, 1983) (Goff, 1980) (Goldman, 1975).

Luego vino la crisis, primero como crisis global capitalista de mediados de los setenta, luego como reestructuración a través del neoliberalismo y la caída inmediatamente posterior del socialismo real. Estos hechos no solo impactaron a los marxistas ortodoxos sino especialmente a los que ya eran críticos del socialismo real y vino la diáspora intelectual de los marxistas, unos hacia el liberalismo, los más hacia la Hermenéutica y la Postmodernidad (Lyotard, 1989)(Arenas, 1996) (Alexander, 1988, 1995) (Barnett, 1987) (Rose, 1984) y el marxismo cayó en un descrédito académico, aunque algunas de sus propuestas sigan presentes a veces en forma vergonzante. Sin embargo, en metodología de las ciencias sociales, esos

mismos años ochenta significaron el fin de la hegemonía positivista (Apel, 1991) (Betti, 1988) (De la Garza, 1988) (Diez y Moulines, 1999) (Stegmuller, 1976) y la dispersión metodológica, incluyendo la emergencia de perspectivas que negaron un estatus especial para la ciencia (Gadamer, 1993) (Segal, 1994). Pequeños reductos quedaron de aquella reflexión marxista sobre el método, en particular en América Latina una corriente que empezó a forjarse desde los setenta, cuando en esta región el marxismo académico era poderoso y algunos trataron de llevar su reflexión más allá de la Economía Política y engarzar con preocupaciones antiestructuralistas. Esta perspectiva hizo su primera propuesta sistemática en los inicios de los ochenta (el uso crítico de la Teoría) (Zemelman, 1990), todavía en la perspectiva de método de construcción de teoría, aunque transcendiendo a la economía política, en los noventa incorporó con mayor énfasis el tema de la construcción de los significados, imbricándose con la nueva hermenéutica (Zemelman, 2007) y culminando esta fase, hacia finales de los noventa, con la incorporación de las nociones de sujeto y de configuración, esta última como alternativa primero al concepto estándar de Teoría, pero también al de sistema sin dejar fuera significados y sujetos (De la Garza, 2001).

Hoy, cunado surgen en metodología propuestas diversas de construcción de Teoría (Andreú, 2007), confrontadas con el hipotético-deductivo, cuando revive con intensidad en ciencias sociales el interaccionismo simbólico (Potter, 1998) ¿Será posible recapitular sobre la discusión marxista sobre el método y pensar que al menos potencialmente puede aportar a la actualidad?

1. La Concepción Marxista sobre la Realidad Social y el Conocimiento

Hablar de concepción de realidad y su relación con el conocimiento pareciera un anacronismo, especialmente para los que piensan en una ciencia sin fundamentos epistemológicos ni teóricos. Y en parte tienen razón, los intentos, sobre todo positivista, de formar sistemas cerrados, completamente coherentes, fracasaron y en parte fue así por no incorporar una idea de nivel de abstracción y de relaciones no reducidas a las deductivas (Putnam, 1962). Es decir, entre concepción de la realidad, Teoría y Método las relaciones pueden no ser únicamente deductivas, e implicar saltos en niveles de abstracción que se llenan con supuestos ad hoc concretos, de tal manera que de unos supuestos en un nivel de abstracción es posible derivar reconstructivamente más de una conclusión (Olivé y Pérez, 1989).

Al respecto, dice H. Cleaver (1985) que en Marx conviven, no siempre en forma cordial, dos conceptos de ciencia, uno que viene de la ciencia empírica sajona cercana a la ciencia natural y otro de la tradición romántica alemana que habla de verdad local, que historiza las categorías y concede importancia a la voluntada de los sujetos. En esta tensión se desenvuelve:

a). Su concepto de ley y determinación, entendida como ley de tendencia que contrasta con el concepto positivista de causalidad. En esta medida la ley de tendencia podría comprenderse como acondicionamientos objetivados que escapan a la voluntad de los sujetos pero que no determinan sino presionan, de tal forma que la resultante es de esta objetividad pero también de sujetos con capacidad de tomar decisiones medidas por procesos de construcción de significados. De esta forma la potencialidad no se equipara con la probabilidad estadística y la tendencialidad no tiene porqué realizarse porque esta puede ser puramente abstracta o bien concretarse a través de las prácticas, son aquellas condiciones que no se escogieron de las que hablaban Marx y Engels en el 18 Brumario (Marx y Engels, 1978) y su relación con aquellos que hacen la Historia.

b). En esta medida, el privilegio marxista por el tiempo presente tendría que ser entendido como articulación entre objetividad y subjetividad. Objetividad que resulta de la objetivación de interacciones con sentido que escapan a sus creadores y conforman un nivele diferente de realidad de los inmediatamente individuales, que requieren actualizarse pero que no desaparecen inmediatamente porque las prácticas que lo originaron cesaran (Archer, 1997).

c) Lo anterior se relaciona con la idea de espacio de posibilidades para la acción viable de los sujetos, como alternativa al de predicción. Espacio conformado por objetivaciones de diversos niveles que acotan la acción viable de los sujetos en la coyuntura, de tal forma que el resultado concreto depende también de las concepciones e interacciones entre sujetos y el futuro no está predeterminado sino que implica potencialidades pero también virajes en función en parte de los sujetos (Archer, 2000).

d). Asimismo, la prueba en Marx no es la verificación positivista, verificación puramente contemplativa a través de los sentidos o los datos, sino que es la praxis que viene del antiguo concepto de experiencia que implica situación en estructuras, procesos de construcción de sentidos e interacciones (De la Garza, 2007) tendiente a la transformación de la realidad dentro de un espacio de posibilidades objetivo.

Detrás de estos supuestos epistemológicos hay conceptos metateóricos. Puede ser discutible la función de los conceptos metateóricos pero la carga argumentativa se aligera

cuando no se piensa en el camino de la complietud o del sistema coherente (Suppes, 1989). El positivismo lógico pretendió ser una epistemología sin presupuesto a los que llamó metafísicos y en una primera instancia trató de reducir todos los conceptos a lo empírico, bajo el supuesto que lo empírico era lo real dado (Suppes, 1967). Sin embargo, con el tiempo tuvo que suavizar aparentemente su empirismo y aceptar dos niveles del lenguaje científico, que podía haber conceptos teóricos solo indirectamente reducibles a lo empírico (Hughes y Sharroch, 1999). Aunque el positivismo implícitamente manejó como supuestos que había una sola ciencia a la manera de las ciencias naturales, que el papel de la ciencia era establecer leyes universales y que la ciencia tenía un solo método que finalmente se reconoció en el hipotético-deductivo que implicaba la neutralidad del sujeto que conoce y del dato (Giddens, 1987). Pero otro tanto sucede con paradigmas alternativos que descansan en parte en otros supuestos metateóricos: supuesto de que la estructura determina al sujeto (Morin, 1994), supuesto de que no es posible distinguir el sentido que el sujeto atribuye al objeto de lo que este es (Watzlawsky y Krieg, 2000), etc.

En esta medida, grandes teorías y metodologías se distinguen de entrada por sus supuestos metateóricos, sin que esto signifique que todo lo demás es simplemente deducido a partir de tales supuestos (Sneed, 1976).

En el caso del marxismo hay un concepto de realidad social:

a). Como articulación entre objetividad y subjetividad, en la que se reconocen los procesos de objetivación que se originan en los sujetos y sus interacciones pero adquieren vida propia, en esta medida no se coincidiría en que la realidad se reduce a su concepción por el sujeto. Sin embargo, en la creación de la realidad social intervienen los significados que acuñan los sujetos y que guían su acción, en esta medida es recuperable la idea de que la realidad es un ámbito de sentido aunque no se reduce a los sentidos. De esta manera en la investigación marxista debe tener un lugar importante la investigación sobre las subjetividades (Saphiro y Sica, 1984).

c). Las leyes como leyes de tendencia “históricamente determinadas” y los espacios de lo posible se transforman en función de las rearticulaciones entre objetividad y subjetividad, que implica la necesidad de abstracciones o conceptos “históricamente determinados” lo que lleva al planteamiento del método del descubrimiento más que del de justificación.

d). El concepto de objetivación no se reduce a lo físico, sino es aquel producto humano que escapa al control de sus creadores. Estos productos objetivados pueden ser del trabajo o de la propia creación de significados. Los códigos de sentido contenidos en la cultura pueden ser concebidos como objetivaciones (Schütz, 1966). Pero las objetivaciones pueden darse en

campos y niveles diversos de abstracción, para escapar al reduccionismo positivista de ver a la realidad reducida a lo empírico. Lo empírico es solo un nivel de realidad, pero tampoco se reduce a la subjetividad de los sujetos (Resche, 1997). Niveles de realidad en rearticulación con eficiencias diversas en relación con los sujetos, conformando, como veremos una configuración entendida como Totalidad no sistémica, es decir que no es el Todo sino lo pertinente al objeto, Totalidad que no determina, aunque presiona y de la que forma parte el sujeto y sus significados. Niveles de realidad que en articulación reconocen dinamismos diferenciados.

d). La realidad tiene una dimensión de sentido, entendido como códigos acumulados para construir significados concretos para la situación concreta. El sentido no es simplemente lo que expresa a otra realidad sino un nivel de esta, de tal forma que en la explicación de un fenómeno resulta vital el ámbito de cómo se construyen los significados que guían la acción. De tal forma que la experiencia y el dato empírico no es simplemente el reporte de lo dado sino la propia interacción sujeto objeto, el dato está siempre subjetivado en un contexto objetivado y sobre el mismo influye tanto la Teoría como también los significados del investigador y de los sujetos investigados (Geertz, 1987).

No negamos que sean posible las lecturas naturalistas, estructuralistas y positivistas de Marx y de corrientes del marxismo, en Marx la tensión entre empirismo y hermenéutica es reconocible, pero el ángulo de lectura que interesa recuperar y que puede ser la pertinente para el momento es la del sujeto-objeto (tesis sobre Feuerebach, 18 Brumario, Gramsci, Frankfort, Thompson) que no es la línea de Engels, de Kautsky, de Lenin, Bujarin y Althusser. Esta última es la línea genética que condenó en el V congreso del Comitern a Historia y Conciencia de Clase de Lukács, a Korsch, a Gramsci y que se institucionalizó en los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS y que equiparó método marxista con leyes y lógica dialéctica y que en teoría recuperó la determinación de la base sobre la superestructura.

La tradición metodológica sobre la que reflexionaremos es la que ha criticado al positivismo lógico, la que recupera al sujeto y su subjetividad y que se plantea como problemas metodológicos:

1). ¿Si puede haber un método de construcción de teoría en contraposición con Popper?

2). ¿Sí puede haber un concepto de teoría no sistémica (Habermas, 1993)?

3). ¿Si el proceso de investigación puede ser diferente del hipotético-deductivo?

4). ¿Si la contradicción substantiva puede estar presente en la teoría y el dato?

5). ¿Si puede haber un concepto de experiencia no reducido a la observación a través de los sentidos?

6). ¿Si más un método habría que hablar de principios epistemo-metodológicos adaptables al objeto de estudio?

7).¿Si el método puede incorporar la construcción de significados del investigador y del investigado?

8)¿Si la relación concepto dato puede ser diferente de la deducción?

9). ¿Si el dato empírico puede ser concebido como construcción y no como algo dado y en esta medida se problematizaría el significado de la verificación?

2. El Método de la Economía Política

El Capital es la obra más sistemática de Marx y la de mayor alcance teórico. En esta obra al decir de Marx, busca captar el origen, funcionamiento y potencialidad de muerte del organismo social capitalista (Marx, 1970). Esta forma de definir el problema implica reconocer el carácter histórico del objeto sin que se trate de una investigación historiográfica, que está en transformación, tiene una génesis, funciona y posiblemente termine. Es decir, el problema metodológico es como descubrir categorías propias de un objeto no universal y que estas sean capaces de expresar su origen, funcionamiento y contradicciones y potencial terminación. Es decir, la captación metodológica del movimiento.

La fórmula principal del método de la economía política es la que dice que el verdadero método científico es el que va de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento que Marx llama el método de exposición, aunque sea el concreto real el verdadero punto de partida (Zeleny, 1974). Si hiciéramos un intento de poner en el tiempo presente las categorías principales de este método del concreto-abstracto-concreto tendríamos que el concreto real no es sino la relación sujeto-objeto, de los sujetos con sus objetivaciones y del sujeto que investiga con sus sujetos-objetos. Es lo que Kosik (1980) muchos años después llamó el mundo de la pseudoconcreción, es decir, el mundo externo al sujeto, el de las praxis fetichizadas, el de las representaciones comunes, el de los objetos fetichizados. El concreto real no se reduce a lo empírico aunque lo engloba, tampoco ignora a la teoría acumulada y que puede sintetizarse en un problema práctico o teórico.

La distinción entre abstracto y concreto pensado, es decir, entre categorías y conceptos (las categorías como los conceptos más abstractos o los que sirven de fundamento), remite a que los últimos son síntesis de más determinantes que las primeras, pero el camino de la

exposición de los abstracto a lo concreto es de inclusiones sucesivas donde las últimas, las más concretas presuponen a las más abstractas. Esta concepción acerca de la relación entre categoría y concepto no podría reducirse a la deducción que solo podría generar términos del mismo nivel de abstracción que sus premisas.

El método del Concreto-Abstracto-Concreto (De la Garza, 1987) es un método de construcción de teoría con sus dos etapas, la investigación y la exposición. A su interior aparecen problemas clásicos como: los puntos de partida de la investigación y de la exposición; el papel de lo lógico y lo histórico en ambos métodos; la función de la teoría acumulada en la reconstrucción; la función metodológica de la Totalidad.

En la fase de investigación, dice Marx, se trata de transformar intuiciones y representaciones en conceptos. Como se niega la ley universal los conceptos deben ser históricamente determinados, ser abstracciones existentes, que existen en la particularidad de lo concreto. Las consideraciones de Marx acerca del método de investigación son muy generales y no proporcionan guías para la construcción de conocimiento, tendremos que esperar a propuestas como la descripción articulada (Zemelman, 1990) para acercarnos a un método de investigación. En cambio sobre la exposición, que es también investigación, en un objeto de estudio como El Capital el punto de partida es definido por la categoría más simple o la más abstracta (la mercancía en El Capital), aquella que es prerrequisito lógico de las sucesivas categorías y conceptos (la mercancía prerrequisito del concepto de capital). El método de exposición es de reconstrucción de categorías y conceptos desde los más simples hasta los más complejos, pasando por diversas etapas conceptuales. Es decir, la línea principal de avance en la reconstrucción es teórica. Sin embargo, el paso de una categoría más abstracta a la siguiente más concreta pone en juego a la lógica (deducción, inducción), y al uso de conceptos externamente acumulados que pueden ser reconstruidos en su contenido o en sus relaciones con otros conceptos, pero también puede intervenir lo histórico en tanto presupuesto no reconstruidos, la génesis histórica e incluso lo empírico.

El dato empírico es importante porque permite “verificar” hipótesis subsidiarias a la reconstrucción, sin convertirse la prueba de las hipótesis en el eje principal de la metodología. La reconstrucción de la teoría sobre el objeto de estudio es la reconstrucción de la Totalidad, Totalidad que no debe entenderse como el Todo, infinito por definición, sino lo pertinente a la explicación del objeto. En un objeto teórico como en El Capital, la Totalidad es principalmente la articulación entre conceptos de diversos niveles de abstracción, pero asentada en la historia y la empiria, que no ignora la teoría acumulada sino que la reconstruye. La Totalidad es ese concreto pensado de Marx, articulación por ahora conceptual en varios

niveles y con lo histórico y empírico. La explicación se logra cunado se ha reconstruido la Totalidad al objeto.

Sin embargo, la Totalidad como guía de la reconstrucción del objeto en el pensamiento puede adoptar varias formas dependiendo del objeto. En un objeto teórico como en El Capital será principalmente articulación de conceptos de los más abstractos a los más concretos. Pero en otros, como en el 18 Brumario, se tratará de un objeto histórico en el que lo más importantes es como articular procesos políticos, económicos, culturales de diversas temporalidades. En esta medida, el problema del punto de partida ya no se resolverá en un concepto abstracto sino un acontecimiento histórico en el que inicia todo el proceso en estudio. Las etapas de la reconstrucción serán hechos históricos que implican virajes en la dirección del proceso, en esta reconstrucción la información empírica-histórica será central, apuntalada por la emergencia de conceptos teóricos reconstruidos. La reconstrucción de la Totalidad en objetos como el 18 Brumario será del período que culminará con el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, pero el golpe no se explicará solo por la articulación entre lo político, lo económico y lo cultural sino también con la creación o recreación de la categoría de Bonapartismo entre otras.

Asimismo, la Totalidad adquirirá otro contenido en un problema del tiempo presente, como es frecuente en la sociología. Veremos en otro apartado que en este tipo de objeto la Totalidad adquirirá la forma de articulación entre áreas de relaciones sociales a través de conceptos ordenadores.

Marx pone al método en función de la materia investigada (el objeto), del desarrollo de la ciencia (teorías y técnicas acumuladas) y de las transformaciones del propio objeto. De tal forma, que el concreto-abstracto-concreto sería la forma específica que para la creación conceptual en la Economía Política adquiere el método, aunque tiene detrás una forma de razonamiento científico diferente del hipotético-deductivo y de la Hermenéutica. Diferente en cuanto al uso reconstructivo y no deductivo de la Teoría acumulada, en cuanto a estrategia de creación de conocimiento (estrategia de reconstrucción de la Totalidad vs. la prueba de hipótesis). Diferente en cuanto al concepto de prueba que no se reduce a la verificación de las hipótesis sino que implica un conglomerado de acercamientos a lo empírico-histórico y sobre todo una perspectiva abierta al descubrimiento frente a una realidad en transformación que no acepta ser subsumida en ningún modelo sino que obliga a la reconstrucción permanente, aunque haya aspectos de la realidad de pertinencia mayor que el caso específico, pero que al ser ubicados en una nueva articulación adquieren otro significado.

Pero el problema central del método marxista tendría que ver con la relación sujeto objeto, con la idea de ley de tendencia y de transformación que no puede eludir la presencia de los sujetos y sus significaciones. La ley de tendencia no podría ser entendida como una ley probabilística, porque la probabilidad puede operar frente a una complejidad objetiva y aquí se trata de cómo recuperar a la subjetividad en la transformación. La Ley de tendencia es la que ubica en la coyuntura los límites para la acción viable o el espacio de posibilidades para la acción viable, de tal forma que el resultado final depende también del sujeto, de sus interacciones y subjetividad, pero no ignora que hay objetivaciones que acotan, limitan o presionan a los sujetos en la coyuntura. Por otra parte la tendencia puede ser abstracta o concreta, y sería tarea de la reconstrucción el pasar de una potencialidad abstracta a otra más concreta añadiendo determinantes que, por otro lado, nunca cerrarán totalmente las opciones.

Es decir, ley de tendencia va de la mano con la recuperación del sujeto-objeto. El movimiento es resultado de la articulación entre objetividad y subjetividad y la relación clásica entre materialismo e idealismo se problematiza en las tesis sobre Feuerebach: “el error del antiguo materialismo es concebir las cosas solo como objeto de contemplación y no como praxis”, “el haberse fijado solo en la cara objetiva del objeto y olvidar su cara subjetiva”, porque la realidad no se reduce solo al objeto aunque tampoco al sujeto. El marxismo del sujeto-objeto que está en parte de Marx sigue la línea genética de Gramsci, de la Escuela de Frankfort, de E.P. Thompson es la que estamos recuperando. Es el problema actualizado de la relación entre estructuras, subjetividades y acciones. Que sin caer en el estructuralismo reivindica a la objetivación como nivel de realidad que juega con procesos de construir significados e interacciones.

El positivismo redujo el rico concepto clásico de experiencia en la verificación a una experiencia contemplativa y, en esta medida, no pudo dar respuesta al problema de la hermenéutica de la percepción empírica, del dato (Maturana, 1995) (Rorty, 1984). El dato depende siempre de los conceptos utilizados pero también de las interacciones entre investigador e investigado y de los sentidos que el primero suscita en el segundo. Es decir, es imposible que haya dato dado o puro para verificar y, por tanto, queda en entredicho el significado positivista de las verificaciones. Sin embargo, el concepto de experiencia y en su forma más acabada de praxis resume una relación compleja entre el sujeto y el objeto en la que juegan las concepciones del sujeto sobre el objeto como parte de la misma realidad y no como reflejo de cómo es el segundo. Estas concepciones juegan, junto a interacciones y aquello que no depende de la voluntad del sujeto, en las transformaciones sociales, de tal manera que la prueba no sería en aspectos parciales de la relación estructuras-subjetividades-

acciones sino de la Totalidad del cambio. La función epistemológica central del conocimiento es definir espacios para la acción viable y no la correspondencia entre pensamiento y realidad (Zemelman, 1990).

3. La Descripción Articulada

El marxismo latinoamericano de los setenta también participó en la polémica acerca del método de la Economía Política, pero las concepciones estaban muy permeadas de estructuralismo, el método histórico estructural que muchos reivindicaban en esa época, se distinguía del positivista dominante por la inclusión del cambio social, pero este cambio era resultado supuestamente de leyes objetivas que empujaban a sujetos pasivos o en última instancia determinados por las estructuras (Alexander, 1972) (Archer, 2000). Faltaba la perspectiva del sujeto-objeto y no es que estuviera ausente en general en el marxismo sino que la escuela que más impactó en el mundo académico seguía más a Althusser que a Gramsci en nuestra región. En esta medida ese marxismo estructuralista decayó al dar la vuelta a la década de los ochenta, como en general lo fue para los diversos estructuralismos. En especial el enfoque de ver a la realidad como ámbito de sentidos e identificar como problema a la construcción de significados le fueron ajenos.

Con desfase con respecto de eventos internacionales que iban hundiendo al marxismo en el aprecio de la academia y en la vida política, la epistemología crítica de Hugo Zemelman (1990) trató de profundizar en la posibilidad de una metodología marxista que partiendo de concepciones de realidad en transformación buscara entender la metodología como de construcción de Teoría. Este primer esfuerzo original culminó con los dos volúmenes de Horizontes de la Razón, obra original editada cuando los rumbos de la epistemología apuntaban más hacia la Hermenéutica (Chartier, 1999) (Geertz y Clifford, 1991) y el estructuralismo entraba en franco desprestigio. Tal vez este texto sea el único Tratado original que aborda los problemas más amplios de la Metodología de las Ciencias Sociales escrito en América Latina.

Zemelman inició definiendo el problema central de la investigación social, el del tiempo presente y afirmando que su análisis no se centra en la explicación, porque el presente que implica potencialidad de lo dándose, no es susceptible de anticipación teórica porque el futuro no está predeterminado. Lo anterior no implica ausencia de direccionalidad, no se trata del voluntarismo. Lo dándose no exige estructuras teóricas sólidas sino organizaciones conceptuales abiertas a través de la desestructuración de los corpus teóricos preexistentes. Por este se contrapone explicar a aprehender para abrirse a las exigencias de la realidad en

movimiento. A la construcción teórica de las potencialidades en el presente el autor le llama aprehensión e implica en el inicio no suponer contenidos ni jerarquías conceptuales.

Todo el proceso, llamado por el autor de la descripción articulada, se inicia con la definición de un problema y su problematización, que requiere también de un ángulo de análisis. Se sigue con la definición de áreas de relaciones sociales que pudieran ser pertinentes para el problema, luego, a partir de las teorías acumuladas, la desarticulación y selección de conceptos ordenadores. Estos conceptos ordenadores, aislados de sus teorías de origen, no pueden explicar sino sirven para ordenar el mundo empírico, para delimitar campos de observación, lo que lleva a una primera descripción desarticulada, cuyo objetivo no es probar el concepto sino encontrar nuevas relaciones. La descripción desarticulada debe llevar a otra de articulación en la que se descubran nuevas relaciones entre los conceptos para definir el espacio de posibilidades para la acción viable.

Muchos otros aspectos particulares de carácter metodológico están contenidos en esta obra, sin embargo importan más sus supuestos epistemológicos de apertura del pensamiento y en particular de la teoría frente a la realidad, que lleva a plantear un uso no deductivo de la Teoría acumulada, al uso crítico de la Teoría, y al intento de reconstruirla. Es decir, en Zemelman se trató de resolver la obscuridad acerca del método de investigación de Marx. Tal vez el punto clave metodológico de la propuesta de Zemelman sea la de partir desarticulando conceptos como camino para captar el movimiento, que lo aleja de cualquier posición empirista como en la *Founded Theory* (Strauss y Corbin, 2002). Esta propuesta abre el camino para intentar posteriormente profundizar en las formas de articulación de conceptos no reducidas a la deducción y, por tanto, al de cuando las Teorías pueden ser desarticuladas sin arrastrar sus supuestos o axiomas y, por tanto, a reflexiones acerca de la arquitectura de las Teorías (Shedrovitsky, 1972). Hay asimismo una reflexión en el autor acerca de la relación entre concepto teórico, indicador y dato, que se piensa no en forma deductiva sino mediada.

A pesar de los grandes avances en esta forma de razonamiento en cuanto a forjar una metodología que permitiera captar al objeto en transformación, hasta este punto no había la incorporación con consecuencias más fuertes de la relación sujeto objeto, pareciera que se tratara de un método de estudio de las estructuras en transformación o con potencialidades, pero el sujeto solo aparecía para utilizar la reconstrucción articulada en sus decisiones de acción. Hacía falta incorporar al sujeto en dos sentidos principales: 1). Como sujeto cognoscente que no puede desligar totalmente su razonamiento sistemático, sea analítico o reconstructivo, del sentido común, y como los razonamientos cotidianos entran en la propia reconstrucción, lo que lleva a sí hay una demarcación, sea deductiva o reconstructiva entre

ciencia y metafísica (Toulmin, 2001). Dicho esto no como simple residuo sino como parte constitutiva de lo científico. Esto para el problema de la distinción y relación entre conceptos ordenadores vs términos del lenguaje común, así como los términos del lenguaje común como posibles ordenadores con potencialidad de ser conceptos; sea para la relación entre concepto, indicador y dato, que al no ser solo deductiva podría reconocer formas de mediación propias del razonamiento cotidiano (Cicourel, 1996) (Moscovici, 1984) o de la argumentación (Pulakos, 1999) (Perelman y Olbretchs, 1989); para el problema del dato y la doble hermenéutica (Ricour, 1998); para las articulaciones entre conceptos y sus formas, no todas deductivas, con posible intervención de las formas de razonamiento comunes (Heller, 1977). 2). Y faltaba la inclusión del problema de los sujetos y sus subjetividades como sujetos transformadores que pueden o no incorporar las reconstrucciones teóricas de los científicos (Berger y Luckmann, 1966) y, por lo tanto, definir un espacio como de lo posible no puede hacerse en abstracto, si los sujetos concretos no se reconocen en estas posibilidades ese espacio será puramente abstracto, es decir, el espacio de lo posible no puede ignorar nunca al campo de la cultura y la subjetividad de los sujetos potenciales, porque el espacio no se define solo en forma material sino también por los procesos potenciales de dar sentido (Certeau, 1988). Pero incorporar la subjetividad, sea como motivos de la acción, sea como significados que la guían no es lo mismo que reducir la realidad a las representaciones o los imaginarios (Chartier, 1999). De tal forma que motivo y significado juegan con causas que no determinan pero presionan y con reglas sociales objetivadas. Esto para ser consecuentes con que el problema principal no es la verificación sino la aprehensión, pero la aprehensión que más importa es la de los sujetos sociales y no la del investigador, es la que se puede convertir en praxis.

Recientemente, H. Zemelman, profundiza en el segundo problema de la inclusión del sujeto en la metodología, al dar particular importancia al problema no de la construcción de Teoría sino de la construcción del sujeto social, de tal forma que su construcción rebasa claramente los intentos cientificistas de relación entre teoría y práctica. De esta forma se avanza en la definición del problema principal, el del espacio de posibilidades para la acción viable de los sujetos transformadores, que se convierte en como se construye el sujeto, muy cercano a las preocupaciones actuales de las perspectivas sobre movimientos sociales (De la Garza, 1992). Conocimiento, volición, teleología del sujeto no pueden reducirse a la ciencia, ni siquiera a una ciencia del movimiento, pero tampoco autoriza a rehuir los problemas propiamente de la reconstrucción de conocimiento, aunque la construcción de conocimiento en la coyuntura tendría que incluir a la propia subjetividad de los sujetos potenciales, sin la

cual la potencialidad puramente objetivista sería abstracta. No basta la apelación a que los sujetos adquirieran vocación de cambio, de crítica de lo dado, sin considerar aquellas condiciones que no escogieron, dentro de estas sus propias capacidades en la coyuntura de crear significados, que aunque no están unívocamente determinados se mueven también en la coyuntura en un espacio de posibilidades. Es decir, la incorporación plena del sujeto en la metodología empieza por concebirlo precisamente como sujeto objeto y dar cuenta de las objetivaciones que lo presionan así como de sus capacidades de dar significados, todo esto en un espacio objetivo-subjetivo de posibilidades (DE la Garza, 1994).

4. El Configuracionismo y el sujeto-objeto.

Cuando surgió la propuesta latinoamericana de la descripción articulada todavía la herencia estructuralista se sostenía y en esta medida, aunque apelaba al no determinismo, fue más un método estructural que intentaba captar el movimiento de las estructuras, las áreas tenían estructuras, los conceptos aunque buscando captar el proceso lo eran del cambio de las estructuras, las articulaciones eran estructurales, el espacio de posibilidades era estructural. Es cierto que con el conocimiento del espacio estructural de posibilidades para la acción viable el sujeto social podría intervenir poniendo en juego ese conocimiento y otros aspectos de su subjetividad para decidir la acción, de tal forma que el futuro dependería no solo de la estructura sino también del sujeto. Sin embargo, el problema de la subjetividad, entendida como procesos de dar sentido, está presente en la propia construcción de conocimiento y es, a la vez un parámetro a considerar en la definición del espacio de lo posible (De la Garza 1997). De tal manera que profundizar en esa complejidad sintetizada en la subjetividad se volvía una necesidad ya en los noventa, sin la cual el método aunque de construcción de Teoría e intentando captar el movimiento no rebasaría a un estructuralismo dinámico. Es decir, ya en los noventa se volvía indispensable pensar en los problemas de la Hermenéutica con respecto a la construcción de los significados sin reducir lo real a las significaciones de los sujetos (Vovelle, 1987). Eran también los signos de los tiempos académicos, cultura y subjetividad en los noventa se volvieron ejes centrales de la reflexión en las ciencias sociales con su componente de legitimidad y de repudio a todo lo que oliera a estructuralismo y a positivismo.

En esta medida la epistemología crítica en los noventa olvidó la relación sujeto-objeto y con esto los problemas metodológicos de la objetividad, sea cualesquiera que fuera su significado, la doble hermenéutica no tenía solución y no era posible distinguir, salvo por sus rituales, entre ciencia y no ciencia. Es decir, el problema del método se diluyó en como

difundir una conciencia del cambio social sin preguntarse en anclajes objetivos, como un problema puramente subjetivo.

En estas condiciones, a la vez de la gran influencia de la Hermenéutica, especialmente aquella que toca al solipsismo, en el gran giro de las ciencias sociales luego de la gran transformación de los ochenta se han dado recuperaciones parciales de autores antes olvidados como Arendt, Elías, Berlin, Bajtin, etc. Dentro de esta recuperaciones algunos pusieron la atención en el concepto de configuración (Elías, 1990. 1995) (Benjamin, 2003) en un contexto en el que sistema pareciera asociarse a estructura y en donde la nueva teoría de sistemas insistía en la negación del sujeto (Luhmann, 1984, 1996) (Habermas, 1993). Configuración incluso es utilizada por la teoría de sistemas para referirse a las relaciones entre sistema y entorno, pero también es entendida como red de relaciones sociales (Heinich, 1997). Sin embargo, para iniciar, habría una forma más precisa de concebir la configuración en el debate entre estructura y sistema y con el método hipotético-deductivo.

Esta posibilidad se fue forjando en la crítica primero al concepto estándar de Teoría como sistema hipotético-deductivo, proposiciones vinculadas entre en forma deductiva y cerradas semánticamente. Que no era la única manera de pensar a la Teoría, pero si la que formaba parte de un método, el hipotético-deductivo: la teoría estandard era antecedente de la hipótesis en relación deductiva e inicio del método de justificación, inductivo en la prueba pero deductivo en el proceso que partía de la teoría hasta los datos. Hempel fue de los primeros en pensar que las Teorías podían tener otra estructura diferente de la perfección de la teoría standard, la de red teórica conectada con cuerdas solo en ciertos nodos entre el nivel teórico del lenguaje y el observacional. Bachelard (1987) también pensó que las teorías realmente existentes más que sistemas de hipótesis con relaciones claras tenía un perfil epistemológico, es decir grados diversos de "maduración" (claridad y precisión) en el contenido y relación entre conceptos e hipótesis. El postestructuralismo epistemológico (Sneed, 1976; Putnam, 1967; Suppes, 1989) cruzó el Rubicón y planteó que no había una diferencia de substancia entre teórico y observacional, que los términos observacionales son a su vez abstracciones y que habría que pasar de una lógica de las proposiciones a otra conjuntista. Es decir, se va imponiendo que en lugar de un sistema la estructura de las teorías es la de una red con entidades T teóricas que siguen los supuestos de la Teoría, Tno teóricas que vienen de otras Teorías (lo que rompe con el cierre semántico), y que lo Teórico es diferente de lo no observacional, así como lo observacional de lo teórico y que las teorías contienen términos del lenguaje común. La ruptura es profunda, el criterio de demarcación se convierte en un continuum de lo que se llamaba ciencia y metafísica, aunque el continuum no necesariamente

lleva a la disolución de la ciencia en el lenguaje común pero, sobre todo, con la idea de que una Teoría necesariamente tiene que ser homogénea y formar un sistema.

Frente a esta ruptura el concepto de configuración (De la Garza, 2003), por lo pronto teórica, se convierte en una alternativa al de teoría estándar, en un contexto en el que la hermenéutica desprecia el problema de la estructura de las teorías puesto que estas no serían sino juegos del lenguaje y su estructura no tendría mayor trascendencia. Sin embargo, los científicos sociales que simpatizan con el constructivismo cuando quieren hacer ciencia tienen que resolver problemas más allá de los postulados de que la realidad social se reduce a los significados, o que lo que interesa es comprender el punto de vista del actor, sea como motivos (anticuado punto de vista), como dramaturgia (Goffman, 1981) (Garfinkel, 1967) o negociación de significados (Van Dijk, 1997).

Aunque epistemologías actuales pretendan hablar de método sin fundamentos es imposible entrar a la polémica con el constructivismo sin aceptar o rechazar sus supuestos de realidad. La realidad social está mediada por la subjetividad y específicamente por el lenguaje resulta aceptable (Turner, 1992), pero los hombres crean realidades con sus interacciones cuya objetivación no es siempre conciente. Por ejemplo la realidad de la crisis económica global cuya explicación y manifestaciones es muy poco conocida y comprensible no solo para el hombre común. Es un nivel de realidad objetivada que presiona a través de la desocupación, de las tasas de cambio, de las de interés a los actores micro que acuden al supermercado y que dan significaciones diversas a esta situación (comerciantes ambiciosos, fatalidad, etc.). Sus concepciones pueden influir en el otro nivel de realidad pero su mundo de vida se ve impactado, presionado, canalizado por este nivel macro en este caso. Lo anterior no equivale al estructuralismo ni al determinismo, sino a la dialéctica entre estructura subjetividad e interacción (Alexander, et al., 1987). La ciencia no puede anular el concepto de estructura aunque las estructuras no tienen porque ser sistémicas, pueden a su vez ser configuraciones que como las teóricas o conceptuales, acepten niveles diversos de claridad y relaciones duras o blandas entre sus elementos. Relaciones duras de tipo causal, funcional o deductiva, relaciones débiles propias de las formas de razonamiento cotidiano como la analogía, la metáfora, sin dejar de fuera a la contradicción, la discontinuidad o la obscuridad (De la Garza, 2001).

Así como puede haber configuraciones estructurales cuyo rasgo distintivo sea la objetivación, estas objetivaciones pueden ser de relaciones sociales, artefactos, monumentos, instituciones pero también costumbres, rituales, mitos, reglas y códigos para dar significados. Estos códigos contenidos en la cultura como estructura pueden ser morales, cognitivos,

estéticos, emotivos y formas de razonamiento cotidianos (De la garza, 1997). Las estructuras no solo tienen un contenido cultural sino de poder y económico al menos.

Asimismo, la distinción entre cultura y subjetividad, la primera como códigos objetivados para dar sentidos, la segunda como proceso concreto de construir significados, permite pensar que el proceso de construcción de significados concretos es el de construcción de configuraciones para la situación concreta a partir de los códigos de la cultura. Estas configuraciones subjetivas implican redes de códigos no sistémicos con los atributos de polisemia, mimetismo, niveles de concreción, claridad, relaciones duras o blandas como hemos mencionado en general para una configuración.

De la misma forma el concebir las interacciones en red no lleva necesariamente a la idea de sistema ni mucho menos de vínculos reducidos al interés (Elster, 1989). La configuración de relaciones sociales está impregnada de significados (el significado como mediación entre estructura y acción) y estos significados tienen componentes cognitivos, emotivos (Heller, 1977), morales o estéticos (Buci-Gluksmann, 2004) (Heinich, 2006), con predominio no absoluto de uno sobre los demás. De tal forma que la interacción en la configuración social puede ser clara o ambigua, dura o blanda, contradictoria, discontinua u obscura.

Las relaciones entre estructuras, configuraciones e interacciones también pueden ser pensadas en configuración, así como sus vínculos con realidades de segundo orden. Una concepción así, logra incorporar al sujeto sin desvincularlo aunque sea analíticamente de las estructuras y plantea como problema el captar el dinamismo no como simple principio sino como articulación a dar cuenta entre objetividad y subjetividad, porque el dinamismo de los primeros no podría entenderse al separarse de los segundos o buscar el vínculo solo en el momento de la práctica, Es decir, un método de construcción de Teoría dentro de la línea genética del sujeto-objeto tendría que incorporar desde el inicio el problema de la relación entre estructura subjetividad e interacción. Estas relaciones estaban enunciadas en los ochenta pero no desarrolladas y la solución no fue sumergirse en la Hermenéutica y adoptar sus supuestos de realidad reducida a los imaginarios.

Es decir, el configuracionismo latinoamericano de inicios del siglo XXI resulta del debate con el positivismo, con su pretensión de ley y método universal, de demarcación, de teoría standard y como veremos de dato dado. Viene de la reivindicación de ver a la realidad en movimiento pero no en un devenir finalista sino en función del sujeto objeto, de la no negación del concepto de estructura pero si del estructuralismo, del reconocimiento de los procesos de objetivación que no son independientes de los subjetivos pero que no se reducen a estos, del debate con la idea de sistema, de coherencia, de no contradicción (Dal Para,

1971), de homogeneidad, con los conceptos más actuales de configuración y de cultura. En esta medida, así como movimiento y espacio de posibilidades son nociones epistemológicas fundamentales, el concepto de configuración se vuelve el concepto central metodológicamente que permite escapar del determinismo, del objetivismo y del estructuralismo sin caer en lo aleatorio o el subjetivismo. Además, permite recuperar la preocupación de ver a una parte de la realidad como ámbito de creación de sentido, analizable a partir de la ciencia, es decir esta con componentes objetivados y subjetivados.

Bajo esta perspectiva es que se recupera del marxismo clásico la idea de método de reconstrucción ante una realidad en movimiento y sujetos que ponen su impronta en los cambios, la de ley de tendencia, de abstracciones y conceptos históricamente determinados. De la descripción articulada la idea de desarticulación de conceptos de sus corpus teóricos, de búsqueda de nuevas articulaciones en relación con la empiria, pero se añade el problema de la relación sujeto-objeto traducida al de la relación entre estructura-subjetividad e interacción, dentro de esta se añade la distinción entre cultura y subjetividad para escapar al determinismo cultural (Parsons, 1937) y en particular el concepto de configuración como alternativa del concepto estándar de teoría, de sistema social, de cultura como sistema de normas y valores y que aparece como la traducción metodológica de la Totalidad. Con el concepto de configuración se permite recurrir a formas de razonamiento diferentes a la deducción tanto en la relación entre conceptos, como entre actores o entre códigos de la cultura, de tal manera que metodológicamente reconstruir la Totalidad es reconstruir las configuraciones pertinentes con sus componentes objetivos y subjetivos.

En cuanto al dato empírico, no se sostienen que es lo dado como pensó Carnap, que se percibe a través de los sentidos. Sobre el dato hay tres presiones (triple hermenéutica), primera la que viene de los conceptos teóricos utilizados en la investigación, o bien en la descripción articulada de las configuraciones teóricas y de los conceptos desarticulados. Aquí las relaciones son por niveles de abstracción, del nivel más abstracto del concepto teórico al más concreto de dato; sin embargo, como las configuraciones teóricas de donde provienen los conceptos ordenadores no contienen únicamente no observacionales, las relaciones con los datos pueden ser desde una teoría de un no observacional al observacional, pero también de otro observacional a un observacional. Asimismo, como se plantea en la descripción articulada, los conceptos ordenadores pueden provenir de diferentes teorías. El paso de un concepto no observacional a otro observacional no puede trascurrir por la vía simple de la deducción porque se trata de un cambio en nivel de abstracción de uno más abstracto (síntesis de menos determinaciones) a otro más concreto o indicador (síntesis de más

determinaciones), por esta razón las verificaciones siempre son en contexto. De tal forma que la relación entre un concepto más abstracto y otro más concreto es de reconstrucción en una situación concreta, que implica la inclusión de determinantes adicionales a aquellas que definen al concepto. En cuanto al dato empírico, este es resultado de la reconstrucción que viene del concepto ordenador al indicador y luego al dato, es decir el dato depende en parte del concepto; por otro lado, el dato de expresión de sujetos es doblemente construido e interpretado, por quien investiga y por quien proporciona la información. El encuentro en el diálogo interrogativo supone del lado de quien responde una interpretación del sentido de la pregunta y una construcción de la respuesta. En esta construcción por sencilla que parezca se pone en juego la subjetividad y la cultura del interrogado en interacción con quien pregunta. En esta medida el dato es triplemente construido, desde la Teoría y desde la subjetividad de los interrogados y del interrogador, es más complejo que simples imaginarios y simples significados subjetivos, una parte pueden ser significados objetivos en el sentido de Schütz. Es decir, el dato como la misma realidad tienen componentes subjetivos y objetivos, ambos son reales, son una realidad siempre mediada.

En un método de construcción de Teoría, el dato empírico no verifica los conceptos sino ayuda a reconstruirlos, a descubrir nuevas relaciones porque estas ya están en los propios datos como relaciones empíricas pero pueden ayudar a reconstrucciones de no observacionales.

Hacia una síntesis configuracionista

Las grandes transformaciones económicas, políticas y sociales impactan comúnmente a los académicos e influyen en sus preferencias teóricas y metodológicas. La gran transformación de los ochenta, con el advenimiento del neoliberalismo, ayudó convertir en teoría económica a la neoclásica en main stream y a la búsqueda de la teoría de elección racional de colonización de otras disciplinas (Colleman y Fararao, 1992), sin lograrlo plenamente o bien con una influencia muy dispareja dependiendo de la especialidad (Simon, 1957). En muchas de estas han sido las perspectivas hermenéuticas, en formas muy diversas, las que más han prosperado. Un común denominador es el desprecio por las estructuras, que abusivamente se identifican con el estructuralismo, la orientación hacia lo micro y a los significados, imaginarios, representaciones, según la perspectiva, de los sujetos. En metodología no se puede mencionar estrictamente una metodología neoclásica, en todo caso esta retoma al hipotético-deductivo o la teoría de sistemas. En cambio las corrientes hermenéuticas vienen de una tradición antipositivista desde finales del siglo XIX con el

historicismo, luego con la fenomenología (Husserl, 1984) y el existencialismo que ahora fructifica en una nueva hermenéutica, en el nuevo interaccionismo simbólico, en el constructivismo y con muchas confusiones, come veremos en otro capítulo de esta obra, en la *founded Theory*.

En este contexto metodológico en parte antipositivista y antiestructuralista se han vuelto legítimas propuestas diversas de métodos de construcción de teoría y de investigación de los significados de los actores (Chalmers, 1999) (Dennet, 1991) (Moles, 1995), cabría preguntar si las antiguas concepciones marxistas, en la línea del sujeto-objeto actualizadas, permitirían acuñar una perspectiva también antipositivista pero que superara el subjetivismo en la teoría y el empirismo e intuicionismo en la metodología de estas corrientes.

El marxismo puede tener en común con algunas de estas su intención de ser un método de construcción de teoría, sin embargo, parte de una concepción diferente, la del movimiento de lo real y que lo real tienen una cara objetiva y otra subjetiva, de tal forma que habría que hacer un uso no deductivo de la teoría acumulada y no ignorarla considerándola imposición estructural y que la investigación no puede ser solamente de los significados subjetivos de los sujetos que cabe también la indagación en estructuras. Realidad en movimiento por la dialéctica sujeto-objeto, traducida en relación entre estructura-subjetividad e interacción; problematización del concepto de estructura, primero en diversos niveles, segundo con contenidos dependiendo del objeto de estudio; problematización del concepto de subjetividad entendida como proceso de construir significados concretos para la situación concreta, que lleva a la distinción con la cultura, como códigos acumulados socialmente para dar significados, y a ver como problema el propio proceso de construcción; problematización del concepto de interacción entre sujetos a través de la noción gramsciana del caleidoscopio, es decir, el ver a la interacción con dimensiones de interés, de poder, de cultura, embebida de códigos cognitivos, morales, emotivos, estéticos y soldados con formas de razonamiento formales y cotidianos. De tal manera que el espacio de posibilidades para la acción en la coyuntura, además de reconocer diversos niveles estructurales, subjetivos y de interacción implica parámetros dentro de los cuales las opciones de los sujetos sociales pueden ser viables. Estas opciones están diferenciadas por oposiciones, de las más abstractas a las más concretas, en esas configuraciones de configuraciones con sus partes sólidas y otras blandas, con las precisas y las ambiguas, con sus componentes de incertidumbre y obscuridad que solo la acción de los sujetos puede ayudar a definir. En esta medida el concepto de configuración que hemos planteado se asemeja al de Elías de figuración o configuración, pero se le utiliza en sentido ampliado, no solo configuraciones de relaciones sociales en campos diversos, sino

también de conceptos en la teoría, lo mismo configuraciones estructurales y subjetivas y sobre todo configuraciones de las relaciones entre estructuras, subjetividades e interacciones. Pero el punto de distinción principal con Elías es que la configuración no solo es una red de relaciones superior a la de actor atomizado, sino alternativa a la de sistema y, sobre todo el abrir la indagación acerca del carácter de las relaciones que hemos denominado duras y laxas, que se convierte en un camino de subordinación de la causalidad a la configuración, de posible articulación entre causas, reglas y motivos formando configuraciones y de reservar un papel a la acción que suelda relaciones blandas e incluso las crea. Configuraciones, como bien afirma Elías, están abiertas a la reconfiguración en función de prácticas. Es decir, el problema de la captación del movimiento no es puramente estructural.

Pero, una propuesta metodológica centrada en el tiempo presente, interesada en el movimiento en función de estructuras de subjetividades y de interacciones no puede quedar reducida a un método de cómo se constituyen los sujetos sociales porque hay que reconocer que la ciencia, como parte de la realidad social, se ocupa del pasado, del presente e intenta hacerlo del futuro. De esta manera da origen a problemas metodológicos diferentes de explicación y de predicción, o en términos de Zemelman de explicación y de construcción del espacio de posibilidades en el presente para la acción viable. Reducir la discusión metodológica solo a lo segundo tampoco sería consecuente con la perspectiva de Marx, la explicación y la descripción vistos como aspectos parciales de la captación del movimiento también podrían ser abordados desde una perspectiva de reconstrucción de la Teoría y de incorporación de los sujetos, incorporación en el pasado, en el presente o potencialmente hacia el futuro.

En la explicación de un hecho social ya acaecido resulta válido el planteamiento de hacer un uso no deductivo de la Teoría, no porque la realidad se está dando en el presente sino porque la realidad se dio en el pasado en formas que pueden rebasar los marcos teóricos reconocidos. En esta medida un uso no deductivo sino reconstructivo resulta pertinente y con esto el inicio del proceso reconstructivo de la Teoría a partir de la definición de áreas de las relaciones sociales pertinentes al objeto de estudio, luego la selección de conceptos ordenadores desarticulados de sus corpus teóricos, seguido de una primera descripción desarticulada con miras a descubrir nuevas relaciones entre los conceptos ordenadores, luego una descripción articulada para consolidar los vínculos entre conceptos de diferentes áreas. En todo esto el concepto de configuración entre conceptos de estructuras, de subjetividades y de interacciones con sus relaciones duras o laxas resulta la traducción metodológica de reconstrucción de la Totalidad, Totalidad de lo pertinente a la explicación del objeto. Pero los

objetos pueden ser de diversos tipos, en esta medida la forma que adquiere la configuración que explica difiere: una configuración puede ser con eje en la Teoría cuando se trate precisamente de la creación de una Teoría, aquí cabrían las consideraciones de partir de la categoría más simple, avanzar de lo abstracto a lo concreto, articular en la configuración lo lógico y los histórico-empírico, captando con esto el movimiento de las estructuras, las acciones de los sujetos y sus concepciones y como estas influyeron en la conformación del objeto real. Diferente será la configuración para una explicación de un hecho histórico, aquí la línea de reconstrucción de la configuración sería principalmente de hechos históricos en los que se destacarían las acciones de los sujetos y sus concepciones junto a la reconstrucción de conceptos subordinados a la descripción histórica; diferente también de la explicación de un problema social en el tiempo presente en el que la descripción articulada de H. Zemelman tendría cabal aplicabilidad. Es decir, la ciencia como producto histórico adquiere muchas formas y no podemos pretender reducirla a una sola. Así como en el planteamiento clásico marxista los conceptos epistemológicos centrales son el de movimiento, el sujeto-objeto y el de reconstrucción de la Totalidad concreta, metodológicamente se pueden traducir en uso crítico de la Teoría, relación entre estructura-subjetividad y acción y reconstrucción de la configuración pertinentes al objeto pasado, presente o futuro, sea en la explicación Teórica, histórica o empírica y en el la construcción del espacio de posibilidades para la acción viable en el tiempo presente.

Bibliografía

Adorno, T. (2001) Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Ed Trotta.

Adorno, T. (2001) "Sociología e investigación empírica" en Epistemología y Ciencias Sociales. Valencia: Fonesis-Cátedra

Adorno, T (2004) Teoría Estética. Madrid: Akal.

Alexander, J. (1988) "El Nuevo Movimiento Teórico", Estudios Sociológicos, VI, 17, El Colegio de México.

Alexander, J. (1995) Fin de Siecle. London:Verso.

Alexander, J.(2000) Sociología Cultural**.** Barcelona: Anthropos.

Alexander, J, Giesen, B, Munch, R y N. Smelser (comp.) (1987) El Vínculo Micro Macro. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Althusser, L. (1972) La Revolución Teórica de Marx. México, D.F.: Siglo XXI

Anderson, P. (1985) Consideraciones sobre el Marxismo Occidental. México, D.F.: Siglo XXI

Andréu, J, et al. (2007) "Componentes claves de la *Grounded Theory*" en Evolución de la teoría fundamentada como técnica de análisis cualitativo. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas,

Apel, Karl-Otto (1991) Teoría de la verdad y Etica del Discurso. Barcelona: Paidós.

Archer, M. (1997) Cultura y Teoría Social. Buenos Aires: Nueva Visión

Archer, M. (2000) "The Primacy of Practice" en Being Human. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer. M. (2000a) Being Human: the problem of Agency. Cambridge: Cambridge University Press.

Arenas, A. et al. (1996) El Desafío del Relativismo. Madrid: Trotta.

Bachelard, G. (1987) La Formación del Espíritu Científico. México, D.F.: Siglo XXI

Barnett Pearce, W. (2002)n "Nuevos Modelos y Metáforas Comunicacionales" en **Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad**. Buenos Aires: Paidós.

Baskar, Roy (1998) "Philosophy and Critical Realism", en Archer, M, et al. Critical Realism. London: Routledge

Benjamin, W. (2003) Iluminaciones: Madrid: Taurus.

Berger, Peter y Luckmann Thomas (1966) The Social Construction of Reality. N.Y.: Ankor Books.

Betti, Emilio (1988) "The Epistemological Problem of Understanding" en Gary Shapiro (ed.) Hermeneutics. USA. The University of Massachusetts Press.

Bourdieu, P (1984) Distinction. London: Routledge.

Buci-Gluksmann (2004) **Estética de lo Efímero**. Madrid: Arena.

Buck-Morse, Susan (1981) Orígenes de la Dialéctica Negativa. México, D.F.: Siglo XXI.

Callinicos, A. (1996) **Contra la Postmodernidad, Cap. V.,** . Bogotá: El Ancora Ed.

Certeau, Michel de (1988) "Making History" en The Writing of History. N.Y.: Columbia University Press.

Chalmers, David (1999) "Dos Conceptos de la Mente" y "La Coherencia entre la Conciencia y la Cognición" en La Mente Conciente. Barcelona: Gedisa.

Chartier, R. (1999) **El Mundo como Representación, cap. I**. Madrid: Gedisa.

Chartier, Roger (1999) "Historia Intelectual e Historia de las Mentalidades" en El Mundo como Representación. Barcelona: Gedisa.

Cicourel, A. (1996) Cognitive Sociology. N.Y.: The Free Press.

Cleaver, H. (1985) Una Lectura Política de El Capital. México, D.F.: FCE

Cohen, I. (1996) Teoría de la Estructuración. México: McGraw Hill.

Cohen, M.R. y E. Nagel (1962) An Introduction to Logic. N.Y.: A Harbinger Book.

Coleman, James y Fararao Thomas (eds.) (1992) Rational Choise Theory. London: SAGE.

Dal Pra, M. (1971) La Dialéctica en Marx. Barcelona: ed. Martínez Roca

De la Garza, E. (1987) El Método del Concreto Abstracto Concreto. México, D.F.: UAMI (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (1988) "El Positivismo, Polémica y Crisis" y "Empiria y dato" en Hacia una Metodología de la Reconstrucción. México, D.F.: Porrúa (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (1990) Hacia una Metodología de la Reconstrucción: México, D.F.: UNAM-Porrúa (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (1992) Crisis y Sujetos Sociales en México. México: Miguel A. Porrúa (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (1994) "Las Teorías de la Elección Racional y el Marxismo Analítico", Estudios Sociológicos, El Colegio de México (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (1997) "Trabajo y Mundos de Vida" en **Subjetividad: Umbrales del Pensamiento Social**. Barcelona: Áthropos (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (2001) "La Epistemología Crítica y el Concepto de Configuración" en Revista Mexicana de Sociología, No. 1, V. LXIII, enero-marzo (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza (2001a) "Subjetividad, Cultura y Estructura", **Iztapalpa**, Año 1, No. 50, enero-junio (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (2003) "La Configuración como Alternativa del Concepto Estándar de Teoría" en H. Zemelman (coord.) **Epistemología y Sujeto**. México, D.F.: UNAM (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

De la Garza, E. (2007) "¿Hacia donde va la Teoría Social?" en **Tratado Latinoamericano de Sociología**. Antrophos: Barcelona (Versión completa disponible en línea en forma libre, http://docencia.izt.uam.mx/egt)

Dennet, D. (1991) La Actitud Intencional. Barcelona: Gedisa.

Desan, Suzanne (2001) "Massas, Comunidade e Ritual na Obra de E.P. Thompson e Natalie Davies", en Lynn Hunt A Nova Historia Cultural. Sao Paulo: Martins Fontes.

Díez, J. y U. Moulines (1999) Fundamentos de Filosofía de la Ciencia. Barcelona: Ariel.

Elías, N. (1990) El Proceso Civilizatorio. México, D.F.: FCE

Elías. N. (1995) Sociología Fundamental. Barcelona: Gedisa.

Elster, Jon (1989) The Cement of Society. Cambridge: Cambridge University Press

Foucault, M. (1968) Las Palabras y las Cosas. México, D.F.: Siglo XXI.

Foucault, M. (1976) Vigilar y Castigar. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1977) Historia de la Sexualidad. México: Siglo XXI

Gadamer, H. (1993) Philosopical Hermeneutics. Berkeley: Universidad de California Press.

Garfinkel, A. (1967) Studies in Etnomethodology. N.Y.: Prentice Hall.

Geertz, C. y J. Clifford (1991) El Surgimiento de la Antropología Postmoderna. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford (1987) La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (1983) "Structuralism and the Theory of Subject" in **Central Problems in Social Theory**. London: McMillan.

Giddens, A. (1987) Las Nuevas Reglas del Método Sociológico. Buenos Aires: Amorrortu.

Goff, T. (1980) Marx and Mead. London: Routledge.

Goffman, E. (1981) La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldman, L. (1968) Marxismo, Dialéctica y Estructuralismo. B.A.: Ed. Calden.

Goldman, L. (1975) Las Nociones de Estructura y Génesis. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gramsci, Antonio (1975) El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce . México, D.F.: Ed Juan Pablos, pp. 11-66

Gramsci, Antonio (1975) Notas sobre Maquiavelo, la Política y el Estado Moderno . México, D.F.: Ed. Juan Pablos, pp. 89-112

Gramsci, A. (1977) Literatura y Vida Nacional. México, D.F.: Juan Pablos.

Gurtvitsch, A. (1979) El Campo de la Conciencia. Madrid: Alianza Universidad

Habermas, J. (1980) Teoría y Praxis. Buenos Aires: Amorrortu

Habermas, J. (1981) La Reconstrucción del Materialismo Histórico. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1985) Conciencia Moral y Acción Comunicativa. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1993) "¿Teoría Sistémica de la Sociedad o Teoría Crítica?" en **La Lógica de las Ciencias Sociales**. México, D.F.: REI

Habermas, J (1997) "On Hermeneutics Claims´ to Universality", en Kart Mueller-Vollmer (ed.) The Hermeneutics Reader. N.Y.: Continuum.

Habermas, J (1999) Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus.

Heinich, W. (1997) La Sociologie de Norbert Elias. Paris: La Decouverte

Heinich, W. (2006) **La Sociología del Arte.** Buenos Aires: Nueva Visión.

Héller, A. (1987) **Teoría de los Sentimientos**. Barcelona: Fontamara

Héller, A. (1977) **Sociología de la Vida Cotidiana**, Cap. V. Madrid: Península

Hobsbawm, E, (1981) Historia del Marxismo. Barcelona: Bruguera.

Hughes, J. y W. Sharroch (1999) "La ortodoxia positivista" y "El Positivismo y el lenguaje de la investigación social" en Filosofía de la Investigación Social. México, D.F.: FCE

Husserl, E. (1984) Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental. México: Folios.

Kuhn, T. (1986) La Estructura de las Revoluciones Científicas. México, D.F.: FCE

Kosik, K, (1980) Dialéctica de lo Concreto. México, D.F.: Grijalbo

Luhmann, N. (1984) Sistemas Sociales. México: Alianza.

Luhmann, N. (1996) Introducción a la Teoría de Sistemas. México, D.F.: Anthropos.

Lukács, G. (1969) "Que es Marxismo Ortodoxo", en Historia y Conciencia de Clase. México, D.F.: Grijalbo.

Lyotard, (1989) La Fenomenología. Buenos Aires: Paidos

Marx, C y F. Engels (1978) El 18 Brumario, en Obras Escogidas en dos Tomos. Moscú: ed Progreso.

Marx, C. (1970) El Capital, capítulo I. México, D.F.: FCE

Marx, C. (1975) "El Método de la Economía Política" en Contribución a la crítica de la economía política. México, D.F.: Siglo XXI

Maturana, H. (1995) La Realidad ¿Objetiva o Construida ? Madrid : Anthropos.

Morin, Edgar (1994) "La Noción de Sujeto" y W. Barnett Pearce "Nuevos Modelos y Metáforas Comunicacionales", en Ilya Prigogine Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad. Buenos Aires: Paidós

Moscovici, S. (1984) "La Epistemología del Sentido Común", y "La Representación Social", en **Introducción a la Psicología Social**, T. II. Buenos Aires: Paidos.

Moullines, C.U. (1986) en *Estructura y Desarrollo de las Teorías Científicas*. México : UNAM.

Nagel, E. (1970) *The Structure of the Science*.

Nagel, E. (1984) “”Assumptions in Economic Theory”, en Cadwell, B. Appraisal and Criticism in Economics. Boston: Allen &Unwin.

Olivé, L. y A.R. Pérez (1989) Filosofía de la Ciencia: teoría y observación. México: Siglo XXI.

Parsons, Tlacott (1937) The Structure of Social Action. .NY: McGraw Hill.

Perelman, Ch y L. Olbretchs (1989) **Tratado de la Argumentación, primera parte**. Madrid: Gredos.

Piaget, J. (1968) El Estructuralismo. Buenos Aires: Proteo.

Potter, J. (1998) “Los Estudios Sociales de la Ciencia” en Representación de la Realidad. B.A.: Paidós

Pulakos, John (1999) “Toward a Sophistic Definition of Rhetoric” en J.L. Lucaites (ed.) Contemporary Rhetorical Theory. N.Y.: The Guilford Press.

Putnam, H. (1962) “What Theories are Not”, en *Methodology and Philosophy of Science*. Stanford : Stanford University Press.

Resche, N. (1997) Objetivity. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Ricœur, Paul (1998) “The Hermeneutic Function of Distanciation” en Hermenutics and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricœur, P. (2003) “Existencia y Hermenéutica” y “Estructura y Hermenéutica” en **El Conflicto de las Interpretaciones**. México, D.F.: FCE.

Rorty, Richard (1992) “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy” en The Linguistic Turn. Chicago: The University of Chicago Press.

Rose, G. (1984) Dialéctica del Nihilismo: México: Fondo de Cultura Económica.

Rusconi, G.E. (1969) Teoría Crítica de la Sociedad. Barcelona: Ed. Martínez Roca.

Schutz, A. (1966) Fenomenología del Mundo Social. Buenos Aires: Paidós.

Segal, L. (1994) Soñar la Realidad. Barcelona: Paidos, capítulo 1

Shaff, A. (1974) Estructuralismo y Marxismo. México: Grijalbo.

Shapiro, G. y A. Sica (1984) Hermeneutics. Boston: The University of Massachusets Press.

Shedrovitsky (1972) “Configurations as a Method of Structuring Complex Knowledge”, *Systematics*,

Simon, Herbert (1957) Administrative Behavior . N.Y.: Macmillan.

Sneed, J. (1976) Philosophical Problems in the Empirical Science of Science”, Erkenntnis, 10.

Stegmuller, W. (1976) *The Structure and Dynamics of Theories*. N.Y.: Springer-Verlag.

Strauss, A: y J. Corbin (2002) Bases de la investigación cualitativa. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia

Suppes, P. (1967) “ What is Scientific Theory ?” en S. Morgenbesser Philosophy of Science Today. N.Y. : Basic Books Inc.

Suppes, F. (1989) *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*. Urbano and Chicago : University of Illinois Press.

Thompson, E.P. (1972) La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra. Barcelona: ed. Laia

Toulmin, S. (2001) Return to Reason. Cambrideg: Harvard University Press.

Turner, Stephen (1992) “Social Theory After Cognitve Science” en Brains, Practices, Relativism. Chicago: The University of Chicago Press.

Van Dijk, Teun (1997) “El Estudio del Discurso” en El Discurso como Estructura y Proceso. Barcelona: Gedisa.

Viet, J. (1968) Problemas del Estructuralismo. México: Siglo XXI.

Vovelle, M. (1987) Ideologías e Mentalidades. Sao Paulo: Editora Brasiliense.

Watzlawick, P. y P. Krieg (2000) El Ojo del Observador. Contribuciones al Constructivismo. Barcelona: Gedisa.

Zeleny, J. (1974) La estructura lógica de El Capital de Marx. Barcelona: Grijalbo.

Zemelman, H. (1990) Horizontes de la Razón: Barcelona: Anthropos.

Zemelman, H. (2007) El Angel de la Historia. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, H. (2009) Horizontes de la Razón III. Barcelona: Anthropos (en prensa)

Teoría Crítica:
El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente[*]

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa

Introducción: La denominación *Teoría Crítica* se utiliza para referirse a aquél grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al *Institut für Sozialforschung* en Frankfurt[1], especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomara la dirección del mismo[2]. Es en el ensayo de éste último que lleva por título *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) en donde se desarrolla una reflexión radical sobre las condiciones de articulación de la teoría que permitirá perfilar una concepción de ésta -denominada precisamente "Teoría Crítica"- que habrá de oponerse a la llamada teoría "tradicional" esforzándose por restablecer los vínculos indisolubles que enlazan a la a la razón con la historia, la anclan en la sociedad y la vinculan con un proyecto de crítica de ésta en el marco de un proyecto de emancipación[3]. En este trabajo nos ocuparemos, en un primer momento, de la formación del *Institut für Sozialforschung* [Instituto de Investigación Social] en Frankfurt

[*] [Todas las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por los autores de este ensayo: GL y MMSM].

[1] Algunos como Helmut Dubiel han insistido, creemos que con razón, en distinguir entre la historia del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt y la historia de la *Teoría Crítica*. Como él mismo lo señala, el círculo reunido en torno a Max Horkheimer, círculo que puede ser considerado como el autor colectivo de la "Teoría Crítica", se impuso solamente al inicio de los años treinta en el Instituto. Entre los miembros de este círculo se encontraban: Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann y Friedrich Pollock. Recuérdese a este respecto que el concepto "*Kritische Theorie (Teoría Crítica)*" se introduce apenas en el año de 1937 en el escrito programático de Horkheimer *Traditionelle und Kritische Theorie,* que apareciera en el número 6 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Por lo que se refiere a la denominación *Frankfurter Schule (Escuela de Frankfurt)*, Dubiel llama la atención sobre el hecho de que casi todos los textos teóricos y las investigaciones empíricas en el marco del Instituto *no* surgieron en Frankfurt sino en el exilio norteamericano. El segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* --órgano que se publicara en nueve volúmenes durante el período 1932-1941 y que a partir de 1939 se editara con el título *Studies in Philosophy and Social Science*- no pudo aparecer más en Alemania. La *Dialektik der Aufklärung,* como los ambiciosos estudios sobre el "Carácter Autoritario", surgirían en la costa del pacífico de California. Buena parte del capital intelectual que Adorno y Horkheimer llevaran hacia el comienzo de los años cincuenta a la cultura política e intelectual de la Alemania occidental post-facista no fue formado, pues, en Frankfurt. Cfr., Helmut Dubiel, 1978.

[2] Para este contexto histórico-intelectual véanse: Jay, 1973; Dubiel,1978 y 2000; Söllner, 1979 y 2001 y, sobre todo:Wiggershaus, 1988.

[3] Cfr., a este respecto ideas planteadas ya anteriormente en: Leyva, 1999 y Leyva , 2005a.

y de la formulación del programa original desarrollado por Max Horkheimer al inicio de los años treinta (I). Posteriormente, nos dirigiremos a la sombría reflexión de los miembros del *Institut für Sozialforschung*, especialmente la de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, a finales de los treinta y, sobre todo, en el curso de los cuarenta, así como sobre el sentido en que este programa se fue desplazando y transformando en esta misma época (II). Posteriormente, nos referiremos a su influyente reformulación categorial en la obra de Jürgen Habermas (III). Finalmente, cerraremos esta reflexión con un apartado dedicado al modo en que especialmente Axel Honneth ha intentado replantear el proyecto de la Teoría Crítica en el marco de una teoría del reconocimiento (IV). A lo largo de este trabajo se observarán así por lo menos tres programas de reflexión e investigación vinculados a diagnósticos históricos y proyectos político-intelectuales, asociados éstos, a su vez, a distintas constelaciones y propuestas políticas y sociales.

I. La formación del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt se remonta a la actividad de un grupo de jóvenes intelectuales reunidos al inicio de los años veinte en Frankfurt para reflexionar precisamente sobre el socialismo y enlazar dicha reflexión con una actividad política. Esta pretensión se localiza en el interior de una vertiente de reflexión profundamente influída por un marxismo distante de las variantes ortodoxas en boga en aquel momento. Figura central en este grupo era, como se sabe, Felix Weil quien había realizado estudios de doctorado sobre el problema de la socialización en la Universidad de Frankfurt[4]. Al inicio de 1922, Weil organizó en Ilmenau, en Turingia, la llamada *Marxistische Woche* [Semana Marxista] en la que participaron, entre otros, Karl Korsch, Georg von Lukács, Karl A. Wittfogel, Friedrich Pollock, Franz Borkeneau y Richard Sorge. Semanas después de este encuentro, Felix Weil tuvo la idea de institucionalizar este foro de discusión de ideas socialistas y fundar de ese modo un Instituto financiado con recursos privados. El 22 de julio de 1924 fue inaugurado el edificio del instituto proyectado con un discurso de quien fue su primer director, Carl Grünberg, profesor de Derecho y Ciencias Sociales en Viena y editor de una revista dedicada al estudio del movimiento obrero: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung [Archivo de Historia del Socialismo y del movimiento obrero]*. Así, en su discurso el día de la inauguración del local donde se alojaría lo que sería el *Institut für Sozialforschung*, Grünberg consideraba explícitamente al "materialismo histórico" como su método de investigación. Bajo su dirección en el Instituto será ante todo la economía

[4] Cfr.: Jay, 1973 y Wiggershaus, 1988.

la disciplina que se encontrará en el centro de la investigación localizándose la filosofía más bien en un segundo plano. Así, la primera obra publicada por el naciente Instituto no fue de filosofía sino de economía e inspirada, además, en la tradicición marxista: el libro de Henryk Grossman *Akkumulations-und Zusammenbrechungsgesetz des kapitalistischen Systems [La Ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*] (1929); posteriormente apareció, como segundo libro, la investigación de Friedrich Pollock *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* [*Los intentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927*] (1929); como tercer volumen, el libro de Karl August Wittfogel dedicado al análisis de la sociedad agraria de China: *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft. Bd. I: Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozeß* [*Economía y sociedad de China. Intento de análisis científico de una gran sociedad agraria asiática. Tomo 1: Fuerzas productivas, proceso de producción y circulación*] (1931); a continuación, un cuarto libro de Franz Borkenau: Der *Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura]* (1934) y, finalmente, los famosos *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung]* (1936). Los cuatro primeros volúmenes se inscriben en forma inequívoca en una tradición de análisis marxista característica de la primera fase del Instituto. En ellos se trata de vincular la investigación social, económica y política en el marco de un trabajo interdisciplinario vinculado a una propuesta de crítica de la sociedad en una comprensión heredera de la tradición del hegelianismo de izquierda y, más específicamente, como ya se ha señalado, de un marxismo no ortodoxo[5].

[5] Se explica así, por ejemplo, lo señalado por Helmut Dubiel en su ensayo "*Su tiempo aprehendido en el pensamiento*" escrito con motivo del 75 aniversario del *Instituto de Investigación Social:*

> "La celebración académica de la apertura del *Instituto de Investigación Social* en el aula de la Universidad de Frankfurt estuvo precedida por una serie de reflexiones y planes en los que aparecían siempre, una y otra vez, dos motivos. El Instituto recién creado debía suministrar a la praxis del movimiento contemporáneo de los trabajadores, praxis que en aquel momento no había sido llevada al concepto, una fundamentación teórica en el espíritu del Marxismo. El Marxismo, a su vez, debía encontrar en este Instituto vinculado a la Universidad de Frankfurt un espacio académico que apenas tenía en las Universidades de la República de Weimar. Quien hoy lee los documentos fundacionales sabiendo lo que ha acontecido en la historia posterior, se sorprende por el peculiar pragmatismo con el que fue pensada en aquel momento la relación entre la teoría y la praxis. El primer director, Carl Grünberg, se declara en su discurso inaugural, sin ningún detenimiento, en favor de la "idea... de que nos encontramos en medio del tránsito del capitalismo al socialismo". La autocomprensión de los primeros colaboradores del instituto como Felix Weil, Henryk Grossmann, Karl-August Wittfogel, todos ellos cercanos al KPD [Partido Comunista de Alemania], era en el sentido de que el Instituto

Se comprende así por qué diversos estudiosos han insistido con razón en que las reflexiones desarrolladas por Horkheimer al igual que por Adorno, Benjamin y Marcuse pueden ser comprendidas en forma más adecuada si se las considera como problematizaciones y actualizaciones de propuestas inscritas en la tradición de la crítica marxista[6]. Es de este modo que se remite una y otra vez a la influencia ejercida por las obras de Karl Korsch[7] y, sobre todo, Georg Lukács[8] en los trabajos de los exponentes de la primera generación de la Teoría Crítica. Habría, sin embargo, que realizar una serie de precisiones en torno esta afirmación.

---

debía promover aquella transición de manera científica. Este peculiar pragmatismo no se encontraba demasiado alejado de la sutil problemática de una Teoría Crítica que había surgido propiamente solo después de la caída de la República de Weimar y a partir de la desilusión sobre una Revolución que nunca tuvo lugar" (Dubiel, 2000: 79-80).

Puede destacarse en este sentido el modo de proceder de Franz Franz Borkenau en su obra citada de 1934 (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura]*). En una vertiente similar a la de Horkheimer en su estudio de 1930 sobre los inicios de la filosofía de la historia (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [*Comienzos de la filosofía burguesa de la historia*], donde se había señalado que tanto Maquiavelo como Hobbes habían construído un concepto de naturaleza de acuerdo a un punto de vista mecanicista, de modo que la comprensión de la naturaleza en el alba del mundo burgués moderno debía ser entendida como un fenómeno social, Borkneau ofrecía en ese libro un estudio de historia intelectual orientado a analizar la diferenciación de la semántica conceptual –tanto en la antropología como en la filosofía y estudio de la naturaleza– en textos filosóficos prominentes desde el siglo XV hasta el siglo XVII, vinculando sus transformaciones al cambio que en ese período se operó en la estructuras socioeconómicas del naciente mundo moderno. Así, la emegencia de una comprensión mecanicista de la naturaleza –y la antropología que a ella subyacía– se consideraban y entendían en correspondencia con el advenimiento del período de la manufactura del naciente capitalismo. Borkenau comienza así su investigación con una exposición de la imagen del mundo armónica y fundamentada cosmológicamente de la escolástica y muestra su derrumbe bajo el impacto de la trasformación de relaciones sociales y econ´kmicas a lo largo de los siglos XV y XVI conduciendo así al declive de la idea de un mundo creado y ordenado por Dios. El mundo comienza a aparecer en lo sucesivo como un lugar alejado de toda referencia a lo divino, asolado por el pecado, la guerra y la miseria y confrontado con una pregunta básica: ¿Cómo es posible concebir fundamentar un orden del mundo bajo la condición del derrumbe de la idea de un Dios creador? Así, siguiendo a los autores del Renacimiento y la Reforma, especialmente a Descartes, Gassendi, Hobbes y Pascal, Borkenau busca dar una respuesta a la pregunta en torno a cómo son posibles dentro del naciente capitalismo instituciones que permitan la emergencia de un orden que tenga una fuerza normativa vinculante para los individuos. La clave para ello la vió Borkenau en una nueva idea del hombre –vale decir, en una nueva Antropología– y en una nueva comprensión de la naturaleza de corte mecanicista derivada de dicha concepción que posibilitaron una nueva forma de fundamentar el orden ya no sólo de la naturaleza sino también el de la sociedad. Dicha antropología podía asumir la forma de "antropologías negras" que consideraran al hombre como un ser corrompido que requería por ello de instituciones que funcionaran predominantemente sobre la base de la coerción, o bien la figura de "antropologías blancas" que supusieran la posibilidad de una concordancia armónica entre la naturaleza humana y y las estructuras sociales al modo de una mecánica que se despliega sin rupturas (Descartes). Pascal ofrecería para Borkenau a este respecto una posibilidad tan paradójica como desoladora: una visión del mundo y una fundamentación de las normas en el marco de la racionalidad moderna no serían posibles sin paradojas irresolubles.

[6] Cfr., por ejemplo: Fetscher, 1986.

[7] Especialmente *Marxismus und Philosophie* [*Marxismo y Filosofía*] (1923, 1930[2]) donde se desarrolla una reflexión sobre el fracaso de la socialdemocracia alemana ante la Revolución de 1918 en ese país y se delínea una crítica a la interpretación del marxismo en su vertiente leninista dando lugar así, al lado de Lukács, al surgimiento de un marxismo no-ortodoxo en Europa occidental.

[8] Ante todo en su ensayo "*Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* [*La Cosificación y la conciencia del proletariado*]" en: Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* [*Historia y Conciencia de Clase. Estudios sobre Dialéctica marxista*] (1923).

Así, en primer lugar, si bien es cierto que se retoman motivos provenientes de la "crítica de economía política", éstos aparecen ahora, no obstante, desprovistos de su "sustrato social", es decir de la "realización del emancipación" que debía ser llevado a cabo por una clase social determinada, a saber: la del proletariado. En segundo lugar, la crítica al capitalismo se desplaza desde una crítica a su pretendido estancamiento –tal y como parecía vislumbrarlo Marx en sus análisis sobre la "caída tendencia de la tasa de ganancia" desarrollados en el tercer volumen de "*El Capital*"[9]– hacia una crítica a su dinámica expansiva que lo lleva no a la paralización en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a una creciente destrucción tanto de la naturaleza como del propio hombre –una crítica que alcanzará una expresión culminante en las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin[10] lo mismo que en una obra como la *Dialektik der Aufklärung* (1947), a la que nos referiremos más adelante. En tercer lugar, los instrumentos de la crítica -desarrollada en forma de una crítica de la ideología- a la moral y a la cultura de la sociedad burguesa se desarrollan, actualizan y afinan ahora con ayuda de un instrumental teórico proveniente del psicoanálisis. En cuarto lugar, se procede a realizar una corrección en las interpretaciones marxistas ortodoxas del fascismo para analizar en forma diferenciada el enigma del apoyo masivo de un movimiento orientado a la autodestrucción, los mecanismos psíquicos entre los cuales se producen el odio y la crueldad, mostrando así como pudo tener lugar una canalización de energías pulsionales inconscientes que llevó a los hombres a experimentar su opresión como una "liberación" y a afanarse por ella[11]. Estos análisis encontraron un desarrollo y aplicación práctica en los ya citados *Studien über Autorität und Familie* (Paris, 1936) así como en *The Authoritarian Personality* (New York, 1950)[12].

* * *

Debido a un ataque de apoplejía, Grünberg tuvo que dejar el puesto de Director del Instituto en 1927 y el joven Max Horkheimer quien había publicado una extensa reseña sobre *Ideologie und Utopie* de Karl Mannheim en el *Archiv* editado por Grünberg y un libro titulado *Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie [Comienzos de la filosofía burguesa de la*

[9] Cfr., especialmente el volumen III de Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* en: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (MEW), Dietz Verlag, Berlin, 1956 y ss. Para este punto, especialmente: MEW 25: 269 y ss.

[10] Cfr., Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, escrito publicado en foma póstuma en 1942.

[11] Véase por ejemplo: Max Horkheimer, 1936.

[12] Véase respecto a todo lo anterior: Fetscher, 1986.

historia] (1930) se convirtió en 1930 en profesor ordinario y Director del *Institut für Sozialforschung*[13].

Horkheimer había realizado su Habilitación en 1925 con un trabajo titulado *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischen und praktischer Philosophie* [*Sobre la Crítica de la Facultad de Juzgar de Kant como eslabón de unión entre la filosofía teórica y práctica*] (1925). Su Leccíon Inaugural [*Antrittsvorlesung]* fue dedicada al al tema "*Kant und Hegel* [*Kant y Hegel*]". Posteriormente, al inicio de 1928 y por un período que abarcará hasta el año 1932, Horkheimer dedicará diversas Lecciones a la historia de la filosofía, al materialismo y al idealismo al igual que a los pensadores de la *Aufklärung* francesa e inglesa lo mismo que a Hegel y a Marx[14] quienes poco a poco se convertirán para él en pensadores de una importancia central. Es en Hegel y en Marx en quienes Horkheimer encontrará la pretensión por vincular los conflictos y tensiones en la experiencia histórica, su condensación reflexiva en el orden de la teoría, el diagnóstico de época, el desciframiento de su entramado normativo y la intención crítica por la que él mismo se esfuerza en el escrito programático de la Teoría Crítica antes citado.

El 24 de enero de 1931 Horkheimer asumió la dirección del *Institut für Sozialforschung*. Puede decirse que su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*[15], contiene ya el núcleo del programa de lo que será posteriormente la *Zeitschrift* delineando, al mismo tiempo, los perfiles de lo que posteriormente habrá de denominarse "Teoría Crítica". En efecto, es en este discurso que se señala que la tarea de la "Filosofía social (*Sozialphilosophie*)" es la de intepretar filosóficamente el destino colectivo del hombre. Es por eso que ella tiene que "ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: del Estado, Derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general" [16]. De acuerdo a Horkheimer, habría sido precisamente Hegel quien habría avanzado en una dirección similar a ésta que él ahora asignaría a la "Filosofía social". En efecto, según él, en Hegel se había operado un desplazamiento desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia la reflexión del sujeto y de estructuras de intersubjetividad que remiten por principio al "trabajo de la

[13] Cfr., respecto a todo lo anterior: Wiggershaus, 1988: 19 y ss.
[14] Cfr., a este respecto: Rosen, 1995: 25 y ss.
[15] Max Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* en Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, pp. 20-35.
[16] Max Horkheimer, *Ibid*. p. 20.

historia (*die Arbeit der Geschichte*)" [17]. En este punto se expresa en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía social y la sociología tienen que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no puede ser considerada como un compendio de categorías que se suministra desde el exterior a los datos empíricos y que estaría por ello sustraída a la historia. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello "suficientemente abierta al mundo para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos" [18].

Los planteamientos anteriormente expuestos, localizados, decíamos en una vertiente hegeliano-marxista en el sentido anteriormente expuesto, habrán de reaparecer nuevamente en el clásico ensayo de Horkheimer *"Traditionelle und kritische Theorie"* (1937)[19]. En él, Horkheimer comienza planteando la pregunta por aquéllo en lo que consistiría el sentido del término "*teoría*". Como se sabe, la expresión *teoría* (gr. *θεωρια*) se refiere originariamente a la actitud desarrollada y formada de la observación, de la contemplación intelectual desinteresada que se dirige a los objetos en el interior de un movimiento que busca arrancar a éstos del plexo mundano (*Weltzusammenhang*) al que originariamente pertenecen. Horkheimer, por su parte, tomando como punto de partida de su reflexión el trabajo del pensador francés Henri Poincaré[20], se preocupará por aclarar en qué modo se entiende tradicionalmente el término "teoría". Señalará así, en primer lugar, que por "teoría" se entiende habitualmente el "conjunto de principios sobre un ámbito de objetos donde aquéllos están tan íntimamente enlazados que, a partir de algunos de ellos, pueden ser deducidos los restantes"[21]. Es en este mismo sentido que habrá de señalar como en las reflexiones "más avanzadas" en torno a la Lógica como las realizadas por Edmund Husserl, se designa a la "teoría" como un "sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general"[22], como un enlace sistemático de proposiciones en la forma de una deducción sistemática unitaria"[23]. Según Horkheimer, en el marco de una comprensión semejante, mientras más reducido sea el número de los principios supremos en relación con aquéllos que se relacionan con ellos como sus consecuencias, la teoría en cuestión podrá ser considerada como más o

[17] Max Horkheimer, *Ibid*. p. 21.
[18] Max Horkheimer, *Ibid*. p. 29.
[19] *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937) in Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216. Se cita en lo sucesivo indicando el nombre del autor, el año en que fue publicado y el(los) número(s) de página(s) pertinente(s).
[20] Cfr., Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*. Horkheimer cita la edición alemana de F. y L. Lindemann, Leipzig, 1914.
[21] Horkheimer, 1937a:162.
[22] Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 89.
[23] Husserl, E. *Ibid.*, p. 79.

menos completa, según sea el caso. La validez de la teoría así entendida, dependerá de la concordancia de las proposiciones derivadas con acontecimientos reales[24] . Este concepto que Horkheimer denomina "tradicional" de la teoría[25] posee una tendencia que apunta en dirección de un "sistema matemático de signos", en cuyas proposiciones y principios aparecerían cada vez con mayor recurrencia símbolos matemáticos en lugar de nombres de objetos experimentables[26]. En un segundo momento, Horkheimer cree encontrar en "las ciencias del hombre y la sociedad (*Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*)" [27] una pretensión orientada a seguir el modelo de comprensión de la teoría suministrado por las llamadas "ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)". A pesar de las diferencias entre las diversas propuestas que pueden encontrarse en "las ciencias del hombre y la sociedad" -diferencias que remiten, según Horkheimer, en último término, al énfasis que se otorgue sea a la exposición y fundamentación de principios, sea a la investigación de hechos empíricos- todas ellas parecen compartir una misma comprensión en torno a lo que ha de entenderse por "teoría". Así, por ejemplo, las diferenciaciones entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaf*t (Tönnies), entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica (Durkheim), entre *Kultur* y *Zivilisation* (Alfred Weber) como formas básicas de la socialización humana, se inscriben en el marco de la pretensión por ascender desde la descripción de fenómenos sociales -pasando por la comparación entre ellos- hacia la formación de conceptos cada vez más generales[28]. Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto no es tanto la tendencia hacia la generalización o hacia la formalización sino, más bien, la escisión constitutiva que atraviesa a estas ciencias entre, por un lado, "el saber formulado conceptualmente (*das gedanklich formulierte Wissen*) y, por el otro, el "estado de cosas (*Sachverhalt*)" que debe ser comprendido bajo el primero; de esta manera, lo que se entiende por "explicación (*Erklärung*)" en una concepción semejante de la "teoría" no es sino la subsunción de un estado de cosas determinado bajo un saber conceptual de carácter general, la construcción de una relación entre la "mera percepción o constatación del estado de cosas" y la "estructura conceptual de nuestro saber" [29].

No obstante, de acuerdo a Horkheimer, la práctica misma de las llamadas "ciencias naturales" cuestiona radicalmente esta comprensión tradicional de la teoría. Es así que Horkheimer se referirá al modo en que una disciplina como la Astronomía en el siglo XVII se

[24] Cfr., Horkheimer, 1937a:162.
[25] Horkheimer;1937:164.
[26] Cfr., Horkheimer, 1937a:164.
[27] Horkheimer, 1937a:164.
[28] Cfr., Horkheimer, 1937a:165-166.
[29] Cfr., Horkheimer, 1937a:167.

encontraría en su momento con dificultades tales que tuvo que ser desplazada por el paradigma copernicano. Este proceso, sin embargo, y esto es lo decisivo, no puede ser explicado a partir de la propia lógica interna de la teoría, sino solamente a partir de los "fundamentos de la praxis social de aquella época (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis jener Epoche*)"[30]. De este modo se advierte en forma clara, dirá Horkheimer, que la ciencia, la teoría misma, es un momento del "proceso histórico"[31]. Las definiciones, principios, propuestas de explicación, la determinación de qué deba ser considerado como hecho o, más específicamente, como hecho relevante, la aplicación misma de la teoría, todo ello, según Horkheimer, es no solamente un proceso "científico en forma inmanente (*innerszientivischer*)" sino, a la vez, "un proceso social (*ein gesellschaftlicher Vorgang*)"[32]. No se trata aquí tanto de enfatizar el entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad -como se ha esforzado por hacerlo, por ejemplo, también el pragmatismo- manteniendo a la vez los dualismos entre "pensar y ser, entendimiento y percepción (*Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung*)". Se trata, más bien, de no considerar a la ciencia, a la "teoría", como una entidad autónoma e independiente del proceso social sino, por el contrario, de interpretarla como una configuración específica "del modo en que la sociedad se enfrenta con la naturaleza", como momento del proceso social de producción (*Moment des gesellschaftlichen Produktionsprozesses*)"[33]. Desde el marco suministrado por una comprensión de esta clase, la pretensión de autonomía e independencia de la ciencia, de la teoría, se mostrará como una "apariencia (*Schein*)". Se trata de una "hipostatización del logos"[34] que encontraría su expresión más pregnante en la ciencia matemática de la naturaleza. Frente a esta "hipostatización del logos", Horkheimer desarrollará una comprensión de la teoría en la que ésta ésta aparece localizada en forma inmanente en la praxis social.

Importa subrayar este respecto que la concepción de "teoría" que Horkheimer desea delinear en este trabajo bajo la denominación de "Teoría Crítica", no es en modo alguno una concepción desarrollada, por así decirlo, "desde fuera" de la teoría tradicional y a la que ésta tendría que ajustarse forzosamente. Horkheimer procede más bien tematizando los presupuestos que se encuentran actuando ya en la propia comprensión tradicional de la teoría,

[30]Cfr., Horkheimer, 1937a:169. En este punto Horkheimer remite al ensayo de Henryk Großman, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur* publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV,1935, pp. 161 y ss.

[31] Cfr., Horkheimer, 1937a:169.

[32] Cfr., Horkheimer, 1937a:170.

[33] Cfr., Horkheimer, 1937a:171.

[34] Cfr., Horkheimer, 1937a:172.

mostrando como una radicalización en la comprensión de la teoría lleva a la teoría "tradicional" más allá de sus propios límites. De acuerdo a esto, la propia comprensión y la propia práctica de la teoría tradicional expresan una serie de presupuestos que ella misma no tematiza y que, una vez tematizados, llevan en dirección de una nueva comprensión de la teoría. Es en este sentido que Horkheimer señalará que hay un punto especialmente en el que se advierte el modo en que la comprensión tradicional de la teoría ofrece un punto de apoyo para su "superación (*Überwindung*)"[35], a saber: el modo en que la teoría tradicional entiende la relación entre "hecho (*Tatsache*)" y "orden conceptual (*begriffliche Ordnung*)". En efecto, la propia teoría tradicional ha reflexionado en torno a la relación entre "concepto" y "hecho". Sin embargo, el carácter de esta relación solamente puede ser comprendido a partir de una consideración que atañe no solamente a los científicos, sino al sujeto que conoce en general. De acuerdo a esto, a la teoría "tradicional" el "mundo perceptible en su totalidad (*die gesamte wahrnehmbare Welt*")" se le presenta como un "compendio de facticidades (*Inbegriff von Faktizitäten*)" que siemplemente "está ahí (*da ist*)" y que tiene que ser tomado por el sujeto tal y como es[36]. Horkheimer, por su parte, remitiendo a una tradición que sitúa de entrada a la "Teoría Crítica" en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el "producto de una praxis social general (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*)"[37]:

> "Lo que percibimos en el entorno, las ciudades, pueblos, campos y bosques llevan en sí el sello de la elaboración por medio del trabajo (*Bearbeitung*). No solamente en su investidura y en su aparición, en su figura y en su modo de sentir los hombres son un resultado de la historia (*ein Resultat der Geschichte*), sino también el modo en que ven y oyen no puede ser separado del proceso social de vida (*von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß*) tal y como éste se ha desarrollado a lo largo de los siglos" [38].

Los "hechos" a los que apela la teoría "tradicional" se encuentran "socialmente preformados (*gesellschaftlich präformiert*)" de una doble manera: por un lado, en virtud del carácter histórico del objeto percibido que es resultado, según se ha señalado, de la actividad social y, por el otro lado, en razón del carácter histórico del órgano que percibe, de esa mirada, de ese olfato, de ese oído, que son también resultado de una producción social. No puede considerarse a ninguno de ambos -ni al objeto percibido, ni al órgano que lo percibe o, más ampliamente, ni tampoco al sujeto que lo percibe- en forma natural. Por el contrario, ambos

[35] Cfr., Horkheimer, 1937a:173.
[36] Cfr., Horkheimer, 1937a:173.
[37] Cfr., Horkheimer, 1937a:173.
[38] Cfr., Horkheimer, 1937a:173-174.

están "formados mediante actividad humana (*durch menschliche Aktivität geformt*)"[39]. Lo que Horkheimer intenta subrayar es, pues, la "mediación de lo real a través de la praxis social (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*)"[40].

Es precisamente en la medida en que el hecho está "socialmente producido" que puede ser comprendido, que tiene que poder ser encontrada en él la razón (*Vernunft*)[41]. Horkheimer mismo señala -como ya lo habíamos mencionado- que se trata de un principio expresado ya por Kant -aunque en clave idealista- cuando insiste en que los "fenómenos sensibles están ya formados por el sujeto trascendental, es decir mediante actividad racional, cuando son recibidos mediante la percepción y son enjuiciados por la conciencia (*daß die sinnlichen Erscheinungen vom transzendentales Subjekt, also durch vernünftige Aktivität, schon geformt sind, wenn sie von der Wahrnehmung aufgenommen und mit Bewußtsein beurteilt werden*)"[42]. Existe, pues, una "afinidad trascendental (*transzendentale Affinität*)" a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo a Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft* . No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva -que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico- se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un "poder trascendental (*transzendentale Macht*)" [43] que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la unidad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en clave idealista. Sería Hegel quien intentaría reunificar y reconciliar estos momentos separados sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

Considerando retrospectivamente su distinción entre "teoría tradicional" y "Teoría Crítica" en un *Nachtrag* a su Ensayo de *"Traditionelle und kritische Theorie*"[44], Horkheimer

[39] Cfr., Horkheimer, 1937a:174.
[40] Cfr., Horkheimer, 1937a:175.
[41] Cfr., Horkheimer, 1937a:173.
[42] Horkheimer, 1937a:176. Horkheimer remite aquí a Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, § 27, B 167.
[43] Horkheimer, 1937a:177.
[44] En 1937, Horkheimer escribirá un *Nachtrag* a su artículo que sería publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Heft 3 junto con una contribución a la discusión de Marcuse con el Título "*Philosophie und Kritische Theorie*" en *Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt am Main, 1965, pp. 102 y ss. este *Nachtrag* aparece

reconocía haber señalado en su ensayo la distinción entre dos conceptos de "teoría" que remiten a dos "modos de conocimiento (*Erkenntnisweisen*)" situados en el interior de dos tradiciones filosóficas. Por un lado, aquella tradición fundada en el *Discours de la Méthode* en la que la "Teoría" se refiere al modo de funcionamiento de las ciencias especializadas. "Teoría" se entiende aquí como una organización de la experiencia sobre la base de preguntas que resultan de la reproducción de la vida en el interior de la sociedad actual. Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto es que en la teoría así concebida, "...la génesis social de los problemas, las situaciones reales en las que la ciencia se utiliza, los fines a los que que aplica, valen para ella como exteriores (...*die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt werden, gelten ihr selbst als äußerlich*)"[45]. Por otro lado, está la tradición fundada en la crítica marxista de la economía política en la que se perfila una concepción de la teoría a la que Horkheimer denomina "*kritische Theorie der Gesellschaft*"[46] y que tiene por objeto (*hat zum Gegenstand*) a los hombres considerados como los productores de sus formas históricas de vida en su totalidad[47]. La realidad sobre la que reflexiona la teoría así entendida no le aparece a ésta como una serie de "datos (*Gegebenheiten*)" que tendrían que ser simplemente constatados y eventualmente predichos con ayuda de las leyes de la probabilidad. Esta teoría considera más bien que "...lo que está dado no depende solamente de la naturaleza sino también de lo que el hombre es capaz de hacer sobre ella" [48]. Los hechos sobre los que la teoría reflexiona no se encuentran, pues, en una relación de exterioridad con la propia teoría, sino que son reconducidos a su "producción humana (*menschliche Produktion*)". Como ya lo habíamos señalado, es en este punto que se advierte la localización de la "Teoría Crítica" en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este "momento dinámico (*dynamisches Moment*)" de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de "idolotría de los hechos (*Tatsachenverehrung*)" y del conformismo social asociado a ésta. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la "construcción del mundo (*Konstruieren der Welt*)" por medio de la actividad humana[49]. Sin embargo, Horkheimer no cesará de subrayar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, se subraya "la actividad que se expresa en el

---

en Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*, Band 4 1936-1941, Hrsg. v. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225).

[45] Horkheimer, 1937b:217.
[46] Horkheimer, 1937b:217.
[47] Horkheimer, 1937b:217.
[48] Horkheimer, 1937b:217.
[49] Horkheimer, 1937b:218.

material dado (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*"); por otro lado, sin embargo, se concibe esta actividad en forma solamente "espiritual (*geistig*)":

> "...[esta actividad] pertenecía a la conciencia supraempírica en sí, al yo absoluto, al espíritu (*Geist*) y la superación de su lado sombrío, inconciente, irracional se colocaba por ello por principio en el interior de la persona, en la convicción" [50].

Es aquí que Horkheimer asume la herencia de la "*materialistische Auffassung*" -que remite, por supuesto, a Marx- con la que parece identificar las pretensiones de la Teoría Crítica. En efecto, ésta "concepción materialista" insistiría en concebir la actividad humana en el interior de "la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt*)" [51]. De esta manera, la Teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en el plexo de "la lucha por determinadas formas de vida en la realidad" [52]. Lo que importa subrayar aquí es que la "Teoría Crítica" es una teoría que se articula y reflexiona sobre su "relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)"[53], sobre la "relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)" [54], una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx[55]. En particular esta "Teoría Crítica" muestra en forma clara el modo en que la sociedad se ha equiparado a "procesos naturales extrahumanos, a meros mecanismos (*daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist*)" [56] que no han sido producidos por la actividad humana[57]. Solamente en la medida en que los "estados de

[50] Horkheimer, 1937b:218.
[51] Horkheimer, 1937b:218.
[52] Horkheimer, 1937b:218.
[53] Horkheimer, 1937a:208.
[54] Horkheimer, 1937a:213.
[55] Horkheimer, 1937a:208.
[56] Horkheimer, 1937a:181.
[57] En otro pasaje de este ensayo, Horkheimer señala que la "naturaleza" se entiende aquí como "el compendio de los factores en cado caso aún no dominados con los que tiene que ver la sociedad (*nämlich die Natur als Inbegriff der jeweils noch unbeherrschten Faktoren, mit denen die Gesellschaft es zu tun hat*)" (Horkheimer, 1937a:184). La naturaleza aparece así como un concepto orientado a expresar la "exterioridad (*Äußerlichkeit*)" con que se presentan los productos de la actividad humana al sujeto (Cfr.., *Ibid*.). Esta suerte de "omnipotencia de la naturaleza" lleva, según Horkheimer, a que las relaciones entre los hombres se consideren no como el resultado de la acción de éstos, sino como resultado de la propia naturaleza, a que la actividad o el resultado de ella, la historia

cosas (*Sachverhalte*)" sean comprendidos como resultado de la acción humana, dirá Horkheimer, es que podrán perder su "carácter de mera facticidad (*den Charackter bloßer Tatsächlichkeit*)" [58]. La "Teoría Crítica" se propone por ello reflexionar en torno a la "génesis de los estados de cosas determinados (*Genesis der bestimmten Sachverhalte*)" [59], a la "utilización práctica de los sistemas conceptuales (*praktische Verwendung der Begriffssysteme*)" y, en fin, a su "papel en la praxis (*seine Rolle in der Praxis*)" [60]. Todo ello expresa diversos momentos que son constitutivos a la propia teoría, considerada ella misma como un momento de la praxis social, de la acción social. Es por ello que la "Teoría Crítica" relativiza la "separación del individuo y la sociedad" [61], entre el "valor y la investigación (*Wert und Forschung*)", entre el "saber y la acción (*Wissen und Handeln*)" [62], en el interior de las que la "teoría tradicional" ha solido comprenderse a sí misma, buscando subrayar la indisoluble "unidad de teoría y praxis (*Einheit von Theorie und Praxis*)" [63].

Es ahora que conviene dirigir la atención al otro término que aparece en la denominación programática "Teoría Crítica". Me refiero al término "crítica". En el momento de surgimiento de la "Teoría Crítica" al que nos hemos estado refiriendo hasta ahora, Horkheimer concibe la *crítica* como una forma de la praxis social[64]. Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer lo reconoce, no tanto a la "crítica idealista de la razón práctica" sino más bien a la "crítica dialéctica de la economía política", es decir, no a Kant sino a Marx[65]. El

---

misma, se vean como producto de la naturaleza. Esta suerte de "naturalización" de la actividad social, de las relaciones del hombre y de su historia, esta "omnipotencia de la naturaleza" es solamente, de acuerdo a Horkheimer, el anverso de la "impotencia humana" en las sociedades actuales (Cfr., Horkheimer, 1937a:184).

[58] Horkheimer, 1937a:183.

[59] Horkheimer, 1937a:182.

[60] Horkheimer, 1937a:182.

[61] Horkheimer, 1937a:205.

[62] Cfr. Horkheimer, 1937a:182.

[63] Horkheimer, 1937a:185.

[64] Es así que señala:

> "Hay un comportamiento social (*ein menschliches Verhalten*) que tiene como objeto a la sociedad misma. Este comportamiento no se orienta tan sólo a suprimir cualquier situación de injusticia (*irgendwelche Mißstände abzustellen*), sino que éstas situaciones de injusticia le aparecen a la teoría como necesariamente entrelazadas con la construcción entera del edificio de la sociedad" (Horkheimer, 1937a:180).

[65] Cfr. Nota de pie de página en Horkheimer, 1937a:180. Conviene recordar a este respecto que el término "crítica" aparece en el latín clásico como *iudicium*, *ars iudicandi*, siempre como adjetivo, no como sustantivo. En el alemán aparece primero como adjetivo "*kritisch"* que significa "valorando estrictamente", "examinando exactamente". Este término remite al francés del siglo XVII "*critique"* -que se utilizaba ya como nombre y como adjetivo desde 1580- y éste, a su vez, al latín *criticus*. Llama la atención que ya desde la palabra griega predomina el significado de "críticar" como "enjuiciar", "decidir" -en sentido tanto ético-político como jurídico, aunque también el el caso de un juicio de percepción o de un acto de pensamiento por el que se establece una diferencia. Es de ahí que se forma ante todo en el círculo de la medicina un uso peculiar, especialmente para referirse al punto de transformación decisivo de una enfermedad. Será en la época helenística que esta palabra adquiera un sentido específico, referido al ámbito de la filología. Será con esta significación médica, por un lado, y filológica, por el otro, que aparezca en el latín el termino "*criticus*".

"pensamiento crítico (*das kritische Denken*)", como Horkheimer ocasionalmente lo designa[66], no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el "Yo" de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la "construcción del presente histórico (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*)" [67]. Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un "proceso histórico-concreto (*einen konkret-geschichtlichen Prozeß*)"[68] formando un momento de la experiencia social. "El pensamiento", dirá Horkheimer, "no teje esto a partir de sí mismo (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*)" [69]. Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al Ensayo *"Traditionelle und kritische Theorie*", Horkheimer señalará que la "crítica" por la que se afana la "Teoría Crítica" no se confunde con el objeto de la crítica ("*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*)"[70]. Su "contenido (*Inhalt*)" se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos: así, por ejemplo, dirá Horkheimer, en el caso de la crítica de la economía política, el contenido (*Inhalt*) de esta crítica es la "transformación (*Umschlag*)" de los conceptos que aparecen en el discurso económico en su contrario: el concepto del cambio justo se transforma por la crítica en la profundización de la injusticia social; el concepto de libre mercado, en el del dominio del monopolio; el del mantenimiento de la vida de la sociedad, en la creciente miseria de los pueblos[71]. De esta manera, la crítica, en los ejemplos anteriormente mencionados, desenmascara las ilusiones armónicas del liberalismo, descrubre sus contradicciones internas y el carácter abstracto de su concepto de libertad[72]. Importante señalar a este respecto es el hecho de que, así comprendida, la "Teoría Crítica" "...no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la Teoría Crítica] no juzga de acuerdo a algo que estuviera sobre el tiempo, sino a algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*)" [73]. Ello no implica, sin embargo, que la "Teoría Crítica" se reduzca a la mera "formulación de los sentimientos y representaciones que en cada caso posea

[66] Cfr. Horkheimer, 1937a:184.
[67] Horkheimer, 1937a:184.
[68] Horkheimer, 1937a:185.
[69] Horkheimer, 1937a:186.
[70] Horkheimer, 1937b:219.
[71] Horkheimer, 1937b:219-220.
[72] Horkheimer, 1937b:220.
[73] Horkheimer, 1937b:223.

una clase (*Formulierung der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse*)" [74], porque ello sería recaer en la ingenuidad en la que ha recaído la "teoría tradicional" en su intento por esclarecer la "verdad (*Wahrheit*)" de las "relaciones burgesas" a partir de la descripción de la "autoconciencia burguesa", de la experiencia que la burguesía tiene de sí misma. Una mera descripción de la mentalidad, de las representaciones y sentimientos del proletariado o, en general, de las clases dominadas no suministraría, pues, "ninguna imagen verdadera de su existencia ni de sus intereses. Ella sería en este caso una teoría tradicional con un planteamiento de un problema específico, pero no el lado intelectual del proceso histórico de su emancipación (*kein wahres Bild seines Daseins und seiner Interessen zu liefern. Sie wäre eine traditionelle Theorie mit besonderer Problemstellung, nicht die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation*)"[75]. De acuerdo a esto, la "Teoría Crítica" se articula en el punto de cruce entre dos movimientos en apariencia contrapuestos: por un lado, entre la "lejanía" de la perspectiva teórica que se articula desde el interés de la razón y que aparece expuesta por el teóricor[76] y, por el otro, desde la "cercanía inmediata" de los procesos sociales, de los sentimientos y representaciones sociales de los grupos y clases concretos en el marco de su lucha[77] en donde la "unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la emancipación (*Befreiung*) es a la vez -en el sentido de Hegel- su diferencia, existe solamente como conflicto (*Konflikt*)" [78]. Es a esto a lo que se refiere Horkheimer en el *Vorwort* al primer número del *Zeitschrift für Sozialforschung* cuando señala que la *Sozialforschung* -esto es, la "investigación social"- trata de estimular "la teoría de la sociedad actual en su totalidad" mediante estudios sobre "las materias más diversas y en distintos niveles de abstracción", distinguiéndose tanto de la "mera descripción de hechos como de la construcción alejada de la empiria (*von bloßer Tatsachenbeschreibung wie von empiriefremder Konstruktion*)"[79]

[74] Horkheimer, 1937a:188.

[75] Horkheimer, 1937a:189.

[76] Es así que Horkheimer señalará que como la Teoría Crítica carece de la percepción concreta que corresponda a la transformación por la que ella se afana, en ella desempeñará el "pensamiento constructivo en su totalidad (*das konstruktive Denken im Ganzen*)" un papel más significativo (Cfr., Horkheimer, 1937a:194-195).

[77] Horkheimer habla en este sentido de un "proceso de acciones recíprocas (*ein Prozeß von Wechselwirkungen*)" en el que la conciencia teórica se constituye y despliega a sí misma (Cfr., Horkheimer, 1937a:189).

[78] Horkheimer, 1937a:189. En el ya mencionado *Nachtrag*, Horkheimer se refiere a los "portadores (*Träger*)" de la Teoría Crítica -que en este pasaje no se determinan claramente- subrayando que se encuentran relativamente aislados en virtud de su reflujo (*Rückschlag*), situación que comparten en común con la filosofía (Cfr., Horkheimer, *Nachtrag*:1937:224).

[79] Cfr., Max Horkheimer, *Vorwort* zu Heft 1/2 des I. Jahrgangs der *Zeitschrift für Sozialforschung* en Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. p. 36. En este mismo prólogo, Horkheimer sitúa el problema epocal fundamental de la investigación social en la "pregunta por la conexión entre los ámbitos culturales singulares, su relación entre sí, la legalidad de su transformación" (*Ibid*., p.37).

La "crítica" por la que se afana Horkheimer se dirige, al mismo tiempo, en contra de las "tendencias utópicas" que pudieran aparecer en su propio interior[80]. Como ya se ha señalado, los conceptos que emplea la "Teoría Crítica" provienen de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. Ella misma se comprende como un momento de una praxis que apunta hacia nuevas formas sociales. La "meta (*Ziel*)" que se quiere alcanzar, el "estado racional (*vernünftiger Zustand*)", se funda en la "penuria del presente (*gründet zwar in der Not der Gegenwart*)" [81]. La propia penuria del presente, sin embargo, no suministra por sí misma la imagen de su superación. Esta se proyecta como una imagen en negativo a partir de la ausencia de relaciones racionales entre los hombres, de la ausencia de una sociedad en la que los hombres actúen y se comprendan al margen de la omnipotencia de la naturaleza. "La teoría que bosqueja (*entwirft*) [el pensamiento crítico] no trabaja al servicio de una realidad ya existente; expresa solamente su secreto (*arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus*)" [82]. Es así que Horkheimer dirá que la "Teoría Crítica" se distingue de la utopía abstracta "mediante la prueba de su posibilidad real (*durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit*)" [83]. La imagen que anima al pensamiento crítico emparenta a éste con la fantasía en la medida en que -aunque dirigida al futuro- posee una efectividad en el presente. Se trata de una "...imagen del futuro que surge desde la comprensión más profunda del presente [y que, además,] determina pensamientos y acciones incluso en períodos en los que la marcha de las cosas parece conducir lejos de ella" [84].

Es en este sentido que Horkheimer insiste en que la Teoría Crítica no posee "ninguna instancia específica para sí que no sea el interés -que se entrelaza con ella misma- por la superación de la injusticia social (*Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts*)" [85], en una formulación que, como el mismo Horkheimer lo reconoce, es siempre una "formulación negativa (*negative Formulierung*)" [86]. Es así que el sentido (*Sinn*) de las categorías de la Teoría Crítica y de ella misma en tanto discurso, no reside en la reproducción de la sociedad presente, sino en su transformación hacia "lo correcto (*zum Richtigen*)" [87]. La "Teoría Crítica" presupone entonces un "interés determinado (*ein bestimmtes Interesse*)" por percibir estas

[80] Cfr., Horkheimer, 1937a:190.
[81] Cfr., Horkheimer, 1937a:190. En ocasiones Horkheimer llega tan lejos que afirma que esta meta de una "sociedad racional (*vernüftige Gesellschaft*) aunque hoy parece suprimida, "...está colocada realmente en cada ser humano (*ist in jedem Menschen wirklich angelegt*)" (Horkheimer, 1937b:224).
[82] Horkheimer, 1937a:190-191.
[83] Cfr., Horkheimer, 1937a:216.
[84] Cfr.Horkheimer, 1937a:194.
[85] Horkheimer, 1937a:216.
[86] Horkheimer, 1937a:216.
[87] Horkheimer, 1937a:192.

tendencias presentes en la praxis social[88]. La "Teoría Crítica", dirá Horkheimer, "despliega el carácter dual del todo social en su figura actual [...]hacia su contradicción conciente"[89] asumiendo en todo momento su interés -no vinculado psicológica o biográficamente al investigador- por "superar (*aufheben*)" las contradiccionen que se generan a partir de la forma en que tiene lugar el proceso de reproducción social en las condiciones actuales[90]. Se trata, pues, de desplegar y potenciar la dimensión racional que está presente ya en la propia acción humana y que permite criticar la figura, la forma que asume actualmente la praxis social[91]. Es en este sentido que, a diferencia de la teoría tradicional que se desentiende de la proposición de objetivos y de las tendencias en la sociedad dada, la Teoría Crítica está guiada en todas las fases de su desarrollo por "el interés en la organización racional de la actividad humana (...*Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*)" [92]. Es en este sentido una tarea de la Teoría Crítica "esclarecer y legitimar (*aufzuhellen und zu legitimieren*) " este interés que la constituye (*Id*.). Es así que Horkheimer señalará que la Teoría Crítica no se orientará tanto al aumento del saber como tal "...sino a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)" [93]. La Teoría Crítica es, pues, una teoría guiada por el interés en el establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir por vez primera en forma conciente y determinen activamente sus propias formas de vida[94], de una sociedad en la que impere, pues, la justicia en las relaciones entre los hombres y éstos sean capaces de desplegar su autonomía[95].

II. La dramática experiencia del ascenso de la barbarie nacionalsocialista y de los regímenes totalitarios en Europa, el decurso de la revolución rusa bajo el estalinismo y la emigración forzada a los Estados Unidos de Norteamérica –donde se enfrentaron en forma directa a la experiencia de la cultura de masas– definieron posteriormente el marco en el que se localizaron los temas y preguntas que determinaron la reflexión de los colaboradores del *Institut für Sozialforschung* hasta el inicio de los años cuarenta y se expresaron en los trabajos

[88] Cfr., Horkheimer, 1937a:187.
[89] Horkheimer, 1937a:181.
[90] Cfr. Horkheimer, 1937a:183.
[91] Cfr. Horkheimer, 1937a:184.
[92] Horkheimer, 1937b:218.
[93] Horkheimer, 1937b:219.
[94] Cfr. Horkheimer, 1937a:199 y ss y 207 y ss. Adviértase como se encuentra aquí ya delineado el entrelazamiento entre la teoría y el interés, entre el conocimiento y el interés, en una forma que será posteriormente desarrollada por Jürgen Habermas (Cfr., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968).
[95] Horkheimer, 1937a:216.

centrales de la *Zeitschrift*[96]. Como ya ha sido señalado en forma clara por Habermas, en primer lugar, se trataba del estudio de las formas de integración en las "sociedades posliberales", es decir de la transformación en las relaciones entre economía y Estado provocada por el orden nacionalsocialista para, de ese modo, poder determinar en qué medida el tránsito de la República de Weimar hacia un Estado autoritario había conllevado o no el surgimiento de un nuevo principio de organización de la sociedad[97]. En este punto, Max Horkheimer –siguiendo en ello a Friedrich Pollock- defendía la tesis de que con el régimen nacionalsocialista -en forma análoga al régimen soviético- se había establecido un tipo de capitalismo de Estado en el que la propiedad de los medios de producción continuaba teniendo solamente de modo formal un carácter privado al mismo tiempo que la dirección del proceso económico en su totalidad había pasado del mercado a la burocracia planificadora fundiéndose así en forma indisoluble la administración de los grandes consorcios con las elites administrativas y del partido. La imagen de la sociedad que correspondía a un Estado autoritario así comprendido era entonces la de una sociedad administrada de manera total en la que la forma de la integración social se encontraba determinada por la dominación administrativa dirigida de forma centralizada y organizada de acuerdo con la racionalidad con arreglo a fines (*Zweckrationalität*).

En segundo lugar, debían explicarse, además, los procesos mediante los cuales la conciencia de los individuos se adaptaba a las exigencias funcionales de un sistema semejante impidiendo la irrupción de conflictos sociales así como la ausencia de la crítica. Es de este modo que los colaboradores del *Institut* estudiaron, por un lado, los procesos de socialización familiar y desarrollo del Yo (*Ich*) y, más específicamente, el *cambio estructural de la familia burguesa* que había conducido a una pérdida de función y a un debilitamiento de la posición de autoridad del padre entregando al adolescente cada vez más a la intervención socializatoria de instancias extrafamiliares –es aquí que se inscribía entonces una segunda línea de análisis[98]-; a ello se aunaba, por otro lado, una investigación sobre el despliegue de la

[96] Para lo que a continuación sigue, véase: Habermas, 1981, II:555 y ss.

[97] Cfr., Pollock, 1975 b y 1975c.

[98] Es aquí que se inscribía el papel de la psicología social analítica desarrollada por Erich Fromm en la tradición del freudismo de izquierda y sus esfuerzos por vincular al psicoanálisis con la teoría social de Marx. De acuerdo a esto, en el capitalismo tardío el hombre había perdido no solamente su capacidad de decisión económica sino también su autoridad en el seno de la familia. Con ello el niño perdía aquella instancia de autoridad gracias a la cual él anteriormente había podido desarrollar y fortalecer su Yo (*Ich*). El resultado de ello era un debilitamiento del yo como consecuencia del cual podía surgir ahora un tipo de personalidad sometido a los dictados de la autoridad y más fácil de ser manipulado. Es sobre la base de esta idea que se desarrollará posteriormente la teoría de la "personalidad autoritaria" que ofrecerá el núcleo de las investigaciones de psicología social desarrolladas por el *Institut.* Cfr., a este respecto, los ya mencionados *Studien über Autorität*

industria cultural y el modo en que ésta había desublimizado (*entsublimiert*) a la cultura, extrayéndole sus contenidos racionales y refuncionalizándola desde la lógica de fines orientados al control de la conciencia. Es aquí que se localizaba, pues, una tercera línea de investigación orientada ahora a un análisis de los medios masivos de comunicación y la cultura de masas. En ella se trataba de investigar el modo en que las instituciones y aparatos culturales transmitían las exigencias y expectativas de comportamiento social desde fuera hacia el interior de la psique individual. Es así que se explica el modo en que el llamado "círculo interno (*innerer Kreis*)"[99] de colaboradores del *Institut* desarrolló a lo largo de los años treinta una posición más o menos unificada en torno a tres grandes temas: en primer lugar, una comprensión común de la sociedad como un cuerpo sometido totalmente al dominio de la administración racional; en segundo lugar, la idea de que a esta imagen de la sociedad correspondía un modo de socialización represivo y, finalmente, en tercer lugar, un control social que penetraba todos los ámbitos de la vida social y se ejercía a través de los medios masivos de comunicación[100].

---

und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung] (1936).

[99]Se trata de la distinción entre un "círculo interno" -al que pertenecen los colaboradres más estrechos del *Institut* tales como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock- y un "círculo externo" –donde se localizan Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y aún Erich Fromm-. Esta distinción ha sido introducida por Habermas y retomada posteriormente por otros como Honneth (Cfr., Habermas, 1981, II:558 y Honneth, 1990: 45 y ss.).

[100] Como Habermas lo ha anotado con claridad, los procesos de cosificación de la conciencia se convirtieron así en objeto de un programa de investigación de largo alcance después de que la teoría del valor había perdido su función de fundamentación. La teoría de la racionalización social que en Lukács aparece en la forma de una teoría de la cosificación adquiere aquí su función. Se trataba de investigar ahora el problema de la racionalización como cosificación en forma detallada y con el concurso interdisciplinario de las ciencias sociales; las "abstracciones reales (*Realabstraktionen*)" debían ser analizadas ahora empíricamente. El contenido crítico y normativo presente en el concepto de cosificación debía ser extraído del potencial racional de la cultura moderna. Es así que se explica cómo y por qué la Teoría Crítica mantenía una relación afirmativa con el arte y la filosofía de la época burguesa. Las artes –especialmente la literatura alemana clásica en el caso de Löwenthal y Marcuse, y la vanguardia literaria y musical, en el de Benjamin y Adorno- se convierteron así en el objeto privilegiado de una crítica ideológica que se proponía distinguir y separar el contenido trascendente –sea crítico o incluso utópico- en el arte auténtico del componente ideológico, afirmativo de los ideales burgueses (Cfr., Marcuse, 1937). Es en este punto donde puede advertirse la estrecha relación entre este programa inicial de la Teoría Crítica y una cierta comprensión de la historia. En efecto, sin una cierta teoría de la historia no era posible realizar una crítica inmanente, anclada en las diversas configuraciones del espíritu objetivo y capaz de distinguir entre lo que, parafraseando a Marcuse, el hombre y las cosas "pueden ser" y lo que "fácticamente son" (Cfr., Marcuse, 1937) y tendría que entregarse sin más a los parámetros que en cada caso serían propios de una determinada época histórica. Había, pues, una suerte de confianza anclada en una cierta variante de filosofía de la historia en el contenido, en el potencial racional de la cultura burguesa, que se liberaría bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas en determinados movimientos sociales. No obstante, como lo veremos posteriormente, a través de sus reflexiones desarrolladas en los años treinta, Horkheimer, Adorno y Marcuse se vieron fortalecidos en su suposición de que en las sociedades posliberales la cultura había perdido su autonomía y había sido absorbida por el sistema de dominio económico-administrativo en las formas desublimizadas de la cultura de masas. El despliegue de las fuerzas productivas operaba así no en dirección de una emancipación sino, a la inversa, en el aseguramiento y reproducción del dominio. Todo se transformaba así en una abstracción real (*Realabstraktion*) que se sustraía al análisis empírico. El fundamento normativo de la crítica podía ser asegurado

Esta perspectiva histórica, social y filosófica de corte pesimista se fue decantando en forma cada vez más clara en la reflexión de los colaboradores del "círculo interno" del *Institut für Sozialforschung*. El fascismo y el estalinismo parecían haber formado en aquel momento una unidad totalitaria cerrada ante la que desaparecía toda esperanza de cambio social. Ahora se delineaba el camino para un pesimismo influido por elementos provenientes de la *Kulturkritik*. Gradualmente la reflexión comenzó a reorientarse para dedicarse ahora a rastrear y exponer el proceso total de la escisión y confrontación del hombre con la naturaleza en el horizonte de un despliegue prácticamente ilimitado de una razón identificada sin más con el dominio. La historia del desarrollo de las formas del trabajo humano se considera ahora en el horizonte de una regresión histórico-universal en la que la historia humana aparece con el carácter de una naturaleza (*naturwüchsig)* que reaparece en su evolución catastrófica como una suerte de "retorno de lo reprimido". El núcleo de este proceso en dirección a la catástrofe es el despliegue y dominio de una razón que, desprovista de su base natural, puede tenerse a sí misma y a sus objetos solamente en identificaciones limitadas de forma instrumental. La exposición y crítica a este principio de identificación se convierte así en el núcleo sistemático-filosófico de reflexiones como las ofrecidas por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en la monumental *Dialektik der Aufklärung* (1944). En esta obra el desarrollo del mundo occidental moderno en su totalidad se comprende bajo la lógica del surgimiento, despliegue y dominio de una racionalidad reducida instrumentalmente que prácticamente no deja ningún sitio para la emergencia de la crítica. Ahora no se trata más de una teoría de la sociedad sino más bien de una reflexión filosófica de largo alcance que reconstruye la "historia arquetípica (*Urgeschichte*)" del sujeto y de la sociedad que culmina en la dominación totalitaria característica del presente en la que una cosificación que todo lo abarca alcanza su expresión culminante en la creación, en el interior de la sociedad, de una nueva forma de relación "natural" (*naturwüchsig*) en la que los sujetos se encuentran sometidos a los imperativos de dominio de una racionalidad instrumental omniabarcante en forma similar a aquélla en la que se encontraran antaño sometidos al poder de la naturaleza[101] .

La *Dialektik der Aufklärung* (1944) es, en efecto, uno de los libros que mayor influjo han desempeñado sobre la primera generación de la Teoría Crítica. En ella se expresan, como ya se ha señalado, reflexiones sistemáticas sobre la experiencia del advenimiento y despliegue del fascismo en Europa al igual que sobre el desarrollo de las democracias y el avance de la

---

entonces solamente en el marco de una filosofía de la historia que, sin embargo, cerraba a la vez el horizonte para delinear un programa de investigación empírica (cfr., Habermas, 1981,Vol. I: 559 y ss.).

[101] Cfr., Adorno/Horkheimer, 1944:22. La *Dialektik der Aufklärung* se cita siguiendo la versión que aparece en los *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer (Bd. 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften* 1940-1950).

llamada “cultura de masas” en los países occidentales –paradigmáticamente los Estados Unidos de Norteamérica donde Adorno y Horkheimer se encontraban en el momento de redacción y publicación de esta obra. En esta obra se expresa –y ello es de importancia para la reflexión que desarrollamos en este artículo– una cierta ruptura con la propuesta de un proyeto de investigación disciplinaria tal y cómo éste habia sido pensado por Horkheimer al inicio de los años treinta según lo hemos visto en el apartado anterior. La reflexión se mueve ahora más bien en una vertiente filosófica radicalizada en la línea que se nutre lo mismo de Hegel que de Nietszche, al igual que de Weber y Freud en el marco de una crítica sistemática de la razón y del proyecto de la *Aufklärung* que acompañará tanto a Adorno como a Horkheimer en sus reflexiones posteriores hasta el fin de sus vidas. El objetivo de la reflexión desarrollada en esta obra es el de analizar por qué la humanidad se “había sumergido en una nueva clase de barbarie en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano [*in einen wahrhaft menschlichen Zustand*]” (Adorno/Horkheimer, 1944: 16), según se plantea ya desde el *Vorrede* a esta obra. Se trata así de una reflexión de largo alcance sobre la “incesante autodestrucción de la Ilustración [*die rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung*]” (Ibid.) que ha cuestionado en forma radical el sentido de la ciencia, la sujeción del pensamiento y del lenguaje a la lógica de la mercancía, la conversión de la crítica al orden existente en afirmación del mismo, destruyendo así el espacio público, transaformando el principio de autonomía que animara al proyecto ilustrado en una variante de la opresión conduciendo a la emergencia de la manipulación de las masas en regímenes totalitarios, a la aniquilación del individuo y, en general, al “colapso de la civilización burguesa [*Zusammenbruch der bürgerliche Zivilization*]” (Ibid.) provocando una transformación y recaída de la *Aufklärung* en la mitología que ella se había planteado originalmente combatir y superar en forma definitiva (cfr., Adorno/Horkheimer, 1944: 19). No se trata, sin embargo, de una renuncia sin más al proyecto de la *Aufklärung* sino, afirman Adorno y Horkheimer, de volverse a ésta y que ésta, recurriendo tan sólo a sí misma y sin necesidad de invocar algo distinto de ella, se traiga a sí misma a la memoria [*die Aufklärung muß auf sich selbst besinnen*] y pueda de esa manera redimir la esperanza del pasado [*die Einlösung der vergangenen Höffnung*] (cfr., Ibid., p. 20). La crítica que se despliega en esta obra debe entonces preparar un “concepto positivo de la Ilustración [*einen positiven Begriff von ihr* [*der Aufklärung,* GL y MMSM] *vorbereiten*]” (Ibid., p. 21) [102]. De este modo, a lo largo de esta obra se desarrollan dos tesis

[102] No obstante, es preciso señalar que, en 1945, en una carta a Löwenthal, Adorno percibirá aquí un problema fundamental que expresará de la siguiente manera:

íntimamente relacionadas entre sí que se presentan ya en el primer apartado del libro *Begriff der Aufklärung*, a saber: a) El mito contiene en sí ya el germen de la *Aufklärung*, y b) el propio proceso de la *Aufklärung* lleva a ésta a recaer de nuevo en la mitología (Ibid., pp. 33-34). En efecto, de acuerdo a Adorno y Horkheimer, el mito no aparece sólo como expresión de un oscuro poder y de la ciega fuerza del destino opuesta a toda libertad y sustraída a toda tentativa de racionalización; más bien en el mito opera ya organización y explicación de la realidad a través de determinados rituales y prácticas mediante los cuales se interviene en el mundo ordenándolo y colocándolo en el marco de un círculo de acción medios-fines. En forma análoga, la propia Ilustración se comprende como una defensa y lucha compulsiva contra el mito que, bajo esta misma compulsión, se convierte a sí misma en mito. Esta "dialéctica de mito y *Aufklärung*" (Ibid., p. 21) se expone en los dos excursos que conforman el libro: por un lado, en una novedosa y a la vez sugerente interpretación de la *Odisea* de Homero presentada en el apartado titulado *Odysseus oder Mythos und Aufklärung* en donde Adorno y Horkheimer creen ver "uno de los testimonios representativos más tempranos de la civilización burguesa occidental" en cuyo centro se encuentran los conceptos de sacrificio y renuncia en cuya diferencia, no obstante, se enlazan la naturaleza mítica y la dominación de la propia naturaleza que caracteriza a la *Aufklärung* (Ibid., p. 21). En la figura de Odiseo se ofrece así una suerte de historia originaria de la subjetividad burguesa moderna (*ein Urbild eben des bürgerlichen Individuums* [una imagen originaria precisamente del individuo burgués]), señalan Adorno y Horkheimer (Ibid., p. 67); por el otro, en una lectura de Kant, Sade y Nietzsche bajo el título *Juliette oder Aufklärung und Moral* en donde se analiza el despliegue y consumación del pensamiento ilustrado buscando mostrar cómo la subordinación

---

"El texto, especialmente del primer capítulo, describe el proceso de formalización e instrumentalización de la razón como necesario e imparable, en el sentido en el cual Hegel trató a la Ilustración en la *Fenomenología*. Pero después, el libro está dedicado a la crítica precisamente de esta razón. La relación del punto de vista crítico con el punto de vista criticado no ha sido transparentada teóricamente. Frecuentemente parece como si supusiéramos la razón objetiva, en cierta manera de forma 'dogmática', después de haber definido antes a la subjetiva en su carácter inevitable. En realidad, dos cosas tienen que quedar muy claras: una, que no hay una 'solución' positiva, en el sentido de una filosofía que se opusiera simplemente a la razón subjetiva; y dos, que la crítica de la razón subjetiva solamente es posible dialécticamente, es decir, mostrando las contradicciones de su propio curso de desarrollo, y pasando nosotros más allá de ella, a través de su negación determinada [*bestimmte Negation*]. Aquí estoy diciéndolo en palabras muy generales, pero precisamente este proceso tiene que ser elaborado concretamente, mediante por lo menos un modelo, para ser algo más que una promesa no cumplida. Dicho burdamente, el último capítulo tiene que responder explícitamente las preguntas del primero, aunque fuera revelando claramente la imposibilidad de responderlas. De otro modo, se oponen inmediatamente y de manera totalmente insatisfactoria desde el punto de vista teórico dos puntos de vista de la filosofía, el de la razón subjetiva incontenible y remitida a sí misma, y el de la verdad contrastada con ella."(Carta de Adorno a Löwenthal del 3 de junio de 1945. Citado en Wiggershaus, 1988: 371)

de la naturaleza bajo el sujeto soberano –sea a través del pensamiento, de la acción o del trabajo– se consuma en la dominación de lo objetivo, de lo natural (Ibid., 22), mostrando a la vez cuáles son las consecuencias de la *Aufklärung* en el ámbito de la moral y de la crítica de ésta. Finalmente, en un apartado denominado "Industria Cultural" se busca mostrar la degradación de la *Aufklärung* a mera ideología siguiendo el ejemplo paradigmático del cine y el radio, del cálculo del efecto y del despliegue de la técnica en la producción y difusión masivas (Ibid.).

Como ya se ha señalado anteriormente, una suerte de filosofía de la historia aunque de carácter negativo recorre todo el libro. De acuerdo a ella, es posible encontrar en la propia *Aufklärung* tendencias inmanentes que la llevan a su propia autodestrucción. Así, en lugar de vincularse a la libertad y emancipación, ella se ha enlazado más bien con la dominación colocando a los individuos bajo un conjunto de relaciones de coacción y violencia. La historia originaria del sujeto burgués ejemplificada en el análisis de la figura de Odiseo muestra cómo la autoafirmación del sujeto autónomo que caracteriza a la *Aufklärung* se alcanza sólo a partir de la sujeción de la propia naturaleza interna y de la renuncia a las pulsiones. El Yo [*Selbst*] se adquiere así en el marco de un proceso de constitución que implica renuncia y aplazamiento; así, las diversas experiencias por las que atraviesa Odiseo se interpretan como otros tantos momentos en los que, haciendo frente a diversas tentaciones que amenazan con desintegrarlo, se constituyen y afianzan la unidad y la identidad –y, con ellas, la autonomía– del sujeto recurriendo a una racionalidad de la astucia y del sacrificio en la que se expresa el principio de equivalencia de la lógica mercantil propia de la sociedad burguesa moderna que termina por reducir a la razón a mera autoafirmación del sujeto, al predominio de tipos de acción instrumental a partir de una lógica medios-fines en donde el cálculo y la eficacia devienen principios rectores desplazando con ello a las relaciones miméticas con el mundo y consigo mismo. En forma análoga, en el excurso *Juliette oder Aufklärung und Moral*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar el carácter aporético de la fundamentación de la moral una vez que la razón se ha identificado sin más con la dominación, desenlazándose de toda relación con fines sustantivos al reducirse a mera autoconservación y cálculo instrumental. Han sido Nietzsche y Sade, "los oscuros escritores del orden burgués [*die dunklen Schrifstellers des Bürgertums*] (Ibid., p. 141), a quienes, según Adorno y Horkheimer, debe darse razón en contra de los escritores de la *Aufklärung* en la medida en que los primeros, rompiendo tabús y en forma altamente provocadora, cuestionando las ilusiones de armonía y reconciliación, no negaron "el vínculo indisoluble entre razón y cirmen, entre sociedad burguesa y dominación [*das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat, von bürgerlicher Gesellschaft und*

Herrschaft]", sino que pusieron al descubierto "sin consideración [*rücksichtlos*]" el entrelazamiento de la razón no tanto con la moral, sino más bien con la "inmoralidad [*Unmoral*]" (Ibid., p. 141):

> "Pues la *chronique scandaleuse* de Justine y Juliette, que, como producida en serie, en el estilo del siglo XVIII, prefigura la novela por entregas del siglo diecinueve y la literatura de masas del veinte, es el poema épico de Homero, una vez que éste se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominación." (Ibid., 141).

Finalmente, en el apartado sobre *Kulturindustrie*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar cómo en los productos ofrecidos por la cultura de masas se eliminan los potenciales de liberación y la pretensión de verdad planteadas por el arte. La industria cultural ofrece así una visión del mundo y la experiencia bajo el parámetro de lo siempre igual ajustando y formando a los individuos al integrarlos a estándares de conformidad, adaptación y afirmación del sistema de dominación imperante. La promesas de esparcimiento y diversión que ofrece la industria de la cultura no son por ello más que un engaño a los individuos reducidos ahora al papel de meros consumidores pasivos: "En ella la risa se convierte en instrumento del engaño en la felicidad" (Ibid., p. 166).

Con ello se delínean en la *Dialektik der Aufklärung* los contornos de lo que Habermas denominará posteriormente una "crítica totalizante que apela a lo otro de la razón" (Habermas, 1985: 138), una crítica que, por lo demás, ha sido desarrollada –en forma en ocasiones brillante– en el marco del llamado postestructuralismo. Para autores como Habermas se trata ahora de pensar la posibilidad de la prosecución del proyecto de una teoría social crítica animada por la idea de la emancipación que la *Dialektik der Aufklärung* parecía haber puesto en entredicho. Ello suponía, entre otras cosas, en primer lugar, hacer justicia a los ideales de la modernidad y la Ilustración en el plano de la sociedad y defender su vigencia en contra de su corrupción total y de su reducción sin resto a un proyecto de dominación; en segundo lugar, delinear de ese modo un concepto ampliado de la razón y la racionalidad que no redujera a éstas a mera racionalidad instrumental y de dominio; en tercer lugar, abandonar las premisas provenientes de una filosofía de la historia en sentido negativa que recorrían la reflexión presentada en la *Dialektik der Aufklärung* y, en cuarto lugar, volver a vincular a la

reflexión con análisis provenientes de la teoría y las ciencias sociales[103]. Es a ello a lo que se dedicará el imponente trabajo de un pensador como Jürgen Habermas.

[103] Es con el propósito de dar una respuesta adecuada a los problemas señalados anteriormente que muchos exponentes de la Teoría Crítica hoy en día dirigen su atención más bien a los trabajos de aquellos autores pertenecientes a lo que ha dado en llamarse la "periferia", el "círculo externo (*äußerer Kreis*)" del *Institut für Sozialforschung* animados por la convicción de que en ellos es posible encontrar un punto de partida fructífero para una propuesta en el ámbito de la teoría social que escape a los problemas del funcionalismo ya señalados anteriormente y permita comprender en forma adecuada la creatividad de la acción social, la imposibilidad de reducir a ésta a la mera satisfacción de imperativos funcionales que se realizarían prácticamente a espaldas de los agentes y se comprenda al orden social más bien como un complejo resultado de procesos de acción e interacción entre diversos grupos y fuerzas sociales. Se piensa específicamente en los análisis desarrollados por Franz Neumann y Otto Kirchheimer lo mismo que por Erich Fromm y Walter Benjamin (cfr., a este respecto: Véase a este respecto los trabajos que aparecen en Honneth, 1990, especialmente *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, en :* Honneth, 1990: 56 y s.). Algunos como Honneth han destacado en este punto la importancia de la localización de Neumann y Kirchheimer en una vertiente de interpretación del marxismo distinta a la de Horkheimer y Adorno, a saber: la del austromarxismo (cfr., Honneth, 1990:48 y Storm/Walter, 1984). Por lo demás el propio Honneth constata que sus esfuerzos no pudieron ejercer por desgracia ninguna influencia sobre el programa de investigación del *Institut* . Al término de la Segunda Guerra Mundial fue disuelto el vínculo institucional de trabajo con los miembros del "círculo externo" que habían sobrevivido al nacionalsocialismo. Posteriormente, cuando en el año de 1950, el *Institut* reabre nuevamente sus puertas en Frankfurt y retoma su actividad de investigación, los estudios empíricos que en lo sucesivo se desarrollan en su interior no se vinculan más con las reflexiones de crítica filosófica y cultural desarrolladas por Adorno, Horkheimer y Marcuse en los años treinta y durante su exilio en los Estados Unidos de Norteamérica. Horkheimer desarrolló una actitud marcadamente pesimista influida por Schopenhauer que lo llevará a una suerte de teología negativa; Adorno, por su parte, se desplaza en dirección de una crítica del pensamiento y del concepto en general desarrollada desde el horizonte normativo de una racionalidad mimética que se encuentra articulada en la obra de arte; finalmente, Marcuse, intenta salir al paso a toda suerte de diagnóstico pesimista intentando replantear sus la idea misma de la revolución desplazándose desde el ámbito de la razón y aun de la sociedad al de la naturaleza libidinosa del ser humano (Cfr., Marcuse, 1979).

Cabe recordar así que Neummann y Kirchheimer cuestionaron la suposición ya mencionada de Pollock y Horkheimer de acuerdo a la cual en el nacionalsocialismo la dirección económica se habría desplazado desde el mercado hacia la burocracia administrativa centralizada. De acuerdo a ellos el fascismo no había eliminado las leyes funcionales del mercado como tal sino que solamente las había sometido a controles adicionales a través de medidas coercitivas de carácter político-totalitario. Los imperativos económicos no habían sido suprimidos entonces de manera total por el régimen autoritario y es por ello que debía establecerse un compromiso entre las élites económicas, administrativas y del partido sobre la base de un sistema económico de capitalismo privado. Lo importante de este análisis es que el sistema de dominio nacionalsocialista no se comprende más como el centro de un poder inescapable que todo lo abarca, que la integración social no se considera exclusiva o preponderantemente bajo la forma de una racionalidad administrativa extendida universalmente (como lo sostenía también, por ejemplo, Marcuse (Cfr. Marcuse, 1941: 414 y ss.), sino más bien como operando a través de la formación de un compromiso liberado de las acotaciones suministradas por el Estado de Derecho donde las élites de la economía y la administración se unen para establecer medidas políticas que persiguen el mejoramiento de las oportunidades de ganancia (cfr., Neumann, 1977). Así, el orden social se considera aquí no tanto como resultado de la satisfacción de imperativos funcionales que se realizan prácticamente a espaldas de los agentes, sino más bien como un complejo resultado de procesos de acción, interacción y comunicación entre diversos grupos sociales, diversas fuerzas políticas. El nexo institucional de la sociedad se entiende de este modo como una cristalización momentánea de acuerdos y compromisos sociales asumidos por los diversos grupos sociales en el marco de diversas constelaciones de poder por lo que el análisis debe dirigirse entonces a los intereses y orientaciones que cada uno de los diversos grupos sociales introducen y posicionan en la reproducción social.

Algo análogo ocurre con Erich Fromm quien en su reinterpretación del psicoanálisis en el exilio norteamericano retoma algunas ideas desarrolladas en el marco de una revisión interaccionista de algunos supuestos fundamentales del psicoanálisis, especialmente en la línea desarrollada por Karen Horney y Harry Stack-Sullivan y, a diferencia de la interpretación de Freud defendida por Horkheimer, Adorno y Marcuse en la que se subrayaba sobre todo la teoría pulsional de Freud y la dinámica de una naturaleza interna que ciertamente reacciona ante la presión social pero que continúa resistiendo ante la violencia de la socialización (cfr., por ejemplo: Adorno: 1955 y Marcuse 1955 y 1965.), avanza ahora en una vertiente que desplaza el proceso del desarrollo del Yo para colocarlo ahora en el ámbito de las interacciones sociales que penetran y estructuran el

III. La reflexión desarrollada por Jürgen Habermas se propuso retomar el vínculo con el programa original formulado por Horkheimer al inicio de los años treinta buscando articular de nuevo la investigación interdisciplinaria y la reflexión crítica, pero reformulando de manera fundamental el marco categorial en el que se habían localizado los análisis realizados por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*. Para ello Habermas introduce un análisis filosófico y sociológico muy diferenciado desarrollado en el marco de una intensa discusión, recepción y crítica de la filosofía analítica del lenguaje, la sociología funcionalista y la teoría weberiana de la racionalización, insertando así a la Teoría Crítica en los debates académicos, sociales y políticos de la actualidad y ofreciéndole una posibilidad de actualización para orientar a la reflexión y la acción en el presente.

Podríamos localizar la base de la reformulación realizada por Habermas a partir de la célebre e influyente distinción entre *trabajo* e *interacción* planteada por él en forma clara en un trabajo publicado en 1967[104]. En él Habermas se ocupa de la contribución de la filosofía

---

sustrato natural de las pulsiones (cfr., Fromm, 1942). Finalmente, en forma similar, en Walter Benjamin la comprensión de la cultura en general y del arte en particular se inscriben en un marco distinto al ofrecido por Adorno. No se trata ahora de oponer en forma irreductible el contenido de experiencia del arte auténtico al consumo cultural masivo cancelando prácticamente la posibilidad de encontrar en la nueva cultura de masas nuevas formas de apertura del mundo de forma que los medios de la industria de la cultura aparezcan como otros tantos recursos del sistema de dominio y las formas populares de consumo cultural y artístico se presenten como fenómenos de regresión, sino más bien de exponer y desarrollar la idea de que la destruccción del aura artística no convierte al espectador necesariamente en un consumidor pasivo e irreflexivo que le imposibilite la experiencia estética –como ocurre en el caso de Adorno quien en este sentido llega a hablar de una "*Entkunstung der Kunst*" (cfr., Adorno, 1938). Benjamin verá por ello en el arte desauratizado más bien la posibilidad de nuevas formas de la percepción colectiva, de experiencias e "iluminaciones profanas" que hasta entonces habían sido solamente de carácter esotérico y restringidas a experiencias individuales.

Así, a diferencia de la imagen de una sociedad totalmente cerrada ofrecida por Horkheimer, Marcuse y Adorno, reflexiones como las de Neumann y Kirchheimer al igual que las de Fromm y Benjamin, mantienen un rasgo en común, a saber: el de realizar una apreciación mucho más diferenciada del carácter complejo y contradictorio tanto de las formas de integración de las sociedades posliberales como de la socialización familiar, de la cultura de masas, de la acción individual y colectiva y de la experiencia individual y social en el mundo moderno. Es justamente de aquí que podrían haber partido, se señala con razón, líneas de reflexión y problematización que subrayaran los potenciales de acción, emancipación y resistencia en contra de la cosificación de la conciencia, de la racionalización de la sociedad, dirigiendo la mirada hacia las acciones e interacciones que constituyen la estructura de la sociedad y al modo en que los contextos y acontecimientos sociales se articulan en el marco de diversos procesos de interacción social (cfr., Habermas, 1981, II:558 y s.). En el énfasis en el compromiso político realizado por Neumann y Kirchheimer al igual que en su atención a las diversas formas de la experiencia social por parte de Benjamin encontramos el germen de una comprensión de la sociedad que escapa, pues, a los problemas planteados por el funcionalismo. Por desgracia estas ideas no pudieron ser elaboradas en foma sistemática en el plano de una teoría de la sociedad (Neumann se incorporó al Instituto apenas en 1937 y lo abandonó en 1942. Kirchheimer, por su parte, perteneció al Instituto a partir de 1934, pero estuvo hasta 1938 en París donde fue becado por el Instituto. A partir de 1942 se rompen los contactos con el Instituto por razones financieras (Neumann, Kirchheimer y Marcuse dejan entonces de ser miembros del *Institut* mientras que Pollock, Löwenthal y aquéllos que pertenecían al círculo más estrecho del grupo permanecieron en él).

[104] *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels'Jenenser Philosophie des Geistes'* [*Trabajo e Interacción. Notas sobre la Filosofía del Espírut de Hegel del período de Jena*]. Este trabajo apareció originalmente en una *Festschrift* para Kart Löwith.

del espíritu desarrollada por Hegel en el marco sus *Vorlesungen* en Jena durante los años 1803-1804 y 1805-1806. En ellas Hegel desarrolla un análisis sistemático del proceso de formación del espíritu –análisis que posteriormente sería desechado–, en el que las categorías de lenguaje, instrumento y familia asumen un lugar central como otras tantas formas de la mediación sujeto/objeto, a saber: como representación simbólica o como proceso de trabajo o bien como interacción sobre la base de la reciprocidad (cfr., Habermas, 1967). Habermas intenta mostrar de esta manera, teniendo como trasfondo la teoría de la comunicación de George Herbert Mead, cómo en Hegel el proceso de formación de la conciencia y, en general, del género humano se concibe en el marco de una distinción entre dos planos y formas de acción irreductibles entre sí: por un lado, el trabajo y, por el otro, la interacción. El *trabajo* aparece como el modo específico de satisfacción de la pulsión que distingue al espíritu de la naturaleza. En virtud de la universalidad suministrada por el medio formado por los instrumentos frente a los momentos del apetito y del goce, el trabajo rompe el poder del apetito inmediato y permite el sometimiento continuo de los procesos naturales (cfr., Habermas, 1967: 25 y ss.). En la *interacción* por su parte el espíritu se comprende como *comunicación* entre individuos singulares en el medio de un universal –sea éste, por ejemplo, el de la gramática del lenguaje o el de un sistema de normas válidas– de modo que los sujetos puedan identificarse recíprocamente y, a la vez, permanecer como diferentes. De acuerdo a esto, el yo (*Ich*) puede ser comprendido como autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) si es espíritu (*Geist*), es decir, si realiza el tránsito desde la subjetividad hacia la objetividad de un universal en el que los sujetos se unifican sobre la base de una reciprocidad en la que ellos se revelan como idénticos y, a la vez, como no-idénticos (cfr., Habermas, 1967: 15 y ss.). En un caso tenemos, pues, procesos de intervención y disposición técnica de la naturaleza en el marco de una acción instrumental (trabajo); en el otro, normas bajo las cuales se institucionaliza la acción en el marco de la tradición cultural y por medio del lenguaje (interacción). La institucionalización de la identidad del yo se comprende así en último término como resultado tanto del trabajo como de la interacción y de la lucha que tiene lugar en el interior de ésta (cfr., Habermas, 1967: 35 y ss.).

Posteriormente, en un ensayo escrito el año siguiente, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), Habermas realiza una sugerente y ambiciosa reformulación de la tesis de la racionalización desarrollada por Max Weber en dos pasos[105]. En primer lugar con la ayuda de la distinción ya menionada entre *trabajo*, por un lado, e *interacción*, por el otro, que

[105] Cfr., Habermas, 1968a: 48-49.

enmarca en una *teoría de la acción* y, por ello, en una distinción entre *acción racional con arreglo a fines* (trabajo) y *acción comunicativa* (interacción). Es de esta forma que se propone superar el perfil subjetivista que la tesis de la racionalización mantiene en Weber otorgándole ahora un nuevo marco categorial[106]. De esta manera, se tiene por un lado al "trabajo" o *acción racional con arreglo a fines (zweckrationales Handeln)* dirigida de acuerdo a reglas técnicas que se basan en un saber empírico y que permite organizar medios que pueden ser o no adecuados de acuerdo a criterios de un control efectivo de la realidad y, por el otro lado, a la *acción comunicativa (kommunikatives Handeln)* comprendida como una *interacción mediada simbólicamente*[107], orientada por normas válidas en forma vinculante comprendidas y reconocidas por los sujetos y cuya validez está fundada solamente en la intersubjetividad del entendimiento. En un segundo momento, Habermas se apoya en esta distinción entre "trabajo" e "interacción" para analizar ahora *sistemas sociales*[108]. De acuerdo a esto, es posible distinguir por medio de ambos tipos de acción diversos sistemas sociales según sea el caso si en ellos predomina la acción racional con arreglo a fines o la acción comunicativa[109]. Es así que distingue entre, por un lado, a) el marco *institucional* de la sociedad y el *mundo de la vida sociocultural* que consisten en normas que regulan la interacción mediada lingüísticamente en virtud de procesos comunicativos y, por el otro, b) los *susbsistemas de acción racional con arreglo a fines* que consisten en principios de acciones racionales con arreglo a fines que se encuentran anclados en los subsistemas tanto de la *economía* como del *aparato estatal*.

Las ideas rectoras de los análisis anteriores se desarrollarán, ampliarán y fundamentarán en forma sistemática en la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), acaso la obra más importante que Habermas haya escrito. En ella se condensan los esfuerzos que él realizó a lo largo de los años setenta para colocar los fundamentos normativos de una Teoría Crítica de la sociedad sobre una base aún más sólida que ahora es ofrecida a través de una reflexión sobre el lenguaje y la argumentación. El potencial de la razón se coloca ahora en la propia praxis comunicativa cotidiana de los sujetos en el medio del lenguaje ordinario. Podría decirse que son tres los núcleos de problemas a los que Habermas se dedica en esta imponente obra: i) El desarrollo de un concepto de racionalidad que ya no esté limitado ni sea dependiente de alguna forma de subjetivismo, de alguna referencia a conciencia trascendental alguna, tal como ha venido ocurriendo en el pensamiento moderno desde Descartes hasta, incluso,

[106] Cfr., Habermas, 1968a: 61-62.
[107] Cfr., Habermas, 1968a: 62.
[108] Cfr., Habermas, 1968a: 63 .
[109] Cfr., *Ibid.*

Martin Heidegger; ii) Desarrollar un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de "sistema" como el de " mundo de la vida" y, finalmente, iii) Avanzar en una reflexión y crítica de la modernidad que analice las patologías que aquejan a éste y abra así la vía a una *rectificación* y no a un *abandono* del proyecto de la *Aufklärung*. Nos detendremos especialmente en el primer y tercer núcleos de problemas, pues son ellos los que tienen relevancia en el marco del presente ensayo.

En relación al primer núcleo de problemas, Habermas destaca el modo en que el paradigma cartesiano del sujeto solitario ha sido una suerte de marco que ha condicionado buena parte de la reflexión filosófica y social moderna. Él aparece asociado a una suerte de *solipsismo metodológico* que concibe a un sujeto solitario y monológico cuya postulación ha llevado a plantear dualismos difíciles de ser resueltos: sujeto vs. objeto, razón vs. sentidos, razón vs. deseo, mente vs. cuerpo, el yo vs. el otro (cfr., Habermas, 1981, I: 518 y ss.). No obstante, a lo largo del siglo XX, señala Habermas, han surgido una serie de empresas teóricas a uno y otro lado del Atlántico –desde el pragmatismo de Peirce hasta la hermenéutica de Gadamer pasando por la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein –en las que se ha delineado un tránsito desde el *paradigma de la conciencia* hacía el *paradigma del lenguaje*. Este desplazamiento hacía el paradigma del lenguaje no atiende a esté en tanto que sistema sintáctico o semántico, sino más bien en su dimensión prágmática, en la relación que mantiene con determinadas estructuras de interacción e intersubjetividad y con el modo en que, en el horizonte del lenguaje, se coordina la acción entre los sujetos y se establecen consensos intersubjetivos por la vía de la argumentación.

En efecto, en el marco de un debate con la hermenéutica y la filosofía del lenguaje proveniente del segundo Wittgenstein y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, Habermas analiza el papel del entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción[110]. El lenguaje desempeña de acuerdo a ello una triple función: a) la de la coordinación de las actividades de los diversos sujetos de acción; b) la de ofrecer el medio en el que se efectúa la socialización de los sujetos –funciones, las dos anteriores, que ya teóricos como George Herbert Mead habían analizado– y, finalmente, y es a esta función a la que Habermas le asignará un papel fundamental, c) la del entendimiento entre los sujetos interactuantes. Se trata ahora de dirigir la atención hacia el análisis de las estructuras de la intersubjetividad anclada en el lenguaje, destacando el modo en que a través de ello es posible una reconstrucción de la racionalidad práctica que no reduzca ésta a meras cuestiones de

[110] Cfr., Habermas, 1981, I:140 y ss.

carácter técnico y se comprendan así las tareas de reproducción de la sociedad no solamente a partir de la actividad de elaboración y dominio de la naturaleza (trabajo) sino también, a la vez, de la praxis de la *interacción social* mediada *lingüísticamente* para localizar en ésta última una dimensión fundamental de la identidad del individuo y, en general, del desarrollo histórico de la sociedad.

Así, a diferencia del proyecto perseguido por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*, para Habermas, "…el fenómeno que hay que explicar no es ya el conocimiento y el *hacer-disponible* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del *entendimiento* posible [*die Intersubjektivität möglciher Verständigung*] – y ello tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico. El foco de la investigación se desplaza entonces desde la *racionalidad cognitivo-instrumental hacia la racionalidad comunicativa* [*von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität*]" (Habermas, 1981, I: 525). En el marco de ésta que Habermas denomina "racionalidad comunicativa" es de importancia central ya no tanto "…la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo. En este proceso de entendimiento los sujetos, al actuar comunicativamente, se mueven en el medio de un lenguaje natural, se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo " (Id.). El entendimiento al que Habermas se refiere aquí debe ser comprendido en un sentido más fuerte que un mero acuerdo fáctico; se trata más bien de "un proceso de recíproco convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes sobre la base de una *motivación por razones [Motivation durch Gründe]*. Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo válido* [*Verständigung bedeutet die auf gültuges Einverständnis abzielende Kommunikation*]". (Id.). De este modo, Habermas piensa que es posible "…obtener, a través de la clarificación de las propiedades formales de la interacción orientada al entendimiento, un concepto de racionalidad que exprese la relación que guardan entre sí los momentos de la razón separados en la modernidad, ya los rastreemos en las esferas culturales de valor, en las formas diferenciadas de argumentación o en la propia práctica comunicativa cotidiana, por distorsionada que ésta pueda ser [*über die Klärung der formalen Eigenschaften verständigungsorientierten Handelns einen Begriff von Rationalität zu gewinnen, der den Zusammenhang jener in der Moderne auseinandergetretenen Momente der Vernunft ausdrückt, gleichviel ob wir diese Vernunftmomente in den kulturellen*

Wertsphären, in ausdifferenzierten Formen der Argumentation oder in einer, wie auch immer entstellten, kommunikativen Altagspraxis aufsuchen]". (*Id.*).

La tesis anterior se expone, además, en el marco de un análisis y diagnóstico sobre la emergencia de las sociedades modernas. En efecto, en ellas, a medida que las imágenes religioso-metafísicas del mundo pierden su legitimidad, su credibilidad, los procesos de integración social pasan a depender de operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica que se plantean y resuelven en el medio del lenguaje y la argumentación[111]. De este modo, la existencia y reproducción de las sociedades modernas se vincula a ciertos procesos de argumentación y entendimiento lingüístico que, a su vez, delínean las condiciones de una racionalidad comunicativa. Así, anota Habermas, "la reproducción de la especie exige *también* el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa [*die Reproduktion der Gattung erfordert auch die Erfüllung der Bedingungen einer dem kommunikativen Handeln innewohnenden Rationalität*]" (Habermas, 1981, I: 532), condiciones que, añade Habermas, han devenido aprehensibles en el horizonte de la propia Modernidad con el descentramiento de la comprensión del mundo y la diferenciación de distintas pretensiones de validez asociadas a los diversos usos posibles –cognitivo-representativo, prático-moral y estético-expresivo– del lenguaje y a distintas formas de argumentación a ellos vinculados (cfr., Id.).

Es así que, concluirá Habermas, "…a diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa [*die kommunikative Vernunft*] no se puede subsumir *sin resistencia* [*widerstandslos*] a una autoconservación intsrumental, ciega. Ella no se extiende a un sujeto que se conserva a sí mismo relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, ni tampoco a un sistema que mantiene su consistencia deslindándose frente a un entorno, sino que forma parte de la estructuración de lo que debe ser mantenido. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está dispuesta en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, está ya incrustada en el mecanismo lingüistico de reproducción de la especie [*die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in*

[111] De acuerdo a esto, existe una racionalidad inmanente a la práctica comunicativa. Esta racionalidad remite a la práctica de la argumentación, ámbito en el que es posible apelar y criticar las diversas pretensiones de validez y en el que es posible continuar la acción comunicativa con otros medios que no pasan por la fuerza y la violencia. En efecto, las pretensiones de validez que se vinculan a las diversas emisiones lingüisticas, señala Habermas, son siempre susceptibles de crítica. Al llegar este modo de argumentar al plano reflexivo surgen formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse en el interior de una tradición cultural, e incluso materializarse en instituciones culturales especificas (cfr., en relación a esta importante conexión –central para la teoría de Habermas– entre lenguaje, comunicación y argumentación: Habermas, 1981, I: 44-71).

den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Indivduen angelegt, sie ist in der sprachlichen Reproduktionsmechanismen der Gattung schon eingebaut]" (Ibid., 532-533).

Con respecto al segundo núcleo de problemas, esto es, al vinculado al desarrollo de un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de "sistema" como el de " mundo de la vida", debe señalarse que en la *Teoría de la Acción Comunicativa* se busca ofrecer un marco metodológico-analítico adecuado para una comprensión de la sociedad en una doble perspectiva: por un lado como *sistema* y, por el otro, como *mundo de la vida*[112]. A partir de esta distinción categorial y metodológica que Habermas había introducido ya anteriormente se ofrece ahora una teoría de la sociedad en un doble plano: por un lado, el del entendimiento comunicativo entre los sujetos en el marco del *lenguaje* que permite la reproducción *simbólica* de la sociedad en el sentido anteriormente expuesto, y, por otro lado, el de esferas de acción liberadas de todo contenido normativo y susceptibles por ello de ser analizadas con ayuda de recursos provenientes de la *teoría de sistemas* que permitan esclarecer justamente las formas sistémicas de la reproducción *material* de la sociedad. Habermas intenta, sin embargo, articular ambas perspectivas conceptuales y entender a la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como *sistema* que como *mundo de la vida*. De este modo, lo que en principio parecía sólo una distinción metódológico-conceptual, gradualmente se convierte en una suerte de dualismo ontológico entre "sistema", por un lado, y "mundo de la vida", por el otro.

De acuerdo a lo anterior, el desarrollo, mantenimiento y reproducción de la sociedad tiene que ver no solamente con la reproducción y renovación *simbólica* de los *mundos de vida* sociales, sino también con la apropiación de recursos y bienes materiales a través de los cuales es posible el mantenimiento y la reproducción de las condiciones *materiales* de la vida social. En forma análoga a la distinción previamente expuesta entre trabajo e interacción, Habermas procede ahora a diferenciar entre las tareas y problemas planteados por la reproducción *simbólica* y aquéllos otros vinculados a la reproducción *material* que ahora se localizan no solamente en ámbito del *trabajo* sino también, además, en el de la *administración política*. No obstante, a Habermas le interesa ahora plantear y analizar esta distinción no tanto en el marco de una toería de la acción como en el de dos diversas formas de organización e integración social. Así, señalará que las actividades que posibilitan la

[112] Cfr., Habermas, 1981, I: 8. Este problema se analiza en forma detallada en el marco de una discusión con la obra de Talcott Parsons y Niklas Luhmann, especialmente en el excurso que aparece en el apartado VI del segundo volumen (cfr., Habermas, 1981, II: 173 y ss.).

reproducción *material* de la sociedad se pueden realizar y coordinar entre sí sólo a través de mecanismos *funcionales* que operan al margen de las intenciones de los actores como los analizados en el marco de la *teoría de los sistemas* desarrollada por Niklas Luhmann; a diferencia de ellas, las actividades que permiten la reproducción *simbólica* de la sociedad solamente pueden tener lugar y coordinarse mediante la *acción comunicativa*, a través del entendimiento lingüístico entre los sujetos localizados en el *mundo de la vida* –y por ello los procesos de reproducción simbólica son accesibles a los actores mientras que los vinculados a la reproducción material se les escaparán a ellos –parcial o totalmente– en forma necesaria. Así, de acuerdo a la perspectiva del "mundo de la vida", la integración de la sociedad tiene lugar sólo bajo las premisas de la acción orientada al entendimiento. No obstante, cuando los integrantes de un mundo sociocultural de vida actúan para realizar sus propósitos, sus acciones quedan coordinadas no sólo a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales no pretendidos que no siempre se perciben ni se hacen conscientes por parte de los actores. Es así que, de acuerdo a Habermas, es posible ditinguir entre integración *social* e integración *sistémica.* De este modo, agrega él, si entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración social*, estamos optando por la estrategia conceptual que parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. Desde esta perspectiva la reproducción de la sociedad aparece vinculada al mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Por el contrario, si comprendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica,* estaremos decidiendo a favor de una estrategia conceptual que representa a la sociedad según el modelo de un sistema autoregulado; en este marco los sistemas de acción son entendidos como una clase especial de sistemas vivos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y altamente complejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites (cfr., Habermas, 1981, II: 225 y ss.). De este modo, el propio desarrolllo de una sociedad puede analizarse sea desde la perspectiva de la racionalización del mundo de la vida o bien desde la del crecimiento de la complejidad sistémica. De especial importancia en las sociedades occidentales modernas es, desde este punto de vista, el modo en que, con el desarrollo del *dinero* y con el establecimiento de un *poder organizado estatalmente*, surgen en el curso de la evolución social los dos medios de conducción [*Steuerungsmedien*], los mecanismos que, al margen de y sin el recurso a la comunicación lingüística, pueden coordinar efectivamente las acciones racionales requeridas para llevar a cabo la reproducción *material* de la sociedad.

Es precisamente sobre la base de esta construcción dual que Habermas delínea el marco de su *diagnóstico* de la modernidad. La crisis del presente se explica no tanto por la existencia de formas de organización de la vida social configuradas totalmente de acuerdo con la racionalidad con arreglo a fines, sino más bien por la penetración de éstas en aquellos ámbitos de la sociedad que son dependientes constitutivamente de los procesos de entendimiento comunicativo entre los sujetos. Es en este sentido que Habermas habla de una "colonización del mundo de la vida" que ofrece ahora el núcleo del diagnóstico de las patologías de la modernidad[113] –con ello se anuncia el tercer núcleo de problemas anteriormente mencionado que no abordaremos *in extenso* en el marco del presente trabajo por razones tanto temáticas como, sobre todo, de espacio. Basta señalar que con la tesis de la "colonizacion del mundo de la vida" Habermas formula un "diagnóstico de época [*Zeitdiagnose*]" que pretende ofrecer una alternativa al esbozado en la *Dialektik der Aufklärung*: los complejos de organización autonomizados sistémicamente –en los que Adorno y Horkheimer habían centrado su atención y localizaban en prácticamente todos los ámbitos del mundo social, viendo en ellos algo así como la fase culminante de una lógica de dominación que había acompañado a las sociedades occidentales prácticamente desde el inicio de su historia– se consideran ahora como productos sociales de un proceso de racionalización del mundo de la vida social. Las crisis y patologías de las sociedades contemporáneas se localizan por ello no tanto en la existencia misma de formas de organización de la vida social de acuerdo a la acción y racionalidad instrumentales sino, mejor, en la penetración de ellas en ámbitos de la sociedad que dependen de procesos comunicativos para su mantenimiento y reproducción –es aquí donde Habermas introduce su concida tesis de la "colonización del mundo de la vida" por los imperativos sistémicos (cfr., Habermas, 1981, II: 229-293): "La racionalización del mundo de la vida posibilita un crecimiento de la complejidad del sistema que se hipertrofia de modo tal que los imperativos del sistema liberados hacen estallar la capacidad del mundo de la vida instrumentalizado por ellos" (Habermas, 1981, II: 232 y s.).

Con la reformulación del marco categorial del programa original de la Teoría Crítica ofrecida por Habermas se muestra así cómo, tras la desaparición de los medios míticos, religiosos y tradicionales de unificación de la voluntad, los plexos de acción social y política pueden ser coordinados solamente mediante actos de entendimiento intersubjetivo en el medio del lenguaje. De este modo, solamente aquellas instituciones políticas que garanticen este proceso de entendimiento comunicativo y sean expresión de un consenso alcanzado

[113] Cfr., Habermas, 1981, II: 232 y ss.

dentro de él podrán exigir el reconocimiento de sus ciudadanos y poseer una legitimación ante ellos. Con ello se establece una diferencia clara con relación a aquella filosofía de la historia de corte negativo en la que se localizaban las últimas reflexiones de Adorno y Horkheimer para, de este modo, abrir una perspectiva histórica, social y política para la crítica en el presente.

IV. La última estación en el desarrollo de la Teoría Crítica es la que se ha vinculado al nombre de Axel Honneth[114]. Honneth no ha cesado de reflexionar sobre el decurso y el „legado intelectual" de la Teoría Crítica en una forma que permita comprender tanto su relación con las generaciones anteriores de autores vinculados a esa teoría, como discutir el sentido en el que él mismo se puede considerar como uno de sus herederos.[115] Según Honneth, es posible reconocer en aquellos autores asociados a esa línea, como por ejemplo Adorno, Horkheimer, Marcuse – a quienes él toma aquí como referencia para la llamada "primera" generación – y Habermas – considerado como el autor central de la "segunda" – a pesar de todas las diferencias por lo menos algunos rasgos en común, que son justamente los que permiten ver en ellos representantes de una misma línea de reflexión. Esos rasgos en común, que se encuentran presentes en cada autor de maneras distintas, y más o menos explícitas según el caso, se pueden resumir por lo pronto en tres puntos: 1) La convicción del carácter *patológico* de la sociedad contemporánea y la ubicación del origen de esa patología en algo que se podría denominar un déficit en la *racionalidad* que la orienta; a esa convicción se asocia un parámetro normativo que incluye, de forma más o menos implícita, una concepción de la *vida buena* o de las condiciones de posibilidad de la *autorrealización* individual; 2) La convicción, apoyada en la relación de la teoría con las ciencias sociales, de que ese déficit en la racionalidad (o la imposibilidad de su realización plena) se asocia a la organización social característica del *capitalismo*; y finalmente 3) La idea de que la *crítica* de la patologías sociales y la posibilidad de superarlas proviene de la misma racionalidad cuyo desarrollo pleno se encuentra bloqueado y se expresa en el *sufrimiento*, éste mismo manifestación de un interés emancipatorio; el carácter inmanente de la crítica se asocia así – otra vez de manera más o menos directa según el autor – a la idea de *praxis*. De esos tres

[114] Para lo que a continuación sigue, se remite a la introducción de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira que aparece en: Axel Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: UAM-FCE, 2009, pp.9-47.

[115] Cfr. "Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica", en: Gustavo Leyva (Ed.): *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: UAM-Anthropos, 2005, pp. 444-468.

puntos se derivan, para Honneth, tanto el legado de la Teoría Crítica como las tareas que se presentan a aquéllos que intentan continuarla – transformándola - en el siglo XXI.

Ya desde sus primeras publicaciones Honneth plantea una referencia teórica explícita a la Teoría Crítica a través de la vertiente abierta por Habermas. En una primera fase de su desarrollo teórico –expresada en trabajos como *Theorien des historischen Materialismus* [Teorías del materialismo histórico] (1977) y *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2* [*Trabajo, Acción, Normatividad. Teorías del materialismo histórico 2*] (1980) y el libro editado en conjunto con Hans Joas, *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Antropologischen grundlagen der Sozialwissenschaften* [*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*] (1980)– la reflexión de Honneth parece moverse en torno a dos problemas centrales: por un lado, la contraposición entre *trabajo* e *interacción* y, por el otro, el intento de fundar la crítica social en la *antropología*, todo ello sobre el trasfondo de la experiencia política de los nuevos movimientos sociales. La discusión en torno a esos dos problemas centrales en la teoría de Habermas, llevará a Honneth a delinear una crítica a éste último. En efecto, en "*Arbeit und instrumentales Handeln" [Trabajo y acción instrumental*], artículo publicado en *Arbeit, Handlung, Normativität* –, señala –a favor de Habermas- "la ventaja de un giro a la teoría de la intersubjetividad en la filosofía social crítica que amplía el modelo de acción de la tradición teórica marxista, basada sólo en transformación de la naturaleza"; no obstante, al mismo tiempo ve –en contra de Habermas– la "desventaja de una ignorancia en la teoría de la acción del contenido de conflicto de formas de trabajo sociales".[116] Según Honneth, que en este punto parece querer recuperar algo de la concepción marxista del trabajo, un "concepto crítico del trabajo" debe incluir categorialmente "la diferencia entre una acción instrumental en la que el sujeto que trabaja dirige como un proceso circular su actividad a su propio conocimiento y la estructura con iniciativa propia, y una acción instrumental en la que ni el control que acompaña a la acción, ni la estructuración de la actividad se dejan en las manos del sujeto"[117]- lo que, según él, la teoría de Habermas no permitiría. Honneth ve en la pretensión normativa que se expresa el trabajo justamente una "vulnerabilidad moral que no resulta de la represión de modos de entendimiento comunicativos, sino de la desposesión de la propia actividad de trabajo".[118] Frente a esos problemas y a la imposibilidad de resolverlos en el interior de la teoría habermasiana, Honneth va a proponer con Joas, como referencia

[116] Cfr. Honneth, A./Jaeggi, U. (ed.): *Arbeit, Handlung, Normativität.Theorien des historischen Materialismus 2* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 214.
[117] Cfr. Ibid., p. 222.
[118] Id. p. 223.

normativa también de aquella noción de trabajo, el recurso a la antropología entendida ésta como "autorreflexión de las ciencias sociales y de la cultura sobre sus bases biológicas y sus contenidos normativos en contextos histórico-políticos"[119] definiéndola en los términos clásicos del hegelianismo de izquierda como una "humanización de la naturaleza".[120]

Posteriormente, en su disertación doctoral realizada con Urs Jaeggi - *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [*Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica*] (1985) -, se advertirá un segundo momento de la relación de Honneth con Habermas. En efecto, la intención de *Kritik der Macht* es aclarar "problemas-clave de la teoría social crítica"[121] relacionados con la noción de poder y dominación social partiendo de la oposición entre dos líneas de la crítica social contemporánea que se pueden entender como intentos de reinterpretar el "proceso de una dialéctica de la Ilustración" analizado por Adorno y Horkheimer, a saber: por un lado, Foucault y, por el otro, el propio Habermas. Partiendo de su crítica a la versión de Adorno de la Teoría Crítica como efecto de una "represión de lo social" (*Verdrängung des Sozialen*) que habría conducido en una aporía, Honneth va a presentar tanto a Foucault como a Habermas como ejemplos del "redescubrimiento de lo social" que, sin embargo, aparece desde puntos de vista opuestos: una teoría del poder y de la lucha para Foucault; una teoría del entendimiento lingüístico para Habermas. Ambas teorías parten de la determinación de la acción social y abandonan cualquier referencia de la teoría de la sociedad a una noción de trabajo proveniente de la filosofía de la historia – algo que Honneth de momento no cuestiona; pero ése parece ser para el autor su único denominador común.[122] La interpretación de Honneth presenta a las reflexiones de Foucault y Habermas como dos versiones de una disolución de las aporías de la primera Teoría Crítica: la primera, en el marco de una versión de la teoría de sistemas, la segunda, en el marco de teoría de la comunicación.

En el caso de Foucault, Honneth muestra cómo una primera fase de la reflexión del autor francés se ocupa del análsis de diversas formas de saber y discursos que se han articulado y despliegan en forma independiente del sujeto[123]; posteriormente, al intentar escapar de las aporías de esa propuesta, buscará pensar el ámbito de lo social en el marco de una microfísica

[119] Cfr. Axel Honneth y Hans Joas: Hans Joas, *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Antropologischen grundlagen der Sozialwissenschaften* [*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*] (1980), p. 16
[120] Id., ibid.
[121] Cfr.Honneth, A.: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 1986. p. 7.
[122] Cfr. Honneth, 1986: 120
[123] Id., ibid.

del poder que presenta a la sociedad como un "nexo de acciones estratégicas"[124] susceptible de ser analizado en un modelo teórico próximo a la teoría de sistemas[125]. Es así que Honneth señalará cómo, a partir de *Vigilar y castigar*, "Foucault realiza su investigación histórica sobre la base de una teoría de sistemas, que entiende la forma de organización social de una sociedad en su caso como un complexo de estrategias de poder, con la que los problemas de referencia, pensados como invariantes, del crecimiento demográfico y de la reproducción económica tienen que ser resueltos"[126]. Es por ello que el análisis del pensador francés no reflexiona lo suficiente sobre la organización económica de la sociedad en cuestión ni tampoco sobre los recursos, estrategias y procedimientos por los que los grupos sociales buscan mantener, garantizar y ampliar su poder[127]. Así, en forma similar a Adorno, Foucault identificará finalmente "el curso de la historia de Europa con la coerción de una racionalización en el que, bajo la apariencia de de una emancipación moral, sólo los medios de dominación se perfeccionaron paulatinamente"[128]. Sólo que, a diferencia de Foucault, Adorno había buscado comprender ese proceso, como ya se ha dicho, en el marco y como resultado de un proceso civilizatorio que se remonta prácticamente a los orígenes de la especie humana con el "acto originario de dominación de la naturaleza"[129] en al menos tres dimensiones distintas, a saber: la producción social, la dominación social y la constitución de la personalidad individual. Foucault en cambio, señala Honneth, restringirá su análisis sólo a uno de esos ámbitos, al de la dominación social.

Es más bien en Habermas donde Honneth encontrará el instrumentario conceptual adecuado para el análisis de "las formas de integración de sociedades capitalistas tardías",[130] que no aparec ni en Adorno ni tampoco en Foucault. En la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas, Honneth localiza el lugar central que se atribuye al "entendimiento lingüístico" como paradigma del orden social. Esta tesis central admite, sin embargo, dos vertientes de desarrollo: en la primera de ellas, Habermas asume dos conceptos de acción racional –por un lado, la acción racional con arreglo a fines (o instrumental) y, por el otro, la acción comunicativa como "indicadores de distintas formas de ámbitos sociales de acción"[131]. En virtud de ello es posible comprender el desarrollo de la historia del género como un proceso

[124] Id., ibid.
[125] Id., ibid.
[126] Id., p.215.
[127] Id. p.216
[128] Id. p. 220
[129] Id. p. 222
[130] Id. p. 223
[131] Id. p.304

de racionalización social desarrollado en dos vías correspondientes a esas dos formas de acción y a sus ámbitos específicos[132]. Así, el conflicto central en la historia del género sería el creciente desequilibrio entre los dos procesos independientes de racionalización anteriormente mencionados –racionalización instrumental y racionalización comunicativa– y la Teoría Crítica se tendría que orientar a criticar las intromisiones ilegítimas de los sistemas de acción organizados según la acción racional con arreglo a fines e independizados del entendimiento lingüistico articulado en procesos comunicativos entre los actores en ámbitos que dependen por entero de éstos –se trata de la famosa tesis de la "colonización del mundo de la vida". En la segunda de las vertientes de interpretación de la tesis que convierte al entendimiento lingüistico como el fundamento de la integración de las sociedades modernas y del propio orden social, Habermas parece asignar a la acción comunicativa un alcance y significación más amplios al convertirla en el " mecanismo de acción bajo el cual se regulan *todos* los ámbitos de acción social"[133]. De esta manera, la historia de las sociedades modernas se podría comprender como resultado de una "interacción de grupos integrados comunicativamente" , interacción que, no obstante, se habría dado hasta hoy bajo normas que han "distribuido, con el poder de instituciones, las atribuciones de poder social en forma asimétrica dividiendo a los grupos sociales en clases sociales".[134] Las tareas de la crítica social en este contexto pasarían a ser en esta versión de la teoría de Habermas, según Honneth, "ampliar el conocimiento sobre las formas particulares de la dominación social de clase y volver a poner en marcha el proceso de formación paralizado que podría liberar de los bloqueos y obstáculos de la comunicación". [135]

Sin embargo, la conclusión de Honneth es que Habermas habría optado por la primera versión. Así, en el último capítulo de *Kritik der Macht*, Honneth se propone exponer los resultados a los que lleva la transformación de la *dialéctica de la ilustración* que Habermas realiza en el paradigma de la teoría de la comunicación. Según él, tres opciones teóricas condujeron a Habermas a la versión que ofrece en la *Teoría de la acción comunicativa*: una teoría de la comunicación basada en la pragmática universal, la teoría de de la evolución socio-cultural y la adopción de presuposiciones de la teoría de los sistemas.[136] El resultado de ello es, de acuerdo a Honneth, que el concepto de poder no puede ser integrado por Habermas

[132] Id., p.305
[133] Id., p. 305
[134] Id. ibid.
[135] Id. p.306
[136] Id. p. 314

en el marco de una teoría de acción, sino sólo a partir de una teoría de sistemas.[137] Ello provoca en la teoría habermasiana, según Honneth, dos ficciones complementarias: la presuposición, por un lado, de espacios estructurados sistémicamente y libres de normas; y, por otro lado, de esferas de comunicación libres de poder. Con eso, según Honneth, Habermas pierde el potencial teórico que su modelo de una teoría de la comunicación tenía inicialmente, a saber: "el de una comprensión del orden social como una relación comunicativa mediada institucionalmente de grupos integrados culturalmente que, mientras el poder social esté distribuido asimétricamente, se realiza a través de la lucha social". [138] Estas críticas a la solución ofrecida por Habermas a los problemas que se planteaban a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* y sus aporías son las que van a conducir Honneth a su propia comprensión de la Teoría Crítica y a un proyecto crítico con un perfil propio que presentará en forma sistemática por vez primera en su trabajo de habilitación *Kampf um Anerkennung* [*Lucha por el reconocimiento*] (1992).

En efecto, en *Kampf um Anerkennung* Honneth analiza el potencial de crítica presente en los s*entimientos de desprecio* o de denegación de reconocimiento y en el parámetro normativo que en ellos se expresa. La teoría del reconocimiento no se considera más como ofreciendo tan sólo una base motivacional a una propuesta como la habermasiana[139] al remitir a aquellos procesos de interacción que en Habermas permanecían más allá del lenguaje. Se trata ahora de avanzar por la vía de "un concepto de lucha moralmente motivada para el que los escritos de Jena de Hegel con su idea de una lucha comprehensiva por el reconocimiento ofrecen el más grande potencial de estímulo"[140]; se trata, pues, de analizar la gramática normativa de la *lucha por el reconocimiento* buscando localizar en ella la base para una "teoría de la sociedad con contenido normativo"[141]. Así, en la primera parte de esta obra, Honneth ofrece una sugerente reconstrucción de la teoría hegeliana del reconocimiento y de la lucha por éste; en la segunda, busca en la reflexión de G. H. Mead la posibilidad de reactualizar la concepción de reconocimiento de Hegel ofreciendo a ésta una base empírica y, finalmente, en la última parte, se desarrolla una concepción del carácter moral de los conflictos sociales a partir de la lucha por el reconocimiento que confiere a éstos un papel central en el desarrollo moral de las

[137] Id. p. 317
[138] Id. p. 334
[139] Ver a este respecto por ejemplo Honneth, A.: "Antworten auf die Beiträgen der Kolloquiumsteilnehmer" [Respuestas a las contribuciones de los participantes en el coloquio]. En: Halbig, Christoph/ Quante, Michael: *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. [Axel Honneth: Filosofía Social entre crítica y reconocimiento]. Münster: Litt, 2004, pp.99-121. Ver p.101s.
[140] Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p.7.
[141] Id. ibid

sociedades, presentando, al mismo tiempo, como parámetro normativo de su teoría de la sociedad y del conflicto un "concepto formal de la eticidad [*Sittlichkeit*]"[142] basado en las condiciones intersubjetivas de la integridad personal.

La interpretación de Hegel y de Mead llevará a Honneth a la formulación de tres tesis que serán centrales en su propia propuesta, a saber: i) la idea de que la constitución del *Self* presupone un reconocimiento intersubjetivo: "sólo si ambos individuos se ven recíprocamente afirmados por su contraparte de la actividad que ellos mismos realizan, pueden llegar de manera complementaria a una autocomprensión de sí mismos como un yo constituido como individuo y que actúa de manera autónoma"[143], señalará Honneth; ii) la tesis de que en las sociedades modernas existen distintas formas de reconocimiento que se distinguen según el grado de autonomía que posibilitan al sujeto –y es aquí que Honneth distingue tres formas de reconocimiento: la del "amor", la del "derecho" y la de la "eticidad", y, finalmente, iii) la idea de que existe una lógica de un proceso de formación (*Bildung*) que corresponde a la secuencia de esas tres formas de reconocimiento y que se realiza a través de la *lucha moral*: "los sujetos se ven en cierto sentido trascendentalmente forzados en el decurso de su proceso de formación de identidad a entrar, en cada estadio alcanzado de socialización, en un conflicto intersubjetivo cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones todavía no confirmadas de autonomía".[144] La motivación del conflicto es, de este modo, la denegación del reconocimiento de determinadas pretensiones de autonomía. A esta última tesis se asocia la idea de que el conflicto tiene esa función no sólo en la ampliación de niveles de autonomía de cada sujeto aislado sino, en tanto que conflicto social motivado moralmente, en la ampliación de niveles de autonomía de la sociedad como un todo y, de este modo, de su desarrollo moral.

Es importante detenerse en las tres formas de reconocimiento distinguidas por Honneth. En efecto, la primera de ellas, esto es, la vinculada a lo que él denomina "amor", la analiza Honneth apoyándose en la teoría de la relación de objeto (*Objektsbeziehungstheorie*) del psicoanálisis y su énfasis en las experiencias de interacción para la constitución de la identidad. En los casos de las otras dos formas de reconocimiento restantes, Honneth parte de la distinción de dos formas de respeto que estaban asociadas en la eticidad convencional y que se van distinguiendo gradualmente con el tránsito de las sociedades tradicionales –convencionales– a las sociedades modernas –postconvencionales: la forma de respeto entre individuos iguales, consecuencia del reconocimiento recíproco como sujetos de derecho, y la

[142] Cfr. Honneth, 1992:274.
[143] Cfr. Honneth, 1992:110
[144] Cfr. Honneth, 1992:112

forma de respeto vinculada a la valoración social o al honor o "status". Mientras el reconocimiento como sujeto del derecho es fácilmente reconocible como ámbito de reconocimiento clave del derecho y de la moral universalistas modernos, el reconocimiento como valoración social se asocia en un contexto postconvencional a la idea del respeto por la contribución (o desempeño) (*Leistung*) proporcionado por cada sujeto individual al conjunto de la sociedad, basadas en la comunidad históricamente dada de valores que todos comparten.

Con ello se delínean los contornos fundamentales de la teoría del reconocimiento[145]: las tres formas o esferas de reconocimiento recíproco corresponden a tres dimensiones de la personalidad individual y llevan –cuando ellas se realizan en forma lograda– a tres tipos de autorrelación práctica del sujeto consigo mismo: la del *amor*, vinculado a la relación afectiva presente en relaciones –no sólo de amor sino también de amistad– que tienen por objeto la naturaleza afectiva del individuo como un ser necesitado, conduce a la *autoconfianza* (*Selbstvertrauen*); la de la esfera del *derecho* corresponde al reconocimiento jurídico y al respeto en tanto que persona autónoma y tiene por objeto la capacidad de responsabilidad moral que conduce al *autorespeto* (*Selbstachtung*) y, finalmente, la de la *solidaridad* que, referida a una comunidad de valores compartidos, corresponde a la valoración social, tiene por objeto a las capacidades y características del individuo en tanto que miembro que contribuye al todo social y conduce a la *autoestima (Selbstschätzung)*. A esas formas de reconocimiento opone Honneth tres formas de desprecio (*Missachtung*) que expresan justamente la ausencia de autoconfianza, autorespeto y autoestima: los malos tratos y la violación amenazan a la integridad física; la exclusión y el despojamiento de derechos, a la integridad social y, finalmente, la humillación y la ofensa, al "honor" en sentido postconvencional y a la dignidad en tanto que miembro capaz de contribuir a la comunidad.

La investigación que Honneth ofrece en esta obra concluye con la tentativa por establecer un vínculo entre la teoría del reconocimiento así comprendida con la *gramática moral de los conflictos sociales*. La idea central es la de que "lo que procura como fuerza moral los desarrollos y progresos en el interior de la realidad de vida social del ser humano es la lucha por el reconocimiento".[146] La lucha por el reconocimiento asume así una triple función: 1) En el nivel ontogenético impulsa, como ya en Hegel era claro, el paso de cada individuo en su socialización a nuevas esferas de reconocimiento, permitiendo la constitución de las tres formas distintas de autorrelación positiva vinculada a los distintos aspectos de su autonomía

[145] Para un resumen de su teoría, ver la tabla que Honneth introduce al final de capítulo V de *Kampf um Anerkennung*: Honneth, 1992: 211.
[146] Cfr. Honneth, 1992:227.

y, así, de su identidad; 2) En el plano social e histórico permite la diferenciación, perceptible sobre todo en el paso de las sociedades tradicionales al mundo moderno, de distintas formas de reconocimiento entre ellas (como la distinción expuesta entre la esfera del derecho y la de la valoración social) y, finalmente, 3) en el interior de cada esfera de interacción (o reconocimiento) existentes, impulsa la liberación del potencial de desarrollo moral implícito. A Honneth le interesa así mostrar de qué manera la lucha por el reconocimiento aclara la "lógica moral de los conflictos sociales" y es de este modo que señalará que las formas de *desprecio*, ancladas en los *sentimientos de desprecio* y las *sensaciones de injusticia* de los despreciados, son las que impulsan a la resistencia y al conflicto, por lo menos en gran parte de los conflictos sociales.[147] El progreso o desarrollo moral a partir de la lucha social ocurre en la medida en la que "experiencias individuales de desprecio se interpretan como vivencias-clave típicas de todo un grupo, de forma que pueden entrar como motivos rectores de la acción en la exigencia colectiva de relaciones ampliadas de reconocimiento".[148]

Consideraciones Finales

Como se ha señalado ya al comienzo de este trabajo, uno de los problemas centrales que ha acompañado a la Teoría Crítica desde sus inicios es el de cómo articular al conocimiento y análisis de la sociedad con un interés normativo orientado por los ideales de autonomía, emancipación y justicia. Para ello es preciso descifrar y exponer el horizonte normativo presente ya en interacciones, procesos e instituciones sociales y el modo en que dicho horizonte se realiza y a la vez se niega en las sociedades contemporáneas. Este problema adquiere una relevancia y dificultad especial cuando se plantea la pregunta en torno a cómo, tras el derrumbe del socialismo, es posible y desde que parámetro –y cómo justificar este parámetro- realizar una crítica a las sociedades democrático-liberales y sus prácticas institucionales sin recurrir a una filosofía de la historia, a cómo vincular esa crítica con la gramática de las formas de vida particulares, a cómo legitimar la pretensión de validez universal de los parámetros desde los que se articula esa crítica escapando a la vez a toda pretensión de carácter etnocéntrico. La Teoría Crítica se propone así ofrecer un análisis de la realidad social de tal manera que se muestre el modo en que en ella se encuentra anclada la

[147] Honneth afirma en *Kampf um Anerkennung* que "no todas las formas de resistencia se basan en la violación de pretensiones morales"; habría también aquellas luchas que se basan en intereses materiales y en la "competencia por bienes escasos". Cfr. KA p. 264/65. Sin embargo, afirma también que muchas veces también esos conflictos están vinculados a pretensiones normativas de reconocimiento (cfr. Honneth, 1992:266).

[148] Cfr. Honneth, 1992: 260

posibilidad una crítica inmanente. Es aquí donde reside, como señala acertadamente Honneth, "el problema clave de una actualización de la Teoría Crítica la sociedad" (Honneth, 2000b: 92). Esta pretensión de una crítica normativa y a la vez inmanente atraviesa la reflexión inicial de Horkheimer lo mismo que la de Habermas y la de Honneth. En el caso del primero, como ya lo señalábamos, él mismo subrayaba en forma expresa que la "Teoría Crítica" "...no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la Teoría Crítica] no juzga de acuerdo a algo que estuviera por encima del tiempo, sino a algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*)"[149]. Es en este mismo sentido, continuaba Horkheimer, que la crítica debía dirigirse en contra de las "tendencias utópicas" que pudieran aparecer en su propio interior[150], subrayando el modo en que ella se articula desde las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales[151]. En el caso de Habermas, pueden ser entendidos en una dirección análoga sus esfuerzos por encontrar en el ámbito del entendimiento en el medio del lenguaje aquella esfera en la que puede anclarse la crítica filosófica y social mostrando cómo ciertas condiciones de la comunicación lingüística presupuestas en toda acción orientada al entendimiento poseen ya un carácter normativo[152]. Aquí también la crítica se comprende como una autorreflexión del propio proceso histórico y por ello los principios, las normas e ideales que la guían deben estar ya ancladas en ese mismo proceso histórico[153]. Finalmente, en el caso de Honneth, encontramos una marcada insistencia en subrayar que la crítica se encuentra anclada en estructuras, procesos y movimientos sociales "precientíficos" que no remiten solamente al mantenimiento de condiciones racionales del entendimiento libre de dominio, sino, sobre todo, a expectativas normativas que se encuentran ya presentes en la textura de la sociedad y que se expresan en experiencias de violación de ideas dadas ya de manera por así decirlo "preteórica" de justicia, igualdad,

[149] Horkheimer, 1937b:223.

[150] Cfr., Horkheimer, 1937a:190.

[151] Sabemos, no obstante, que posteriormente el propio Horkheimer, en el emblemático año de 1968, antepondría un prólogo más bien distanciado a la reimpresión de sus ensayos de la *Zeitschrift*. En particular señalará entonces que las "ideas políticas y económicas" que habían sido rectoras en sus reflexiones en los años treinta no podían considerarse válidas sin realizar las mediaciones correspondientes. Su relación y relevancia para el presente exigía, según Horkheimer, una "reflexión diferenciada" (Horkheimer, 1968:14).

[152] Cfr., Habermas, 1983: 53 y ss.

[153] Y en este punto, como Honneth lo ha visto con claridad, Habermas se mantiene más cerca de Hegel a pesar de su fuerte aproximación a Kant pues, a diferencia de lo que ocurre con Rawls, en su obra se advierte un intento por anclar los procedimientos racionales, la racionalidad procedimental como forma de fundamentación a través del discurso, en la reproducción social de la sociedad (Cfr., Honneth, 2000c: 734).

dignidad e integridad que están implícitas en determinados movimientos de emancipación, en protestas al igual que en diversas formas de resistencia social[154].

En todos los casos la crítica conlleva una manera de proceder que comporta no solamente una dimensión interpretativa, hermenéutica, sino que integra a la vez una reflexión sobre por qué exactamente las normas e ideales que orientan en forma inmanente a los procesos y movimientos sociales, a una forma de vida, a una sociedad deben ser –o no– defendidos –y ello lleva necesariamente a incluir en el proceder de la crítica, en segundo lugar, una interrogación en torno a la validez de las normas e ideales rectores de esa forma de vida determinada. La labor de la crítica, sin embargo, no concluye aquí sino que busca –en la forma de un dispositivo de crítica ideológica (*Ideologiekritik*) como ya lo subrayara Horkheimer en sus escritos de los años treinta– determinar el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad –por ejemplo las ideas de libertad o la igualdad– van más allá de sus respectivas articulaciones institucionales específicas y ofrecen así la posibilidad de corregir a la luz de ellos carencias y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificadas atendiendo así a la distancia, a las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y la realidad fáctica.

Axel Honneth en particular ha intentado precisar y desarrollar aún más la función de la crítica al subrayar que ella está orientada a mostrar y analizar las patologías sociales en el mundo contemporáneo. Una patología social no se reduce en modo alguna a una mera "violación de principios de justicia"[155], sino que expresa, afirma Honneth, "perturbaciones" que se oponen a un concepto de normalidad[156]. Así, mientras las injusticias afectan solamente a determinados miembros de una sociedad, una patología afecta a la sociedad como un todo y a todos sus miembros[157]. De esa definición de patología y de la noción correspondiente de normalidad, se sigue que la crítica y el diagnóstico de patologías requiere de "un parámetro normativo que sea más comprehensivo que aquél ofrecido por una teoría formal de la justicia porque el punto de referencia de un diagnóstico semejante sólo puede ser la presuposición de una buena vida bajo condiciones de integración social"[158]. Podría decirse que es a la delimitación de este parámetro normativo al que se orientan las reflexiones provenientes de la Teoría Crítica. Es en esta dirección que parecen avanzar los análisis del ya mencionado

[154] Véase Moore, 1978.
[155] Cfr. Honneth, 2000a: 57.
[156] Ver a este respecto el ensayo "Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social", en Honneth, 2009:51-124.Ver también: "*Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*" [Patologías de la razón. Historia y presente de la Teoría Crítica] (2007).
[157] Cfr. Cfr. Honneth, A.: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005: Honneth, 2005a: 106-107.
[158] Cfr. Honneth, 2000a: 7.

Honneth en torno a las nuevas formas de sufrimiento social que surgen en las sociedades capitalistas modernas. Así, por ejemplo, él ha descrito en artículos como "Autorrealización organizada. Paradojas de la Individuación" (2002) y "Paradojas del capitalismo" (escrito con Martin Hartmann) (2004) las consecuencias que los desarrollos de la sociedad capitalista en los últimoscuarenta años han tenido sobre la identidad individual, la concepción de auto-realización personal y el capitalismo como un todo[159]. De este modo, según Honneth, "aquellos procesos que prometían alguna vez un aumento de la libertad cualitativa se han convertido en la ideología de la desintitucionalización",[160] cuya consecuencia es "una gran cantidad de síntomas individuales de un vacío interior, de sentirse inútil y carente de un destino".[161] Al lado del conepto de "patología", el concepto de la "paradoja" asume aquí un papel fundamental: una paradoja aparece justamente cuando, a través del intento de realizar las intenciones normativas asociadas a ella, se reduce la probabilidad de que aquellas intenciones se realicen. Así, la tesis, en lo que respecta al capitalismo, es la de que el nuevo capitalismo 'desorganizado' influye en distintas esferas de acción y produce desarrollos que llevan parcialmente a la inversión de logros normativos institucionalizados en las distintas esferas[162].

Es por ello que la crítica debe incorporar, duremos para concluir, una suerte de "detector" (Honneth) que permita determinar los desplazamientos en el significado de los ideales rectores de la sociedad, mostrando la transformación de un ideal normativo en una práctica social de control y en una relación de poder[163]. Y es justamente el movimiento de este detector el que ofrecerá, a su vez, la posibilidad de concretar, descifrar y reinventar estos ideales en formas nuevas en cada distinta constelación histórica y evitar de este modo su reducción sin más a relaciones y dispositivos de poder determinados. Quizá ello suponga en último análisis una comprensión de la sociedad en el horizonte de configuraciones y constelaciones fluídas, en donde se enlacen, en un juego dinámico de relaciones, las diversas configuraciones del espacio público, los distintos procesos de comunicación, interacción y elaboración de la experiencia social, la manera en que en éstos se articulan y oponen, se

[159] Cfr. „Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización", en Honneth, 2009: 363-388 y „Paradojas del capitamismo", en: Honneth, 2009: 389-422.
[160] Honneth, 2009: 370.
[161] Id.
[162] Es en este mismo sentido que pueden comprenderse los análisis de Honneth sobre las "nuevas formas de sufrimiento"en el ámbito del trabajo. Así, en su ensayo "*Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*" [Trabajo y reconocimiento. Intento de una nueva determinación], publicado en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en 2008, Honneth se propone establecer un vínculo entre el concepto de trabajo y el de reconocimiento basado en la posibilidad de crítica inmanente de la sociedad que éste último concepto hace posible (cfr. Honneth, 2008: .327-341).
[163] Véase por ejemplo en Foucault, 1975.

afirman y se desplazan, se despliegan y se reprimen –en el horizonte de relaciones de lucha y de poder, de proyectos de sometimiento, pero también de emancipación y resistencia– diversos modos de articulación de la experiencia individual y social, de formación y expresión públicas de intereses y sentimientos, de deseos y necesidades, de incorporación e interpretación práctica de ideales y valores, de elaboración y procesamiento público de razones y convicciones y de despliegue de diversas formas de emancipación, de protesta o de resistencia. Quizá desde esta perspectiva la sociedad pueda ser concebida en el marco de relaciones fluídas, de constelaciones cambiantes cuyas ordenaciones y figuras jamás podrán ser consideradas como acabadas o sustraídas a la posibilidad de una reconfiguración por parte de los sujetos y habrán de encontrarse de este modo siempre enlazadas directamente con las demandas, deseos e intereses que provienen desde los propios actores sociales, seguidos por una suerte de lupa capaz de analizar, desarrollar, enfocar los problemas y dirigir un rayo iluminador de orientación en el presente (Habermas).

BIBLIOGRAFIA

Literatura Primaria

A. Thedor W. Adorno:

Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bde. 1–20 (in 23 Bdn. geb.). 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970–80. – [Rev. Taschenbuch-Ausg.] Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Band 1: *Philosophische Frühschriften*

Band 2: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*

Band 3: *Dialektik der Aufklärung*

Band 4: *Minima Moralia*

Band 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*

Band 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*

Band 7: *Ästhetische Theorie*

Band 8: *Soziologische Schriften I*

Band 9: *Soziologische Schriften II*

Band 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*

Band 11: *Noten zur Literatur*

Band 12: *Philosophie der neuen Musik*

Band 13: *Die musikalischen Monographien*

Band 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*

Band 15: *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*

Band 16: *Musikalische Schriften I-III*

Band 17: *Musikalische Schriften IV*

Band 18: *Musikalische Schriften V*

Band 19: *Musikalische Schriften VI*

Band 20: *Vermischte Schriften*

Obras citadas individualmente:

Adorno, Theodor Wiesengrund (1938): „*Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*“, en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 7, 1938, pp.321-356.

--- / Horkheimer, Max (1944): *Dialektik der Aufklärung.* Se cita de acuerdo a: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer Verlag, Frankfurt am Main (Traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998).

--(1952): „*Die revidierte Psychoanalyse*“, en: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften Bd. 8. Soziologische Schriften 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, pp. 20-41.

--(1955): »*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*«, en: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften Bd. 8. Soziologische Schriften 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, pp. 42-85.

B. Jürgen Habermas:

Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft.* Se cita de acuerdo a la edición aparecida en la editorial Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. (traducción castellana: *Historia y crítica de la opinión pública : la transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili, Barcelona, 1981)

--(1967): *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'*, en: Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als „ Ideologie“.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, pp. 9-47 (Traducción castellana: *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*. Tecnos, Madrid, 1986).

--(1968a): *Technik und Wissenschaft als „ Ideologie“.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*. Tecnos, Madrid, 1986).
(1968b): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--(1973). *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu, Buenos Aires, 1975).

-- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. I u. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *Teoría de la Acción Comunicativa*. 2 Vols. Taurus, Madrid, 1987).

--(1983):"*Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*", en: Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1985).

--(1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(1990): *Vorwort zur Neuaflage* de: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft.*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

--(1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp. Frankfurt am Main (Traducción castellana: *Facticidad y Validez : sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Madrid, 1998).

--(1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana*: La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós, Barcelona, 1999).

C. Axel Honneth:

Honneth, Axel (1986): *Kritik der Macht*. *Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [*Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--(1990): *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaplhilosohische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--(1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *La Lucha por el Reconocimiento*. Crítica, Barcelona, 1997).

---(1994): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer.

-- (2000a): *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-- (2000b): *Die soziale Dynamik von mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie,* en: Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 88-109.

-- (2000c): *„Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik" in der Frankfurter Schule"*, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 48 (2000) 5, pp. 729-737.

---(2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

---(2003): *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(2005a): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (2005b):“Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica”, en: Gustavo Leyva (Ed.): *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: UAM-Anthropos, 2005, pp. 444-468.

---(2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(2008): „Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung“. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Berlin) 56 (2008) 3, pp.327-341.

---(2009): *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Edición de Gustavo Leyva. Introducción de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira. Buenos Aires: UAM-FCE, 2009, pp. 9-47.

Honneth, A. (ed.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Campus, 1993.

--- y Urs Jaeggi: (1977):*Theorien des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---y Joas, Hans (Hrsg.) (1980): *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Antropologischen grundlagen der Sozialwissenschaften* [*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*]

---y Jaeggi, U. (ed.) (1980): *Arbeit, Handlung, Normativität.Theorien des historischen Materialismus 2* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

---y Wellmer, Albrecht (Hrsg.) (1986): *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*. Walter de Gruyter, Berlin-New York.

---y Joas, Hans (Hrsg.) (1986): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas ‘Theorie des kommunikativen Handelns’*. Frankfurt am Main:Suhrkamp.

D. Max Horkheimer:

Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1985 y ss.

Band 1: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918*

Band 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*

Band 3: *Schriften 1931-1936*

Band 4: *Schriften 1936-1941*

Band 5: *Dialektik der Aufklärung (Max Horkheimer / Theodor W. Adorno).*

Band 6: *Zur "Kritik der reinen Vernunft" und Notizen 1950-1969.*

Band 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*

Band 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*

Band 9: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*

Band 10: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*

Band 11: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*

Band 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*

Band 13: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*

Band 14: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*

Band 15: *Briefwechsel 1913-1936*

Band 16: *Briefwechsel 1937-1940*

Band 17: *Briefwechsel 1941-1948*

Band 18: *Briefwechsel 1949-1973*

Band 19: *Nachträge, Verzeichnisse und Register*

Obras citadas individualmente:

Horkheimer, Max (1931): »*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosphie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*«, inicialmente en: Max Horkheimer: *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt 1972, S. 33-46. Se cita de acuerdo a: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, pp. 20-35.

--(1932): *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise,* en: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, pp. 40-48.

-- (1936): *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*. Se cita según: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 9-88.

--(1937a): *Traditionelle und Kritische Theorie* en: *Zeitschrift für Sozialforschung 6*, S. 245-294. se cita según: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt, 1988 uff, Bd. 4, pp. 162-216.

--(1937b): *Nachtrag* en: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*. *Band 4 1936-1941*. Hrsg. v. Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.

--(1968) *Vorwort zur Neupublikation,* en: Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze.* Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, pp. 7-11.

Literatura adicional

Benhabib, S./Bonβ, W./McCole, J. *On Max Horkheimer. New Perspectives*, MIT, Cambridge, Mass., 1993.

Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel (Hrsg.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlicen Potential der Kritischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dubiel, Helmut (1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---(1988): *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Weinhein und München: Juventa Verlag.

--- (2000): *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD.

--- (1994): *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dubiel, Helmut/ Rödel, Ulrich/ Frankenberg, Günther (1989): *Die demokratische Frage*. Suhrkamp, Franfurt am Main (Traducción castellana: *La cuestión democrática*. Huerga y Fierro, Madrid, 1998).

Fetscher, Iring: „*Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule*“ en: Honneth, Axel und Wellmer, Albrecht (Hrsg.) (1986), pp. 3-7.

Foucault, Michel (1971) : *Nietzsche, la Genealogie et l'histoire,* en *Dits et Écrits*. Vol. II. Gallimard, Paris, pp. 136-156 (traducción castellana : *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Pre-Textos, Valencia, 1992).

--(1975): *Surveillir et Punir: naissance de la prison.* Gallimard, Paris (Traducción castellana : *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores, México, 1976).

Frankenberg, Günter (1997): *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fromm, Erich (1942): *Escape from Freedom*, Rinehart, New York (Traducción castellana: *El miedo a la libertad*. Paidós, Buenos Aires, 1973).

Großman, Henryk (1935): *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur* publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV,1935.

Halbig, Christoph/ Quante, Michael: *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: Litt, 2004, pp.99-121.

Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929.

Jay, Martin (1973): *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles (Traducción castellana: La *imaginación dialéctica : historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social, 1923 – 1950.* Taurus, Madrid, 1974).

Joas, H. *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialthorie. Zwanzig einführende Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kirchheimer, O. *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

Kluge, Alexander/ Negt, Oskar (1970): *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--*Geschichte und Eigensinn*. Zweitausendeins, Frankfurt am Main.

--(1992): *Maßverhältnissen des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen.* S. Fischer, Frankfurt am Main.

Korsch, Karl (1923, 1930[2]): *Marxismus und Philosophie* [*Marxismo y Filosofía*]. Hrsg. und eingeleitet von Erich Gerlach. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1966.

Leyva, Gustavo (1999) *Max Horkheimer y los Orígenes de la Teoría Crítica,* en: *Sociológica*, Vol. 14, México, 1999, pp. 65-87.

--- (ed.) (2005): *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica.* Barcelona – México: UAM - Anthropos Editorial.

---(2005 a): *Pasado y Presente de la Teoría Crítica. Tres vertientes e reflexión para la cítica en el presente*, en: Gustavo Leyva (Ed.)*: La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica.* Barcelona – México: UAM - Anthropos Editorial, 2005, ISBN: 8476587554, 476 p. pp. 84-125.

--(2005b): *Jürgen Habermas: Espacio Público y Democracia,* en: Jorge Rendón: *Los clásicos y la sociedad moderna.* Universidad Autónoma Metropolitana, México (de próxima aparición).

Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, 1923. Se cita de cuerdo a la edición aparecida en Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1975 (Traducción castellana: *Historia y consciencia de clase : Estudios de dialectica marxista*. Grijalbo, México, 1969).

Madureira, Miriam (2009): *Introducción* a: Axel Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires.México: 2009, pp. 9-47.

---(2010): "La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 34, Diciembre 2009. Rubí : UNED-UAM-Anthropos, pp. 193-211.

Marcuse, Herbert (1932): *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. Este trabajo apareció originalmente en: *Die Gesellschaft*, Bd. IX, 1932. pp. 136 y ss. Se cita según: Herbert Marcuse: *Schriften 1. Der deutsche Kunstlerroman. Frühe Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp. 509-555 (Traducción castellana: *Para una Teoría Crítica de la sociedad* : *Ensayos*. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971).

--(1937): *Philosophie und kritische Theorie.* Este trabajo apareció orginalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. VI, 1937, pp. 631-647. Se cita según: Herbert Marcuse: *Schriften 3. Aufsätze aus der „Zeitschrift für Sozialforschung„1934-1941*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 227-249.

--(1941): »*Some Social Implications of Modern Technology*«, en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 9, 1941, pp. 414-439.

--(1955): *Eros and Civilisation* (Boston). Se cita de acuerdo a la edición alemana: *Triebstruktur und Gesellschaft*«, en: Herbert Marcuse: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (Traducción castellana: *Eros y civilización: Una investigacion filosófica sobre Freud*. Joaquín Mortiz, México, 1965).

--(1965): *Das Veralten der Psychoanalyse*, en: Herbert Marcuse: *Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--(1979): *Triebstruktur und Gesellschaft*, en: Herbert Marcuse: *Schriften 5.*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (Traducción castellana: *Eros y civilización*. Seix Barral, Barcelona, 1972).

Menke, Christoph/Seel, Martin (Hrsg.) (1993): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moore, Barrington (1978): *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*. White Plains, N.Y. (Traducción castellana: *La injusticia : bases sociales de la obediencia y la rebelión*. UNAM, México, 1989).

Neumann, Franz Leopold (1936): *The Governance of the Rule of Law* (1936) (Tr. al Alemán: *Die Herrschaft des Gesetzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

---(1953): *Zum Begriff der politischen Freiheit*, en: *Demokratischer und autoritärer Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986², pp. 100-141.

--(1977): *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944,* herausgegeben von Gert Schäfer, rankfurt am Main (Traducción castellana: *Behemoth : Pensamiento y acción en el Nacional-socialismo.* Fondo de Cultura Económica, México, 1943).

Poincaré, H. *Wissenschaft und Hypothese*. F. y L. Lindemann, Leipzig, 1914.

Pollock, Friedrich (1975a): *Stadien des Kapitalismus*, hrsg. V. Helmut Dubiel, C.H. Beck, München.

--(1975b): *Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, en: *Stadien des Kapitalismus,* pp. 20-39.

--(1975c): *Staatskapitalismus*, en: *Stadien des Kapitalismus*, pp. 72-100.

Rosen, Z. *Max Horkheimer*, C. H. Beck, Münvhen, 1995.

Söllner, Alfons (1979): *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1945.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

--- (1982): *Politische Dialektik der Aufklärung. Zum Spätwerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer*, en: Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel (Hrsg.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlicen Potential der Kritischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 281-326.

---(2001): *Critica de la Política*". Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa/Instituto Goethe/DAAD, México) y, sobre todo:

Storm, Gerd/ Walter, Franz (1984): *Weimarer Linkssozialismus und Austromarximus*. Verlag Europäischer Perspektiven, Berlin.

Theunissen, M. *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981.

Thompson, Edward P. (1966): *The Making of the English Working Class*. Vintage Books, New York (Traducción castellana: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica, Barcelona, 1989).

van den Brink, Bert/ Owen, David (ed.): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2007.

Wellmer, Albrecht (1986): *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción castellana: *Sobre la Dialéctica de Modernidad y Postmodernidad*. Visor, Madrid, 1992).

--(1989): *Freiheitsmodelle in der modernen Welt*, en Albrecht Wellmer: *Endspiele: die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 (traducción castellana: *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*. Cátedra, Madrid, 1996).

--(1993): *Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Suhrkamp, Franfurt am Main.

Wiggershaus, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geshcihte.Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung.* München: DTV. (Tr. Castellana: *La Escuela de Francfort.* México: FCE-UAM, 2010).

---(2006) *Adorno*: München. C.H. Beck. 3. überarbeitete Auflage.

---(2010): *Die Frankfurter Schule*. Hamburg: Rohwolt.

Constructivismo: Epistemología y Metodología en las ciencias sociales

Martín Retamozo*

Es natural que quienes investigan un asunto hagan un hallazgo,
o no lo hagan –y confiesen sus incaprehensibilidad-, o persistan en su búsqueda.
Por esto quizás, y respecto a las investigaciones filosóficas,
unos dijeron que habían encontrado la verdad,
otros que no es posible aprehenderla,
otros –en fin-continúan investigando"
(Sexto Empírico, Esbozos del pirronismo Libro I)

I. Constructivismo(s): una introducción

Las perspectivas inscriptas como constructivistas han logrado en las últimas décadas una presencia insoslayable en el campo científico en general y en el de las ciencias sociales en particular. Estas han contribuido a un renovado interés por temas clásicos, han planteando nuevas problemáticas para el pensamiento social y de este modo contribuyeron a las discusiones teóricas, epistemológicas y metodológicas. El constructivismo se volvió, así, referencia frecuente y, en ocasiones, adquirió rasgos de una moda académica. No obstante, basta con una mirada sobre el extenso campo del constructivismo para advertir que allí se encuentran posturas heterogéneas que manifiestan su pluralidad tanto en las tradiciones en las que se insertan y de las que se nutren, como en las disciplinas a las que pretenden aportar, incluso distinguiéndose también por algunos de los supuestos adoptados para elaborar sus propuestas teóricas y metodológicas. En consecuencia, más que hablar de "el constructivismo" podemos identificar un campo del constructivismo habitado por diferentes posiciones constructivistas no todas ellas reductibles a principios paradigmáticos compartidos. Esta diversidad compleja que el constructivismo como campo ha ganado a partir de sus diferentes versiones requiere de una discusión atenta con el propósito de analizar sus

* UNLP/CONICET. Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO-México). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Sociales. (Universidad Nacional de La Pata- UNLP, Argentina). Investigador del CONICET y profesor de grado -Licenciatura en Sociología- y de posgrado en el Doctorado en Ciencias Sociales (UNLP), profesor invitado en posgrados de la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Quilmes, Universidad de Bologna (sede Buenos Aires) Entre sus últimas publicaciones se encuentran el libro "Movimientos sociales. Subjetividad y acción de los desocupados en Argentina, FLACSO, México, y los artículos "Lo político y los sujetos políticos" (2010, en prensa) en Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales, UNAM. "Orden social, subjetividad y acción colectiva" (2009) Athenea Digital, Universidad Autónoma de Barcelona, y "Las demandas sociales y el estudio de los movimientos sociales" (2009) Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de las ciencias sociales. Universidad de Chile. ✉ martin.retamozo@gmail.com

potencialidades y limitaciones para el desarrollo de investigaciones en ciencias sociales[1]. Este capítulo procura atender a esta necesidad y presentar un conjunto de debates vertebrales del campo del constructivismo, reconociendo sus implicancias en los diferentes niveles –teóricos, epistemológicos y metodológicos-, de modo tal que esta discusión contribuya a la práctica de los investigadores sociales.

Es conveniente iniciar advirtiendo que el constructivismo, más allá de su extensión en los últimos años como novedad recupera y replantea problemas que son clásicos en la reflexión sobre los modos en que se produce conocimiento, tanto en términos generales (gnoseología) como por la actividad científica (epistemología). Esto puede apreciarse al observar los antecedentes citados por los trabajos referentes de este campo, los cuales van desde Jenófanes, Heráclito, Protágoras, la escuela escéptica (Pirrón), Epicteto hasta Juan Escoto Erígena, George Berkley, Giambatista Vico, Inmanuelle Kant, y más cercanos en el tiempo Jean Piaget, Lev Vigotsky, Thomas Kuhn, Gregory Bateson, Ernest Von Glaserfeld, Heinz Von Foerster y Humberto Maturana, entre otros. Ahora bien ¿Qué vincula –si es que algo lo hace- a todos estos autores? Quizás, más que las respuestas que han elaborado, los une un conjunto de preocupaciones a su modo compartidas. A pesar de las evidentes diferencias todos son motivados por la preocupación por dilucidar los modos en que el ser humano conoce y planean sus posiciones en perspectivas que procuran nutrirse y superar la tradición del pensamiento. De allí sus aportes a la teoría del conocimiento, ya sea desde la filosofía, epistemología, la sociología, la psicología o la biología, y sus influencias en los diferentes constructivismos como el radical (Von Glaserfeld, 1994, 1998,2001), social (Schütz, 1974, 1995; Berger y Luckmann, 1968) genético (Piaget, 1992), sistémico operativo (Luhmann, 1998) realista y también varias formas de construccionismo (Gergen, 2007)

Las preocupaciones en torno a los procesos de conocimiento propias del constructivismo ocuparon un lugar central en el escenario postempiricista (Schuster, 2002) caracterizado por la crisis del positivismo en el ámbito de la filosofía y la epistemología iniciada de algún modo en el debate intrapositivista (Ayer, 1993) y por los trabajos de Popper (1985), por ejemplo, al incorporar la noción de verosimilitud y reparar en el lugar de la teoría por sobre la observación (Olivé y Pérez Ransanz, 1989). Por otro lado, la presencia de las reflexiones de la

[1] Los enfoques constructivistas ocupan en la actualidad un lugar destacado en las ciencias sociales, no obstante su presencia difiere mucho de acuerdo a los espacios disciplinarios. En efecto, no es equiparable el lugar que éste tiene en las ciencias de la educación (Matthews, 1998; Carretero, 2009), donde es uno de los paradigmas dominantes, al que evidencia en la economía o la ciencia política donde ocupa un lugar relativamente marginal. En este capítulo procuraremos abordar desde una perspectiva integradora los principales tópicos del constructivismo que se vinculan a la investigación social.

hermenéutica filosófica (Ricœur, 2003; Gadamer, 1994; Hebermas, 2007) y la teoría crítica (Adorno, 1988) que venían cuestionando directa o implícitamente supuestos y posiciones positivistas ayudaron a generar condiciones para que el debate epistemológico y metodológico en términos superadores. Al tiempo la obra de Foucault (2004) surtía efectos deconstructivos al develar las formas de construcción política del saber y la verdad, en diálogo con el giro lingüístico y los aportes (post)estructuralistas.

La clásica obra de Thomas Kuhn (1962) y sus desarrollos ulteriores ayudaron a instalar definitivamente el debate epistemológico en un escenario postempirista presente hasta la actualidad en la filosofía de la ciencia. Aunque el legado kuhniano para las ciencias sociales (Barnes, 1986) es objeto de disputa, es evidente que su influencia en el campo de la epistemología tuvo en las ciencias sociales un capítulo relevante a juzgar tanto por la extensión de conceptos como el de paradigma, como por la inspiración en desarrollos como los de la sociología del conocimiento (Barnes, 1993). La misma posición de Kuhn ha sido identificada como constructivista y constituye uno pilares epistemológicos fundamentales para una posición de inspiración constructivista consistente en el campo de las ciencias sociales (Olivé, 1998).

En este terreno diferentes posiciones constructivistas adquirieron fuerza progresivamente. No obstante, teniendo en cuenta esta pluralidad de tradiciones recuperadas, la heterogeneidad del campo del constructivismo y la existencia de los constructivismos –en plural- quizás sea una tarea propia de Sísifo identificar los acuerdos que los constructivismos comparten. Más que enfocarnos en identificar un corpus de tesis centrales que harían al constructivismo podemos reconocer ciertos ejes en torno a los cuales los constructivismos toman posiciones y que los definen en la discusión epistemológica como alternativa al positivismo: a) El lugar del sujeto, donde se le reconoce un papel activo, tanto individual como colectivo -en el caso de las comunidades científicas- b) El problema del status de la realidad que es referencia del conocimiento y c) El proceso de producción de conocimiento, esto es un nivel gnoseológico que implica preguntas por lo neuronal, psicogenético, cognitivo y epistemológico de acuerdo a los diferentes versiones. En este sentido el constructivismo replantea preguntas y produce teorizaciones sobre el sujeto, la realidad y el conocimiento, de allí su aporte al campo de las ciencias sociales (Izuzquiza, 2006).

Es indudable que las distintas variantes del constructivismo sostienen el papel activo del sujeto, pero –evocando a Ian Hacking (2001)- es lógico preguntarnos ¿en la construcción de qué?. Es posible argumentar que la actividad del sujeto se juega, por un lado en la construcción social de la realidad y, por otro, en la construcción del conocimiento humano,

entre ellas el conocimiento científico. Es importante distinguir estos dos terrenos puesto que su confusión ha llevado a dificultades en el planteamiento de la discusión sobre el tema. La primera remite a interrogaciones clásicas en la teoría social vinculadas a la relación entre estructura y agente, objetivo y subjetivo, sistema y acción o macro y micro. Esta discusión sigue siendo relevante para las ciencias sociales aunque evidentemente el debate contemporáneo ya no puede plantearse sobre viejas dicotomías. El abordaje de la construcción social de la realidad ya no puede prescindir de la capacidad de los sujetos ni de los condicionamientos estructurales en que los hombres, como ya advirtió Marx, hacen su historia. Los posicionamientos que emergieron en este escenario en las últimas décadas requieren de un debate articulado entre la filosofía, la teoría social y la teoría política en un horizonte superador de las dicotomías pero que a su vez contenga íntegramente las dimensiones analíticas en juego (De Ipola, 2004).

El segundo sentido en torno a la actividad del sujeto se inscribe en la teoría del conocimiento y tiene implicancias epistemológicas. Algunas de las perspectivas constructivistas del conocimiento se proponen indagar el lugar de los procesos cerebrales y neuronales desde la biología para elucidar los modos de conocer del ser humano (Maturana, 1995), temática también abordada desde la filosofía de la mente (Rabossi, 1995), y desde la psicología (Piaget, 1992, Vigotsky, 2001 Geren 2007), esta última con gran influencia en las teorías del aprendizaje. Dentro de la teoría del conocimiento –la gnoseología- encontramos la preocupación estrictamente epistemológica, es decir, centrada en el lugar del sujeto epistémico (sea un individuo, una comunidad o un sistema) en la producción, la validación y la aceptación del conocimiento científico. En este escenario encontramos algunas versiones del constructivismo social como una teoría sociológica del conocimiento tal como lo expresa, por ejemplo, el programa fuerte de la Escuela de Edimburgo. Así como una teoría de la psicogénsesis del conocimiento con implicancias en una epistemología genética (Gil Antón, 1997) y como una teoría del conocimiento acoplada a una teoría de la sociedad más amplia como la de Niklas Luhmann.

El problema de la concepción de realidad convoca a las discusiones ontológicas tantas veces olvidadas y que en ocasiones genera equívocos en los debates. Más allá del carácter eminentemente filosófico de los asuntos ontológicos, éstos tienen indudable relevancia en la reflexión integral del proceso de conocimiento y consecuentemente en la tarea de investigación. En el campo del constructivismo, en lo que concierne a las nociones de realidad, convergen varias posturas que en general comparten la crítica a las posiciones realistas metafísicas o ingenuas (Putnam, 1994) que postulan una realidad exterior, completa

y objetiva independiente del sujeto (algo que, claro, tendrá consecuencias en la concepción del conocimiento, es decir, en un nivel epistemológico).[2] La tesis realista ingenua afirma, sintéticamente, la existencia de un mundo exterior (la realidad objetiva) que el sujeto puede conocer si dispone de los instrumentos adecuados. Es cierto que esta visión, notablemente reductivista, no es sostenible a la luz de los debates epistemológicos de los últimos ochenta años, sin embargo la ausencia del debate lleva a muchos investigadores en el campo de las ciencias sociales a la aceptación implícita de este punto de partida. En el constructivismo, por el contrario, habitan posiciones que defienden que la realidad se configura con algún grado de intervención del sujeto. Esta intervención opera en la construcción de los hechos que se investigan a partir de ciertas concepciones, conceptos y determinaciones que producen el objeto y los datos. A su vez, en el campo de las ciencias sociales el constructivismo avanza más allá de ser una teoría del conocimiento y se propone también aportar a la teoría de la constitución de la sociedad.

Las posiciones del constructivismo en referencia al sujeto cognoscente y a la realidad se conjugan para cuestionar la clásica idea de verdad como correspondencia. Es decir, la tesis que sostiene que la tarea de la ciencia es producir un conocimiento que refleje el mundo exterior y que pueda corroborar la verdad de sus enunciados a partir de contrastarlos con el mundo exterior. Allí la mente funcionaría como espejo de la naturaleza (Rorty, 1983) que está allí lista para ser descubierta y descripta. En consecuencia, el conocimiento será válido mientras se aproxime con mayor correspondencia a esa realidad exterior con la cual se contrasta. En consonancia ataca a uno de los pilares del edificio positivista: el modelo nomológico y el procedimiento hipotético-deductivo como el ideal de la ciencia.

En el constructivismo cohabitan diferentes posiciones críticas del realismo, algunas de cariz posmoderno, argumentan en sintonía con la idea de "invención de la realidad", (Watzlawick, 1981, 1995), que el mundo es una consecuencia del lenguaje ("el mundo es una imagen del lenguaje. El lenguaje viene primero, el mundo es una consecuencia de él" sentencia Von Forester, 1995) y conducen a posiciones de hiperrelativismo, solipsismo y jaque a la posibilidad del conocimiento científico (lo que se conoce como "constructivismo devastador", Olivé, 1998), que incluso son identificadas como "idealistas" (Matthews, 1994) en tanto afirman que en su versión radical, el constructivismo se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización del mundo de nuestra experiencia (Von Glaserfeld, 1998).

[2] Von Glaserfeld (2001) argumenta que el constructivismo es una teoría del conocimiento, no del ser (ontológica) es decir que no se pronuncia por la existencia o no de la realidad, sino que afirma que la única posibilidad de conocimiento se registra sobre aquello a lo que tenemos acceso en nuestra experiencia.

Pero no todas las posiciones constructivistas conducen a este relativismo extremo, otros enfoques como el de Piaget y Vigotsky, aceptan la existencia de una realidad externa al sujeto que, precisamente, es la que permite el ajuste. En una propuesta que busca conjugar el constructivismo con la posibilidad de un conocimiento científico León Olivé propone aceptar un pluralismo epistémico. Esto implica conceder que en una disciplina cohabiten diferentes teorías y que éstas definan su mundo de referencia. De este modo es concebible el realismo interno o realismo pragmático compatible con el constructivismo kuhniano y ambos son fundamentos de una teoría pluralista en la ciencia (Ransanz y Álvarez, 2004). Así, la obra de Kuhn adquiere relevancia como constructivismo de filiación kantiana que identifica como aspectos propios del conocimiento científico no sólo la construcción de herramientas, artefactos, teorías o textos científicos, "sino que se trata en sentido literal de la construcción social del mundo al que se refieren las teorías científicas, y con el que interactúan los científicos" (Olivé, 1998:196). Esto, sin embargo, no propone un relativismo extremo ya que es compatible con la existencia de "lo que es independiente de los deseos y la creencias de los sujetos epistémicos, entonces, no son los hechos previamente existentes –como tal o cual hecho específico. Sino la realidad independiente como totalidad" (Olivé, 2001:177). La construcción de los hechos, de los datos, será tarea del investigador a partir de sus herramientas conceptuales que intentan ordenar esa realidad y producirla como objetividad. Esto conlleva a una tesis fuerte del constructivismo que reconoce que el conocimiento depende y está constreñido por el mundo tanto como por las teorías, metodologías y técnicas disponibles en una comunidad científica. Al admitir diferentes comunidades la única posibilidad de intercambio es apostar a que entre diferentes perspectivas puedan intentarse diálogos críticos analizando las concepciones de realidad, las teorizaciones, los modos de investigar y sus implicancias en la producción de conocimiento.

Es cierto que muchas posiciones constructivistas difundidas conllevan posiciones hiperrelativistas e incluso escépticas radicales que obstruyen o desconciertan en la investigación, pero también es necesario contemplar las posiciones como las de Olivé que dan lugar a un constructivismo crítico que si bien concibe que el conocimiento es relativo a los modos en que se produce y las comunidades en que se valida, no por ello echa por la borda la posibilidad del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

II. Teoría social y constructivismo

Han sido varios los intentos a lo largo de la historia del pensamiento social por discutir estos aspectos del constructivismo tanto como teoría del conocimiento así como teoría social, ambas con implicancias metodológicas. Las tradiciones críticas, hermenéuticas, fenomenológicas, sistémicas nutrieron estos esfuerzos por abordar los problemas clásicos de la teoría social desde una perspectiva constructivista.

a) Constructivismo social

El constructivismo social ha encontrado en la obra de Alfred Schütz uno de los más brillantes antecedentes. La lectura schützianа de Husserl y de Weber posibilitó que la fenomenología entrara en diálogo con las ciencias sociales y como consecuencia los dos campos se enriquecieron notablemente. Por un lado el *Lebenswelt* se constituyó como objeto de estudio sociológico de modo tal que se avanzó en la comprensión de las estructuras del mundo de la vida cotidiana, el campo de la intersubjetividad y la acción social. Por otro en los debates sobre la epistemología de las ciencias sociales y las cuestiones concernientes a la comprensión-interpretación del sentido, aportando a las bases de una ciencia social fenomenológica comprensivista.

El primero puede traducirse en una discusión ontológica clave en las ciencias sociales: la pregunta por la constitución de la sociedad. A diferencia del positivismo, la fenomenología argumenta que lo que conforma la realidad social es el sentido de las experiencias y no la estructura de una realidad objetual independiente de los sujetos (López Saenz, 1995:67). La realidad social, para Schütz, está conformada por "la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural tal como lo experimenta el pensamiento del sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes lo vinculan relaciones de interacción" (1995:74-75), concepción que plantea temas como la intersubjetividad, la interacción, la comunicación y el lenguaje descuidados por el empirismo y centrales para una teoría de la comprensión. La construcción de las estructuras del mundo de la vida es una de las preguntas clave y la respuesta se orienta al campo de la génesis fenomenológica (Schütz y Luckmann, 1977). Centrado en la experiencia, Schütz argumenta que la fenomenología no niega la existencia de un mundo externo pero propone suspender la creencia con fines analíticos (Schütz, 1995: 115), de este modo se articulan realismo[3] y

[3] Esto generó que Schütz sea emparentado por algunas lecturas con el positivismo ya sea por acción u omisión (López Saenz, 1995, Belvedere, 2003).

constructivismo[4]. Mientras que hay una concepción de realidad social presente, cotidiana y fluyendo –construido por los sujetos en su interacción-, la tarea de la investigación en ciencias sociales radica en la reconstrucción e interpretación de la acción desde ciertos parámetros (Schutz, 1974). En este sentido, afirma López Saenz (1995) el constructivismo de la propuesta sociofenomenológica de Schütz es de orden metodológico y su desarrollo calve para la comprensión del sentido de la realidad social.

El segundo campo de interés se liga a la tarea de las ciencias sociales como observadoras de segundo grado, es decir con la tarea de interpretar la experiencia de la realidad fenoménica. Allí en constructivismo de Schütz es más claro en tanto considera que todo tipo de conocimiento, tanto el propio del sentido común como el específico del conocimiento científico implica una presencia activa del sujeto en la construcción y organización del pensamiento mediante abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones. En efecto, la tarea propia de las ciencias sociales consiste en realizar "construcciones de segundo orden, o sea construcciones de las construcciones hechas por los actores de la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con las reglas del procedimiento de su ciencia" (Schütz, 1995:38) y a partir de allí elaborar explicaciones de acuerdo a las reglas autoimpuestas por cada una de las ciencias. De este modo la actitud propia del investigador en ciencias sociales será poner entre paréntesis (*epojé*) la actitud natural para construir un lugar contemplativo destinado a la observación y la comprensión. También esta posición a favor de un "observador desinteresado" como la propia del investigador en ciencias sociales ha sido cuestionada por autores como Habermas (1981) por desatender los intereses constitutivos del conocimiento

La fenomenología sociológica de Alfred Schütz encontró en la publicación en 1967 de *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann un nuevo impulso en el terreno de la sociología del conocimiento. Las tesis centrales del célebre trabajo de Berger y Luckmann pueden resumirse en: "la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce" (1968:11), recolocan desde su propio título *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, dos de las preguntas claves al interrogarse por la construcción de la realidad y la producción del conocimiento, íntimamente relacionados con la distinción entre realidad

[4] Uno de los grandes desafíos de la obra de Schütz se encuentra en la concepción de mundo más allá de la noción de co-constitución de la fenomenología trascendental.

objetiva y realidad subjetiva[5] (Sismondo, 1993). En efecto, esto implica el tratamiento simultáneo de dos problemas que convendría distinguir analíticamente, aunque "El interés sociológico en materia de ´realidad' y 'conocimiento' se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social" (Berger y Luckmann, 1968:13), la construcción social del conocimiento y la construcción social de la realidad son cuestiones que deberían abordarse por separado.

El análisis de Berger y Luckmann avanza sobre los modos en que ciertos significados y hábitos se estabilizan formando conglomerados estructurales y cristalizando en instituciones sociales como productos de la acción humana. Esto es relevante porque permite considerar a la realidad social como una construcción histórica que puede ser conocida mediante su reconstrucción. Allí está el desafío para las ciencias sociales como una forma de producción de un conocimiento validado de acuerdo a los parámetros que la propia ciencia o comunidad epistémica constituye como adecuados. Esto no quiere decir la inexistencia de la objetividad, tanto la acción de los sujetos en la vida cotidiana como la producción científica construyen su propio mundo objetivo o universo simbólico producto de la "matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo" (Berger y Luckmann, 1968:123). La sedimentación de esos significados producen su estructuración y naturalización, muchas veces borrando el origen construido de los mismos (mediante procesos que Berger y Luckmann estudian como socialización y legitimación), no obstante es posible pensar –con Husserl- los momentos de reactivación o desnaturalización de aquellos significados establecidos y la apertura a la disputa por la conformación del orden. Asimismo la idea de la construcción social del conocimiento en ciencias sociales conlleva la pregunta por los modos en que se producen las construcciones de las construcciones o la reconstrucción y sus cuestiones metodológicas (Eberle, 1992).

Más allá de las polémicas por el individualismo metodológico como dispositivo para la elaboración de tipologías, Schütz dejó sembradas tesis y planteamientos que permiten avanzar tanto en el problema de la interpretación del sentido, como de la forma de construcción del conocimiento científico y su validación, en estos ejes podemos encontrar los principales aportes al constructivismo. La herencia schütziana para el constructivismo en lo teórico radica en la centralidad de la producción de sentidos en la vida cotidiana y su vínculo

[5] Berger y Luckmann evitan explícitamente referirse a los problemas epistemológicos privilegiando, en cambio, a la sociología del conocimiento (y su pregunta por todas las formas que se consideran conocimiento en una sociedad) como su campo de discusión

con el sentido común y sus formas de razonamiento. Mientras que en el plano metodológico se sitúa en su defensa de la posibilidad de una interpretación científica del sentido subjetivamente asignado por los actores en la vida cotidiana y la centralidad de la categoría de subjetividad para dicha tarea (Soldano, 2002). La tarea de comprensión (*Verstehen*) no requiere para Schütz de procedimientos empáticos en tanto el sentido es una construcción relacionada con la intersubjetividad y las estructuras significativas del mundo social, y no en la psique de los sujetos. Esta centralidad de la subjetividad, el sentido y la vida cotidiana abrió un conjunto de debates metodológicos e incluso técnicos sobre los modos (e instrumentos) capaces de dar cuenta de la dimensión significativa. El propio Schütz avanzó sobre las limitaciones de la teoría de la acción weberiana y expuso la necesidad de incorporar aspectos como la temporalidad, el problema del significado, las situaciones biográficas, el acervo de conocimiento, los modos razonamiento de la vida cotidiana, la diversidad motivacional y el lugar del "otro".

Por supuesto que la obra de Schütz no está exenta de críticas, tanto a nivel teórico como epistemológico. Giddens (1997) cuestiona un excesivo subjetivismo y una desatención a los elementos históricos estructurales del *Lebenswelt*, elementos claves para una teoría de la acción social[6]. Habermas (1987), por su parte, cuestiona la escasa importancia concedida al lenguaje y a la comunicación en una teoría que tiene al significado y la intersubjetividad en un lugar central. En el plano epistemológico, las limitaciones de la precisión de la interpretación científica de la acción, su relación con las asignaciones de sentido propias de la vida cotidiana y la neutralidad valorativa postulada por Schütz y son objetos de cuestionamiento por parte de Habermas (cf. Belvedere, 2004).

Sin embargo, la obra de Schütz y sus discípulos sigue siendo una estimulante referencia para la reflexión constructivista. Las preguntas planteadas sobre los modos de constitución de las estructuras significativas del mundo de la vida cotidiana, su reproducción y su cambio en relación al orden social, pueden ser recuperadas en clave constructivista sin que esto suponga un abandono de los aspectos estructurales-estructurantes, la relevancia de los procesos histórico-políticos y sus dimensiones vinculadas al conflicto y al poder. La hermenéutica sociológica, la etnometodología y el interaccionismo simbólico se vieron nutridas, cada una a su modo, por los aportes de Schütz y sus discípulos, en lo concerniente al desafío de reconstruir sentidos y acciones en el marco de las ciencias sociales. De este modo se registran aportes para la discusión constructivista tanto en el plano teórico –como

parte de la construcción social de la realidad- como en el epistemológico y metodológico al plantear los interrogantes sobre los modos de conocer esa realidad social.

b) Constructivismo sistémico-operativo

Los desarrollos en el campo de las ciencias naturales, desde la biología, especialmente de Humberto Maturana, y de la cibernética de segundo orden como los de Hainz Von Forester ayudaron a legitimar al constructivismo en el terreno de los debates epistemológicos de las ciencias naturales. A partir de esta posición tuvieron influencia en las ciencias sociales por ejemplo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. Allí el constructivismo opera fundamentalmente en un nivel epistemológico al ser medular en la concepción de conocimiento.

El modo de apartarse del realismo ingenuo y sus consecuencias epistemológicas que propone el constructivismo operativo, como Luhmann (1998:67) prefiere llamarlo, se condensa en una premisa simple: no hay observaciones sin observadores, y en una formulación más radical: "la descripción produce lo que describe" (Mascareño, 2006:7). En efecto, el ojo del observador –según la célebre frase que da título al libro de Watzlawick y Krieg, (1998)- adquiere un lugar fundamental no sólo en la producción del conocimiento sino como actividad objetivante y constituyente de la realidad[7]. La actividad del sistema de la ciencia –como sistema observador- requiere de una tarea performativa de observación, constituyente de la realidad sobre la cual se realizan las actividades científicas (medición, interpretación, modelación) (Arnold, 1997). Este lugar central del observador es propio de los enfoques constructivistas más radicales. Observar, en esta perspectiva no es un acto del sujeto ni de una conciencia, sino una operación utilizada de manera recursiva por un sistema para diferenciarse de su entorno, es la producción de una distinción. (Luhmann, 1996: 153).

Por otro lado, aunque la distinción sistema/entorno sea radical (impidiendo que el observador acceda al entorno y en esta imposibilidad radique la posibilidad del conocimiento) esto no implica que el entorno no exista. Por el contrario la existencia de una complejidad externa disponible es condición de posibilidad de la autopoiesis del sistema y se manifiestas por sus "ruidos" carentes de sentidos *per se* pero que adquieren sentido –como forma de reducción de la complejidad- en el contexto de las operaciones del sistema (Luhmann, 2006:45).

[7] La obra de Luhmann está dedicada fundamentalmente a describir y explicar los sistemas sociales concibiendo a la sociedad (o a lo social) como comunicación. (Luhmann, 1995, 1996 y 2006, et. al.)

En consecuencia, la posición epistemológica del constructivismo sistémico operativo cuestiona la idea correspondentista del conocimiento en una visión radical en tanto el observador se encuentra siempre imposibilitado de acceder al entorno (Arnold, 2000:88). La distinción sistema/entorno reemplaza a la dicotomía entre sujeto y objeto (Luhmann, 1995:72) y precisamente allí está la posibilidad de construir conocimiento. Para esta perspectiva "nuestra comprensión del mundo no proviene de su descubrimiento, sino que de los principios que utilizamos para producirla" (Arnold, 1997:4). Todo el conocimiento de la realidad es una construcción realizada por los observadores mediante operaciones autopoiéticas a partir de de distinciones producidas por las teorías, los conceptos, las hipótesis y los métodos empleados, "De tal manera el tipo y estilo de investigación queda, de una u otra manera, autorreflejado en sus propios hallazgos" (Arnold, 1997:6, Arnold, 2003)

¿Cuál es la consecuencia de esta postura para las ciencias sociales? La investigación en ciencias sociales constituye un sistema de observación de segundo orden en tanto se enfoca en la observación de observadores que hacen sus observaciones (de primer orden) (Luhmann, 1996:167). Es evidente que esto radicaliza y ubica en otro lenguaje a los planteamientos hermenéuticos que hace tiempo repararon en este aspectos de las ciencias sociales orientadas a la reconstrucción del sentido –y los modos de comunicación-, en tanto para el constructivismo sistémico-operativo el sentido está implicado necesariamente en la observación (Luhmann, 1996:231). En tanto se trata de "comprender la distinción utilizada en el nivel de la observación de primer orden" (Luhmann, 1998:64), las observaciones de segundo orden pueden describir aquello que los observadores no pueden ver, esto es, sus funciones latentes o puntos ciegos (Luhmann, 2006:887). La observación de segundo orden se convierte en el modo de abordaje propio de la investigación en ciencias sociales para el constructivismo sistémico u operativo porque permite la operación de conocer (describir) aquello que los observados observan pero también los modos en que los observados realizan sus distinciones y funciones (Arnold, 1998). Desde esta observación es posible abordar el funcionamiento de otros sistemas sociales, el económico, el derecho, el arte, la política, etc.

El constructivismo operativo-sistémico se enfrenta a diversos problemas entre los cuales podemos mencionar: la controversia del solipsismo y el relativismo, el status del observador y la cuestión del método. Los trabajos inscriptos en esta perspectiva buscan apartarse de las corrientes relativistas asociadas al posmodernismo reparando en que los resultados del conocimiento producido tienen que ser probados, no en relación a una realidad externa (entorno) sino ante una complejidad estructurada autoconstruida que establece distinciones entre lo correcto-incorrecto, apropiado-inapropiado, e incluso verdadero-falso.

De este modo el criterio de validación es relativo a la comunidad científica –o el sistema de la ciencia- que establece a su interior criterios (distinciones) de validez (Luhmann, 1999) De este modo la posición sería compatible criterios de objetividad interna asociada a las reglas de la comunidad científica (las expectativas manifiestas y reflexivas), algo que no es extraño a las posiciones pragmatistas (Arnold, 2000:88). En definitiva la posibilidad de establecer modos de comunicación radicará en lograr distinciones comunes entre sistemas de observación en el marco del sistema ciencia.

El objetivo de la práctica del sistema de observación que observa adquiere una particularidad en el campo de las ciencias sociales puesto que tanto observado como observador tienen algo que decir y se encuentran (y constituyen) realizando observaciones y descripciones (Luhmann, 1995:74). En esta dirección cobra especial relevancia la observación, la descripción y la explicación por parte del observador y esto, a su vez, se vincula con la cuestión de la postulación del sentido, es decir, con interpretar el modo de comunicación (Reglianti 2006:82). No es extraño entonces que el constructivismo operativo encuentre en la hermenéutica, en el interaccionismo simbólico y en la etnometodología interlocutores en las discusiones metodológicas. (Robles, 2004, Bonvecchi, 2004). Sin embargo, para el constructivismo sistémico-operativo el sentido no depende del actor, no tiene origen en el sujeto, -por lo tanto encuentra dificultades para integrar algunos métodos cualitativos como las entrevistas- sino que son propiedades del funcionamiento del sistema que sí puede describirse, concepción compatible con procedimientos como la etnografía.

El desarrollo de un método para la observación de segundo orden que supere los lineamientos esbozados en algunos trabajos es una tarea pendiente en esta postura. Como indica Mascareño (2006) a pesar de los sofisticados desarrollos de la teoría de sistema aún hay una deuda en lo que concierne a una discusión metodológica que oriente los trabajos empíricos en el marco de la teoría sistémica. En todo caso hay una preocupación por los modos de codificar las observaciones donde encontramos formas de codificación propias de la matemática lo que nos conduce a los métodos cuantitativos como las modelizaciones (o de conductas como en la teoría de juegos) y las simulaciones computacionales (Reglianti, 2006:81, Mascareño, 2006:28). Pero también esta concepción impulsó los estudios sobre métodos cualitativos en la investigación sistémica (Robles, 2006).

Para Arnold (1998) la teoría de sistemas requiere de establecer un diálogo fructífero con aquellas técnicas de investigación que se han centrado en el problema del sentido tales como la observación participante, la historia oral, el análisis documental, el análisis del discurso, las entrevistas etnográficas, los grupos focales y el Método DElphi, a los que se han

sumado la investigación acción participativa, la educación popular, el interaccionismo simbólico y la teoría fundamentada en los datos. Robles (2002) propone vincular la investigación en el marco del constructivismo sistémico operativo con la noción de "indexical expressions" que Garfinkel desarrolló para la etnometodología. En efecto, toda observación de segundo orden no puede renunciar al carácter indexical del sentido, es decir a los contextos en que algo (ruido) adquiere un sentido determinado por las propiedades del sistema.

El constructivismo sistémico operativo –y la observación de segundo orden- no pueden comprenderse por fuera de la teoría de sistemas de inspiración luhmanniana, y sus conceptos vertebradores como autopiesis, diferenciación funcional, comunicación y sentido. Quizás en esta última preocupación, la preocupación por el sentido, se aleccionadora sobre las limitaciones del constructivismo operativo para dar cuenta de la producción social de sentido sin una teoría de la semiosis social. Si las redes de significaciones –coproducidas y externalizadas a través del lenguaje- son constitutivas del horizonte de realidad entonces las herramientas de investigación se enfrentan al desafío de lidiar con el sentido como hace décadas lo intuyó la tradición hermenéutica y viene siendo objeto de discusión recurrente en la metodología de las ciencias sociales.

c) Constructivismo y postestructuralismo: ¿Constructivismo postestructuralista?

Quisiéramos incorporar al debate del campo del constructivismo ciertas corrientes que desde la filosofía y la teoría política se han interrogado por el problema de la construcción social de la realidad. A diferencia de las posiciones analizadas en las secciones precedentes no estamos en presencia de una reflexión en el campo de la epistemología ni en la gnoseología, sino que sus reflexiones se ubican claramente en el plano de la teoría política preocupada por la ontología social. ¿Por qué incorporarlos en una discusión de horizonte metodológico?, por dos motivos fundamentales. Porque, como dice Margaret Archer, sin ontología no hay teoría y los aportes de estos autores instalan el umbral para sacar al constructivismo de sus entuertos ontológicos –ya sea por no tratarlos como en el caso del constructivismo radical, su disolución en el constructivismo operativo socio-poiético o por su falta de desarrollo en el constructivismo social-. Segundo debido a las posibilidades que pueden abrirse a partir del desarrollo de las cuestiones epistémico-metodológicas vinculadas a estas corrientes u que pondrían en sintonía los desarrollos del pensamiento social y político contemporáneo con un programa de investigación en ciencias sociales.

El aporte de teorías inscriptas en el campo postfundacional (Marchart, 2009), influidas por la tradición del pensamiento filosófico crítico, pero también por el giro lingüístico, el posestructuralismo y el psicoanálisis y que, sin embargo, no abandonan una pretensión de construcción de conocimiento sobre procesos sociales y crítica emancipatoria, aspectos que los diferencias de livianas posiciones posmodernas. En efecto, los trabajos de Cornelius Castoriadis y Ernesto Laclau son exponentes de teorías que tematizan aspectos de la construcción de la realidad social y han sido insumos de trabajos empíricos en el campo de las ciencias sociales.

La interrogación de Castoriadis (2007) por la institución de la sociedad constituye una referencia fundamental porque incorpora dimensiones como la construcción social, los imaginarios radicales, lo político y la temporalidad de un modo que está ausente en otras posiciones constructivistas. Algunos autores, como Yannis Stravakakis (2010) sugieren expresamente que la teoría de Castoriadis contiene un modo de "construccionismo social" en tanto comparte la idea de que la sociedad es un producto humano creado mediante un proceso de auto-institución o auto creación. La producción de cosas, valores, el lenguaje, los dioses tiene un origen en la dimensión imaginaria, donde Castoriadis distingue lo instituyente radical y lo instituido.

Esta construcción social también produce a los individuos a través de lo que la sociología clásica identificó como socialización y Foucault indagó como dispositivos de subjetivación. El lugar de institución de la sociedad (que no es un momento cronológico, sino que acompaña a la sociedad en su movimiento) hace del ordenamiento algo contingente pero no por eso azaroso o arbitrario. En efecto, esto apunta a cuestionar las tesis estructuralistas que compelían a un desarrollo legaliforme o determinista. Contrariamente a lo que puede desprenderse de una lectura apresurada, los imaginarios ordenan y dotan de sentido la "realidad material" (el sustrato natural y biológico). No se trata de la invención de los mundos humanos, sino la construcción de lo social a partir de producir un ordenamiento, significación y articulación que instituye precariamente eso que llamamos sociedad o, como prefiere Castoriadis (1986), lo histórico-social (para recuperar la dimensión histórica de toda sociedad). Esta estructuración de la sociedad es un producto humano que sin embargo no puede dominar por completo la infinitud, por eso la estructura no es cerrada o plena. Esta tesis, según Stravakakis (2010) es análoga a la sostenida por el psicoanálisis lacaniano y compartida con otros autores como Ernesto Laclau. La operación de institución de lo histórico-social no se realiza como una invención *ex nihilo* sino que tiene condiciones de posibilidad en un campo extradiscursivo. La célebre triada lacaniana Real-Simbólico-

Imaginario sirve, entonces, para pensar la constitución precaria del ordenamiento y produce la distinción entre Real –como aquella instancia que resiste a la simbolización- y la realidad como el producto del intento de reinscribir en el orden de lo simbólico aquellos que se resiste (algo similar plantea, en el terreno epistemológico León Olivé reintroduciendo la idea de totalidad). En efecto, a la tesis difundida de la realidad social como construida en un proceso histórico-social, Castoriadis la desarrolla la interrogarse por las lógicas de producción y sus posibilidades de cambio a partir de la producción de imaginarios radicales. Es cierto que Castoriadis (1990) concibe la producción de imaginarios radicales (clave para pensar la transformación social) como un ejercicio de la autonomía (se vía la política o vía la filosofía, y que esto lo lleva a una sobre estimación de la capacidad de creación humana que linda con el voluntarismo. Problematizando este aspecto podemos recuperar para el constructivismo los aportes de Castoriadis en cuanto a la historicidad, lo magmático, y la necesidad de reparar en el momento de lo instituyente como propiamente político. Temporalidad (Valencia 2007), movimiento (Zemelman, 1992) y lo constituyente (Dussel, 2001) son dimensiones claves que una epistemología crítica (pospositivista) deberá atender como forma de tender puentes entre la teoría política y las ciencias sociales.

La teoría de Ernesto Laclau también constituye un vehículo para superar algunos de los problemas presentes en el campo del constructivismo. Laclau ha propuesto una Teoría del Discurso para pensar problemas sociales y políticos. No obstante, la noción de discurso no debe hacernos pensar en una teoría posmoderna que diluye la realidad social en el lenguaje. Por el contrario, la teoría de Laclau es, a su modo, una teoría materialista que denomina discurso a la práctica de articulación y producción (construcción) de la sociedad. Discurso aquí no designa actos de habla o escritura, sino a toda práctica social que produce sentido (Laclau, 1985). El discurso opera en/sobre el campo de la discursividad (de las prácticas sociales sedimentadas) para construir una totalidad que no es cerrada, sino que siempre es "fallida" en términos nuevamente lacanianos (Laclau y Mouffe, 2004). Para pensar la producción de la totalidad social Laclau apela a la idea clásica de "lo político" como diferente a "la política" (Mouffe, 2007) y desarrolla su teoría de la hegemonía para abordar la conformación del orden político. En la teoría del discurso puede identificarse una doble inscripción dada por el uso de la noción de discurso en el plano de la articulación de las relaciones sociales –como un modo de entender la producción de la configuración de la sociedad- y otra utilización para abordar las lógicas de la política y la construcción de identidades colectivas.

La teoría del discurso de Laclau ha sido empleada para investigaciones sociales para analizar fundamentalmente la construcción de identidades políticas dando lugar a una propuesta para el análisis del discurso cuya fundamentación epistemológica y sistematización metodológica son tareas aún pendientes. David Howarth (2005) propone, en esta dirección, la articulación de una Teoría del Discurso que pretende ser una teoría de los modos de conformación del orden social y el Análisis del discurso como forma de interrogarse por los procesos de producción de sentido involucrados en los procesos políticos, las identidades y la lucha por la hegemonía. De esta forma se asume la construcción de la sociedad como un proceso humano indisociable del sentido (pero también e la acción, puesto que lo central es el análisis de las prácticas que producen sentidos) y se propone una metodología de la articulación como estrategia de investigación centrada en la construcción de problemas.

Para Howarth la teoría del discurso, al menos la posmarxista, se inscribe en la tradición hermenéutica de modo tal que –así como el socioconstructivismo y el constructivismo sistémico operativo- se enfrenta a los desafíos de la interpretación del sentido. No obstante, la definición de discurso como toda práctica que produce sentido obliga a ir más allá de la atención exclusiva a lo textual o lingüístico como campo de construcción de datos e indagar en las formas no lingüísticas de producción de sentido. Traducido en términos metodológicos implica reparar en las acciones, las interacciones, los comportamientos, los gestos, así como otras condiciones materiales embebidas de sentido (imágenes, distribución espacial, diseños arquitectónicos, temporalidades), además del análisis de entrevistas o documentos donde juegan técnicas de investigación específicas.

La centralidad de los discursos sociales y políticos pone el acento en las articulaciones de significados pero descuida dos aspectos fundamentales: los modos sociales de producción de sentido –los estudios culturales- y los aspectos estructurales-estructurantes que operan en la producción de los discursos. Cuando nos referimos a estructuras no proponemos una vuelta al estructuralismo, sino a considerar los modos de estructuración de las relaciones sociales en un ordenamiento específico, lo estructurante, lo sedimentado, lo objetivado, los contextos estructurales que son condición de posibilidad histórica. Eliseo Verón (2004) en su teoría de la discursividad, por ejemplo, identificó como aspectos claves para el estudio de los discursos la reconstrucción de las condiciones de producción y de reconocimiento de los discursos.

III. Epistemología y metodología: Constructivismo y reconstructivismo

El constructivismo ha sido criticado en diferentes frentes. Se le imputa una renuncia a la objetividad (inspirada en el alegato de despedida de la objetividad de Von Glaserfeld), puesto que si cada sujeto construye no sólo el objeto sino la realidad, entonces no queda más que aceptar que el conocimiento será particular y relativo. Se le reprocha además cierto neoidealismo relacionado con el abandono de una noción de realidad fuerte, si el sujeto sólo tiene acceso a sus representaciones y predica sobre ellas, el conocimiento de la realidad exterior es imposible. También se argumenta que en el mejor de los casos el constructivismo no puede validar su conocimiento por fuera de la propia comunidad científica, por lo tanto perdería la vinculación conocimiento (especialmente en ciencias sociales) con intervención en los procesos que son referencia de sus investigaciones y sobre las cuales construye sus objetos: la realidad histórica y social. Podemos dividir esta objeción en dos cuestiones. Por un lado la acusación de una validación interna del conocimiento y por otro el señalamiento de una escisión de la realidad social. Al primero de estos desafíos el constructivismo puede contestar con aquellas posiciones que aceptan que el criterio último del conocimiento científico está dado por la comunidad epistémica, la cual concibe históricamente, diferentes modos de validar el conocimiento. El segundo, la relación entre conocimiento y realidad social (como proceso histórico-político) queda abierta, al menos, en este sentido, el constructivismo no alcanzaría umbrales propios de las ciencias sociales críticas (Dussel, 2001, de Sousa Santos 2009)[8].

No obstante, es posible –y necesario- pensar en los aportes del constructivismo y la posibilidad una reapropiación en perspectiva crítica. Como capítulo de la teoría social, el constructivismo asume el desafío de pensar la construcción social de la realidad en el terreno postestructuralista sin caer necesariamente en un posmodernismo inconducente. De este modo puede aportar una teoría del construccionismo social que se interroga por los modos de producción de la realidad social y supone la articulación de relaciones sociales que puede ser reconstruida como totalidad. La producción del orden social y su potencial cambio, pueden ser abordados al incorporar los aportes de Castoriadis en cuanto al poder instituyente de los imaginarios, aunque sin descuidar aspectos políticos indispensables para pensar la configuración del ordenamiento. La institución de posiciones –que por supuesto no son estáticas-, subjetividades al interior del modo de producción de la sociedad (que incluye el económico, pero también otros modo de producción de la vida, Dussel, 1998) que conforman

[8] Estas objeciones, deberán ser precisadas y adecuarse al constructivismo específico y difícilmente puedan lanzarse de igual manera contra todo el campo del constructivismo que, como vimos, alberga diferentes posiciones y consecuentemente ofrece divergentes respuestas a los cuestionamientos.

la estructuración parcial de las relaciones sociales será, entonces, una clave para analizar tanto los modos de dominación. Esto se vincula con el problema de la disputa por la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004), la producción de la vida cotidiana (Schutz, 1995; Schutz y Luckmann, 1977; Berger y Luckmann, 1968; Heller, 2002; Lindón 2000) y sus dispositivos de constitución de subjetividades sujetadas (Foucault, 1988) pero también sujetos políticos (Ranciére, 1996) que se cristalizan en lo histórico-concreto. En este contexto es posible pensar las gramáticas de producción de lo social, sus modos de reproducción y las opciones de cambio. La referencia a la producción de un ordenamiento o la producción del cambio nos alerta sobre la centralidad del poder (como *potencia* y como *potestad*). Asimismo reintroduce el lugar del sujeto con su doble sentido: como sujeto sujetado y como sujeto agente. Distinción analítica importante para pensar los modos en que la estructuración conforma, atraviesa, co-instituye a la subjetividad a la vez que podemos concebir las lógicas de rearticulación de la subjetividad y la producción de sujetos capaces de incorporar potencialidad para la acción[9]. De este modo, el constructivismo puede avanzar en su premisa del lugar activo del sujeto, no como causa de la estructuración –algo que supondría reintroducir un sujeto trascendental-, sino como un modo de repensar las relaciones entre estructura, subjetividad y acción, donde los sujetos pueden sintetizar estas dimensiones y, por lo tanto, su construcción como objetos adquiere centralidad.

En la primer parte de este trabajo argumentamos que en el constructivismo, además de una preocupación por la construcción social de la realidad puede identificarse una pregunta por los modos de construir conocimiento sobre la realidad social. Es aquí donde la posición crítica del constructivismo al realismo ingenuo debe dar paso a una definición que eluda el anti-realismo si sostenemos una pretensión de producción de conocimiento sobre la realidad social y el principio de esperanza de intervenir en las disputas por aspectos del ordenamiento social (Bloch, 2006). Es decir, si asumimos que las ciencias sociales no son externas al proceso de construcción de la sociedad y que es parte de los modos de activar potencialidades de futuro. En este contexto los desarrollos del realismo interno o pragmático de Putnam y el realismo crítico de Roy Bhaskar y Margaret Archer ofrecen perspectivas superadoras[10]. Si cierto constructivismo muestra limitaciones cuando asume una noción de conocimiento

[9] La distinción entre sujeto y subjetividad, así como la relación del sujeto con su acción son temas claves cuyos desarrollos exceden los límites de este trabajo. No obstante, podemos reparar en la importancia para el constructivismo de una teoría del sujeto fuera de las trampas del estructuralismo y la posmodernidad.

[10] Algunos autores (Parada Corrales, 2004) han hecho hincapié, desde la perspectiva misma del realismo crítico, en las dificultades de éste para avanzar más allá de la crítica de los métodos del positivismo y proponer un alternativa superadora en la dimensión metodológica. En efecto, tanto para el realismo crítico como para el constructivismo los desarrollos metodológicos en ciencias sociales propios son territorios apenas explorados.

lindante con el idealismo o como un juego de lenguaje escindido de la realidad que en última instancia es referencia de todo conocimiento social, las opciones pragmáticas o críticas del realismo reintroducen el problema de la realidad social. El constructivismo, como refiere Olivé (1998), admite que no hay producción de conocimiento por fuera de las teorías, conceptos y metodologías que utilizamos para la construcción y abordaje de nuestros objetos de estudio. Sin embargo, esto no lleva al relativismo extremo, sino al pluralismo, si mantenemos una noción de realidad como totalidad que se resiste, que tiene su origen en la construcción social y que sobre/en la cual la ciencia produce un tipo de conocimiento.

La introducción, en perspectiva contemporánea de la noción de totalidad-concreta y sus modos de conocer, resitúa la discusión sobre la dialéctica (la relación concreto-abstracto-concreto) en el plano metodológico (Dussel, 1985, De la Garza, 1988). Esa totalidad que se resiste constituyen procesos históricos y la producción de entramados sociales con dinámicas propias, posibles de múltiples reconstrucciones (de allí que la propuesta se ubique en el pluralismo). Los modos de producción de la totalidad subvierten la distinción objetivo-subjetivo, prácticas que se objetivan, estructuras que se subjetivan y como resultado la concepción de un proceso histórico-social dinámico, multidimensional, multitemporal y en movimiento (Zemelman, 1992) con desafíos metodológicos.

Las propuestas centradas en la reconstrucción en América Latina (De la Garza, 1988, 2001; Zemelman, 1990, 1992, 1997), han asumido el reto de pensar los procesos de constitución de la realidad social incorporando aspectos centrales del constructivismo. A su vez, han ido más allá en la incorporación de la realidad social en un proyecto de ciencias sociales críticas que precisamente busca dar cuenta de las dimensiones complejas de los modos de dominación, las acciones de resistencia y las perspectivas de futuro, esto es, la realidad multidimensional en movimiento. La perspectiva reconstruccionista propone una apropiación de las contribuciones del constructivismo y un desarrollo consecuente a la hora de pensar los modos construcción de teorías, datos y proyectos de investigación. La dicotomía sujeto-objeto pierde su status en tanto se subvierten las condiciones donde ésta es posible, lo que tenemos es la construcción de objetos a partir de problemas, con la intervención de los sujetos epistémicos y la totalidad, como síntesis de lo heterogéneo. Tanto la totalidad, como el sujeto epistémico, como el objeto, entonces, son producto de construcciones pero de diferente índole: de la realidad social, la epistemología y la metodología. De este modo podemos hablar de una ontología construccionista, una epistemología constructivista y una metodología de la reconstrucción, y una integración en la configuración teórica (re)constructivista.

En esta perspectiva adquiere centralidad la definición de problemas de investigación y, fundamentalmente, la construcción de objetos inclusivos en esta corriente conlleva desafíos metodológicos: la incorporación de la historicidad y sus múltiples temporalidades; la cuestión de la indeterminación y la contingencia; la inclusión del futuro; el desafío de asumir el movimiento y las múltiples dimensiones de lo social que intervienen en el proceso que hacemos eje de nuestra construcción[11]. El uso crítico de la teoría es parte de una propuesta que supera las limitaciones del constructivismo para abordar procesos histórico-políticos (lo dado-dándose), de este modo el abordaje de las dimensiones complejas de realidad social requiere de un momento de construcción de teoría (De la Garza, 2001) que permita analizar aquello de los procesos que no puede ser inquirido fenomenológicamente ni que está allí para ser des-cubierto, sino que exige la intervención de los investigadores y sus teorías. El vínculo con la dialéctica es aquí ineludible.

El constructivismo nos ofrece importantes aportes para la proyección de una ciencia social crítica capaz de superar el obstruccionismo epistémico proveniente tanto de las visiones positivistas –obsoletas en epistemología pero con vida en investigaciones empíricas- como de posiciones relativistas –algunas que también habitan en el campo del constructivismo. En un terreno contemporáneo, el constructivismo, aporta también hacia una revitalización de la teoría social que revisita los temas clásicos del pensamiento social pero con un horizonte superador y para ello se requieren otros debates. En este sentido, el constructivismo es un campo necesario de estudiar para quienes –como decía Sexto Empírico en nuestro epígrafe- realizan sus investigaciones fuera de dogmas y relativismos, y siguen buscando. Se constituye así en un elemento indispensable para su propia superación en el campo de las ciencias sociales.

[11] Un desarrollo de esta posición puede consultarse en Enrique de la Garza: “La metodología marxista y el Configuracionismo Latinoamericano” en este mismo volumen.

Bibliografía

Adorno (1978) “La lógica de las ciencias sociales” en VVAA *La disputa por el positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo: México.

Arnold, Marcelo (1997) “Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas” *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales*, N° 2. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Arnold, Marcelo (1998) Recursos para la investigación sistémico/constructivista” *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales*, N°3. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Arnold, Marcelo (2000) “Teoría de Sistemas y Sociología: los desafíos epistemológicos del constructivismo”. Revista de Ciencias Sociales N° 10, Universidad Arturo Prat, Iquique, pp. 87 – 108

Arnold, Marcelo (2003). “Fundamentos del Constructivismo Sociopoiético”. Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales, N° 18. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Ayer comp. (1993) El positivismo lógico. FCE, México.

Barnes, Barry (1986) *Kuhn y las ciencias sociales*. FCE, Buenos Aires.

Barnes, Barry (1993) “Cómo hacer sociología del conocimiento” *Política y sociedad 14/15*. Madrid. Pp. 9-19 Belvedere, Carlos (2004) “Intención e intencionalidad en las críticas de la teoría social a Schütz” en De Ipola (coord.) *El eterno retorno. Actor y sistema en la teoría social contemporánea*. Biblios, Buenos Aires.

Bloch, Ernest (2006) *El principio esperanza*. Trotta: Madrid.

Bonvecchi, Alejandro (2004) “Sobre algunas equivalencias funcionales entre la teoría de sistemas de Luhmann y la etnometodologìa de Garfinkel” en De Ipola, E. (coord.) *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Biblos. Buenos Aires. Pp. 107-126.

Breuer, Franz (2003) “Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventana epistemológica y traducciones metodológicas” *Forum Qualitative Social Research (FQS)*, Vol. 4, núm. 2.

Carretero, Mario (2009) *Constructivismo y educación*. Paidós. Buenos Aires.

Castoriadis, Cornelius ([1975] 2007) *La institución imaginaria de la sociedad*. Tousquest, Buenos Aires

Castoriadis, Cornelius (1986) “El Campo de lo social histórico” Estudios: filosofía-historia-letras. Primavera, Núm., 4. ITAM, México.

Castoriadis, Cornelius (1990) *Un mundo fragmentado*, Buenos Aires, Editorial Altamira

Castorina, José A. (2003) “Las epistemologías constructivistas ante el desafío de los saberes disciplinares” *Psykhe*, Vol. 12. Núm.2. pp. 15-28.

Cortés, Fernando y Gil, Manuel (1997) “El constructivismo genético y las ciencias sociales: líneas básicas para una reorganización epistemológica”. En García (coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

Cubero Pérez, Rosario (2005) “Elementos básicos para un constructivismo social”. *Avances Epistemología Latinoamericana*. Vol. 23. Pp.43-61

De la Garza, Enrique (1988) *Hacia una metodología de la reconstrucción*. Porrúa-UNAM, México

De la Garza, Enrique. (1992) *Crisis y Sujetos Sociales en México*. CIIH-UNAM - Porrúa. México

De la Garza, Enrique. (2001) “La epistemología crítica y el concepto de configuración” *Revista Mexicana de Sociología 1/2001.pp. 109-127*

De la Garza, Enrique. (2001) “Subjetividad, cultura y estructura”. Revista Iztapalapa, Núm. 50. México. Pp. 83-104

Di Gregori, María Cristina (1989) “Alfred Schütz: una interpretación de su teoría de la ciencia” *Revista Latinoamericana de Filosofía*., Vol. XV, Nùm. 1. Pp. 73-83.

Dussel, Enrique (1985) La *producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI, México.

Dussel, Enrique (1998) *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.

Dussel, Enrique (2001) “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)”, En Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Descleé, Bilbao

Eberle, Thomas S. (1992) “A New paradigm for the sociology of knowledge: ‘The social construction of reality’ after 25 years” *Rev. Souisse Sociol*. 2. 493-502

Foucault, Michel (1988) “El sujeto y el poder” en Dreyfus y Rabonow *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM. México

Foucault, Michel (2004), *La arqueología del saber*, Siglo XXI: Buenos Aires,

Gadamer, Hans-George, (1994) ***Verdad y Método***, vol. 1: Salamanca: Sígueme

Gal Oger (2002) “*Constructivism for philosopher (Be its a Remark on Retalism)*” Perspectives on Science, vol 10, no.4 MIT.

García, Rolando (1997a) “Piaget y el problema el conocimiento” en García (coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*. Barcelona: Gedisa

García, Rolando (1997b) “Análisis constructivista de los conceptos básicos de la ciencia” en García (coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*. Barcelona: Gedisa

García, Rolando (2000) *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona: Gedisa

Gergen Kenneth (2007) *Construccionismo social. Aportes para el debate y las prácticas.* Universdiad de los Andes, Bogotá.

Giddens, Anthony (1995) La constitución de la sociedad. Amorrortu: Buenos Aires

Giddens, Anthony La teoría social hoy.

Giddens. Anthony (1997) *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas.* Amorrortu, Buenos Aires

Gil Antón, M., (1997), *Conocimiento científico y acción social: Crítica espistemológica a la noción de ciencia en Max Wéber*, Gedisa, Barcelona.

Gil Antón, Manuel (1997) "La epistemología constructivista" http://www.comunidades.ipn.mx/riieeme/Languages/Espanol/UploadFiles/Documents/275LA_EPISTEMOLOGIA_CONSTRUCTIVISTA.pdf (Acceso, 10 de marzo 2010)

Habermas Jürgen (1987) Teoría de la acción comunicativa. Taurus: Madrid

Habermas, Jürgen ([1967]1981) *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid.

Habermas, Jürgen([1967]2007) *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid.

Hacking, Ian (2001) *¿Construcción social de qué?* Paidós: Barcelona.

Heller, Agnes. (1977 [2002]) *Sociología de la Vida Cotidiana*.: Península Barcelona

Howarth, David (2005) "Aplicando la Teoría del Discurso: el Método de la Articulación" *Studia politicae*, Núm. 5. Córdoba.

Howarth, David (2008) "Hegemonía, subjetividad política y democracia radical" en Chrtichley y Marchart (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra.* FCE, Buenos Aires

Ibañez, Tomás (2003) "La construcción social del socioconstruccionismo: retropesctiva y perspectivas" *Política y Sociedad*, Vol. 40 Núm.1. Pp. 155-160

Izuzquiza, Ignacio (2006) "constructivismo, cibernética y teoría de la observación. Notas para una propuesta teórica. En Historia y Epistemología de las ciencias. 5. Pp. 107-114

Kosik, Karl (1976) Dialéctica de lo concreto, Grijalbo: México.

Kuhn, Tomas (1986) La estructura de las revoluciones científicas, FCE, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto ([1990] 2000) *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto (1985) "Ruptura populista y discurso" anexo a "Tesis acerca de la formación hegemónica de la política" en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. J. Labastida Martín Del Campo (comp.). Siglo XXI, México

Laclau, Ernesto (2002d) "El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica" (entrevista), en: Revista de Signis /2. Gedisa, Barcelona

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal ([1985] 2004) *Hegemonía y estrategia* socialista. Hacia una radicalización de la democracia. FCE, Buenos Aires.

Lindón, Alicia (coord.) (2000) *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Antrophos: Barcelona

López Saenz, M. Carmen (1995) "La sociofenomenología de A. Schutz: entre el constructivismo y el realismo" *Paper*, 47. Pp. 55-74.

Luhmann, N. y De Giorgi, R. (1993). *Teoría de la Sociedad*. México: Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana.

Luhmann, Niclas. (1996). *La Ciencia de la Sociedad*. Madrid: Editorial Anthropos.

Luhmann, Niklas (1996) *Introducción a la Teoría de Sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate.* Universidad Iberoamericana. México

Luhmann, Niklas (1998) ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?

Luhmann, Niklas (1998b) *Teoría de la sociedad.* Triana-UIbero: México

Luhmann, Niklas (1999) "El conocimiento como construcción" en Teoría de los Sistemas Sociales II (Artículos), Universidad Iberoamericana/Universidad de Los Lagos/Iteso, Chile.

Luhmann, Niklas (2006) *La sociedad de la sociedad*. Herder, Madrid.

Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou, Lefort y Laclau.* FCE, Buenos Aires.

Mascareño, Aldo (2006) Sociología del Método: La forma de la investigación sistémica Cinta de Moebio [en línea] 2006, (septiembre) : [fecha de consulta: 29 de noviembre de 2009] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed

Matthews Michel, R (1998) *Constructivism and Science Education: A Philosophical Examination*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht

Matthews, Michel. R. "Vino Viejo en botellas nuevas. Un problema con la epistemología constructivista" en Enseñanza de las ciencias, 12 (1), pp. 79-88.

Maturana, Humberto (1995). *La realidad: ¿Objetiva o Construida? Fundamentos biológicos de la realidad*. México: Editorial Anthropos.

Mouffe, Chantal (2007) *En torno a lo político*. FCE. Buenos Aires

Olivé, León (1998) "Constructivismo, pluralismo y relativismo en la filosofía y sociología de la ciencia", en Solís, C. (ed.), *Alta Tensión*, Barcelona, Paidós, pp. 195-211.

Olivé, León (2001) "Racionalidad y relativismo: Relativismo moderadamente radical" en Revista Latinoamericana de Filosofía. Pp. 267-294

Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana comp. (1989) *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*. Siglo XXI-UNAM: México.

Parada Corrales, Jairo (2004) "Realismo critico en investigación en ciencias sociales" *Investigación y Desarrollo, Año 12, núm. 2. Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia*. Pp. 396-429.

Pérez Ransanz, Ana Rosa y Álvarez José (2004) "De Kant a Kuhn, acotando por Putnam" *Endoxa. Series Filosóficas*, núm. 18. Pp. 495-517.

Piaget, Jean (1992), *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI Editores, México.

Popper, Karl (1985) *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos

Putnam Hilary (1983) *Realism and Reason Philosophical Papers*, vol 3, Cambridge University Press.

Putnam, Hilary (1994) *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.

Putnam, Hilary (1999) *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona.

Rabossi, Eduardo, Comp. (1995) Filosofía de la mente y ciencia cognitiva. Paidós: Buenos Aires.

Raglianti, Felipe (2006) "Comunicación de una observación de Segundo Orden ¿Cómo puede seleccionar el investigador sus herramientas? Cinta de Moebio, Núm. 27. Pp. 77-85.

Ranciere, Jacques (1996) *El desacuerdo. Filosofía y Política*. Nueva Visión. Buenos Aires

Ricœur, Paul (2003) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE: Buenos Aires.

Robles, Fernando (2004). "Sistemas de Interacción, Doble Contingencia y Autpoiesis Indexical", en Osorio, Francisco (editor), *Ensayos sobre Socioautpoiésis y Epistemología Constructivista*, Santiago. [También en Cinta de Moebio, 15])

Schültz, Alfred (1974) *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Amorrotu: Buenos Aires.

Schültz, Alfred (1995) *El problema de la realidad social. Escritos I*. Amorrotu: Buenos Aires.

Schültz, Alfred y Luckmann, Thomas (1977) *Las estructuras del mundo de la vida.* Amorrotu: Buenos Aires.

Schuster, Federico (2002) "Del naturalismo al escenario postempiricista" en Schuster, comp. *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Manantial: Buenos Aires.

Searle, John (1997) *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona

Sismondo, Sergio (1993) "Some social constructions" *Social Studioes of science*, Vol. 23, pp. 515-553.

Soldano, 2002 "La subjetividad a escena: aportes de Alfred Schultz a las ciencias sociales" en Schuster, comp. *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Manantial: Buenos Aires

Stravakakis, Yannis (2010) La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política. Buenos Aires, FCE.

Valencia, Guadalupe (2007) Entre cronos y kairos. Las formas del tiempo sociohistórico. Antrophos. Barcelona

Verón, Eliseo: (2004): *La semiosis social.* Gedisa. Barcelona

Vigotsky, Lev (2001) *Pensamiento y Lenguaje*. Paidós. Barcelona.

Von Forester, Heinz (1994) "Visión y conocimiento. Disfunciones de segundo orden" En Schnitman, D. (comp.) Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad. Paidós. Argentina

Von Glasarfeld, Ernest (2001) "The impact of Radical Constructivism on Science" Fundatios of Science, vol. 6, no. 1-3. Pp. 31-43.

Von Glaserfeld, Ernest (1994) "Despedida de la objetividad". En Schnitman, D. (comp.) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós. Argentina.

Von Glaserfeld, Ernest (1998) "Introducción al constructivismo radical" en Watzlawick y otros. *La realidad inventada*. Gedisa. Barcelona.

Watzlawick (1995) *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, España.

Watzlawick, 1981

Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.)(1998) *El ojo del observador*. Gedisa: Barcelona.

Zemelman, Hugo (1992) *Los Horizontes de la Razón*. II Tomos, CRIM- Anthropos. Barcelona.

La Poco Fundamentada *Grounded Theory*

Enrique de la Garza Toledo*

La polémica epistemológica y metodológica no está exenta de la construcción de legitimidades acerca de que es una teoría científica, de que es un método científico, de cómo validar un conocimiento. Durante el predominio neopositivista el método hipotético-deductivo fue el más reconocido y el más maduro. Este supuso un concepto de teoría como sistema hipotético-deductivo (Nagel, 1970), que el camino de la investigación fuera el de la prueba de las hipótesis, que las hipótesis debiera ser traducidas en indicadores y estos llenados con datos (Lazarsfeld, 1980), datos que se supondrían dados en la realidad. Sin embargo, la crisis del positivismo lógico que culmina en la década de los ochenta ha permitido la generación de nuevas legitimidades con respecto del método: ahora es legítimo plantear métodos de construcción de teoría, cuando Popper (1980) los había negado tiempo atrás; ahora muchos investigadores utilizan métodos cualitativos (Andreú, et al,, 2007) y no se les considera como precientíficos, propios de las etapas exploratorias de un problema; también se considera válido indagar científicamente en torno del problema de los significados y de la interpretación de los mismos (Abril, 2005).

Estas "nuevas orientaciones" en la metodología ya existían desde el predominio neopositivista: empiristas como Blalock desde los cincuenta del siglo anterior abrieron la posibilidad del "Theory Building" (Stichome, 1970); las técnicas cualitativas se utilizaron desde el nacimiento de la Antropología en el siglo XIX y Sociólogos las aplicaron en el siglo XX (Bertaux, 1993); los problemas del significado forman parte de la Historia de la Hermenéutica (Castro, 1999). Sin embargo, la ortodoxia positivista del siglo XX los relegó al campo de la no ciencia o en el mejor de los casos a fases no sistemáticas de la investigación que tenían que pasar a la prueba de las hipótesis según el hipotético-deductivo para ser consideradas como científicas (De la Garza, 1988). Pero el hipotético-deductivo hacia la década del ochenta no podía ya presumir de rigurosidad lógica: no se sostenía que la estructura de las Teorías fuera de la forma de sistema de proposiciones vinculadas entre sí en forma deductiva y cerradas semánticamente (Denzin, 1970); que las hipótesis más fructíferas científicamente se dedujeran del marco teórico (Moullines, 1986); tampoco que hubiera un método seguro de traducción del lenguaje teórico al observacional (Moles, 1995); ni mucho menos que el dato empírico estuviera dado en la realidad (Cicourel, 1974). Popper, Kuhn

(1986), Fayerabend, Putnam (1962), Sneed (Sneed. 1976), Suppe (1967) y muchos otros contribuyeron a minar el edificio hipotético-deductivo, al grado de que Stegmuller (1976) en los setenta llegó a la conclusión de que no era posible distinguir tajantemente entre ciencia y metafísica. En este contexto han florecido desde entonces y ganado cada vez más legitimidad las propuestas de métodos de construcción de teoría (Goba y Lincoln, 2000), el uso de técnicas cualitativas (Conway, 1998) y los métodos interpretativos (Delgado y Gutiérrez, 1995).

Hay un método de construcción de teoría, el de la *Grounded Theory* (Glase y Strauss, 1967), que ahora se ha vuelto legítimo, aunque se originó en los años sesenta. La discusión acerca de sus fundamentos y su racionalidad nos permitirá confrontar con el cualitativismo y algunos problemas de la captación por el investigador de los significados.

1. La observación

La distinción entre calidad y cantidad se relaciona con el concepto de lo empírico que viene de la propia polémica del positivismo y del antiguo empirismo. Es decir, se conecta con la propuesta de que la experiencia sensorial es la única fuente de conocimiento de las ciencias empíricas (Wartofsky, 1973). Sin embargo, el positivismo lógico trató de combinar esta certeza empirista con el logicismo que tomó de las matemáticas. Es decir, al problema de si se pueden comparar enunciados con percepciones, la respuesta sería que solo se pueden comparar enunciados con enunciados (Cohen y Nagel, 1962). La salvación del empirismo vino fundamentalmente de Carnap cuando propuso que lo que se compara en las verificaciones son enunciados universales con claúsulas protocolares, estas surgen de manera inmediata de la percepción, no requieren explicaciones, son lo dado (Guell, 1985). Neurath puntualizó de manera más precisa que esas claúsulas protocolares debe ser registros de la percepción. Es decir, un enunciado empírico sería el que se obtendría de hechos observables, este enunciado asignaría a un objeto una propiedad (Giddens, 1987).

Esta propuesta venía del empirismo clásico, para Locke solo eran reales las sensaciones simples, aunque ya Berkeley, con mayor agudeza que los positivistas lógicos, había apuntado que toda percepción es ya reflexión y, por tanto, el mundo externo y el de la percepción no coincidirían (Habermas, 1988). Es decir, siglos antes del positivismo lógico se había abierto la polémica acerca del significado del dato de percepción como un dato siempre mediado por reflexiones. La Fenomenología de principios del siglo XX (Husserl, 1984) de manera muy consecuente afirmó que el fenómeno es tal lo vive el sujeto y no lo objetivo; en esos años

Piaget desde otra perspectiva pensó que lo que el llamó esquemas son mediaciones entre el yo y el mundo externo, de tal forma que toda experiencia es siempre interpretada; Kholer, desde la psicología consideró que la percepción es una función del mundo externo pero también del mundo interno del sujeto (Gurtvistch, 1979). Este camino, como vemos, el de relativizar al dato empírico y en un extremo llegar hasta reducirlo a la propia subjetividad del sujeto, se inició hace siglos, pero ha renacido con grandes ímpetus después de la gran transformación de paradigmas de los setenta y ochenta del siglo XX (Chartier, 1999).

Pero entre positivismo y Hermenéutica, en cualquiera de sus formas, surgieron otras posibilidades de análisis de lo empírico, es la perspectiva que llamaremos de la relación sujeto-objeto (Goldman, 1975). En esta perspectiva el dato empírico no está simplemente dado, ni tampoco es producto de la simple subjetividad, sino que es construido en esa relación del sujeto con el objeto (Buci-Gluksmann, 2004). Para esta posición hay objeto porque hay objetivación aunque el dato empírico no es simplemente expresión del objeto sino de la relación con el sujeto. Es decir, el dato es siempre mediado pero puede tener componentes de objetividad. Las mediaciones referidas al proceso de investigación en ciencias sociales empiezan por el influjo de los conceptos sobre los datos, como apuntó hace tiempo Fayerabend, los conceptos presionan a tener datos de determinada forma, un cambio de conceptos repercutirá sobre la forma de los datos; asimismo, en la forma de los datos influirá la solución que se de la relación entre concepto teórico e indicador empírico, bajo la consideración de que este paso no puede ser estrictamente deductivo (Habermas, 1997) (De la Garza, 1988). Al final, las famosas claúsulas protocolares no son lo dado, sino que en investigaciones de otros sujetos como objetos, influyen la forma de la interacción entre investigador e investigado, en las respuestas del investigado hay una construcción en la que cuentan aspectos estructurales y culturales relacionados con su vida y su forma de construir significados, de interpretar (Adorno, 2001). Sobre el dato empírico influye también el tipo de instrumento de recolección y el nivel de realidad analizada (Bachelard, 1987). Es decir, el dato empírico es resultado de una construcción y en esta medida tiene contenidos extrasubjetivos y subjetivos (Mayntz, Hola y Huber, 1985).

Cuando decimos que el dato empírico es resultado de una construcción no adoptamos la tesis subjetivista del constructivismo (Wutnow, 1984) (Paes, 1998), en la que esta trascurre en el campo de la conciencia ya que sería imposible discernir entre lo que lo externo pudiera ser de lo que agrega la subjetividad. Estamos en la construcción de la relación sujeto objeto que no niega las objetivaciones resultado de las prácticas, pero que no las reduce a la subjetividad (Bourdieu, 1992). Sin embargo, el dato empírico no sería simplemente lo real objetivo sino

una forma de relación del sujeto con el objeto, con componentes de exterioridad mediadas (Habermas, 1997).

II. Cantidad y Calidad, subproblema de la observación y del dato empírico

Una definición clásica de la medición es la asignación de números para representar propiedades de objetos u objetos. Al medir se efectúa un proceso de abstracción de las diferencias, es decir, presupone la homogenización de objetos para poder ser medidos. Es decir, la medición expresa relaciones reales pero mediadas por un proceso de abstracción de quien mide (Bunge, 1975). La cuantificación implica operar lo medido con la lógica de las matemáticas para sacar conclusiones sobre el objeto o sus relaciones. La cuantificación supone también el isomorfismo entre lógica de las matemáticas y una supuesta lógica de la realidad. Es decir, la cuantificación es resultado de una forma de relación del sujeto con el objeto en donde el primero reduce a números al segundo y concluye acerca del mismo aplicando la lógica de las matemáticas (Sjoberg, 1968).

En cambio con la cualificación se destaca una parte de lo específico del objeto y aunque este es en principio infinito, se abstraen propiedades o relaciones en un nivel que no permite homogenizarlo con otros y por tanto medirlo (Shwartz, 1984). la calidad es otro nivel de lo empírico que implica también abstracción. En síntesis, la diferencia entre cantidad y calidad es de niveles de abstracción, ambos son niveles de lo empírico, ambos pueden ser observados, pero, como la observación es intencional, esta puede abstraer todo lo específico al grado de reducir a números o puede destacar las diferencias en aspectos voluntariamente seleccionados (Sasy y Lerner, 1992). Es decir, la cuantificación o cualificación de uno o varios objetos es resultado de una decisión del investigador dependiendo de cómo haya definido su problema y la teoría que haya adoptado. Esto último porque hay teorías que definen sus conceptos en forma cuantitativa y cuya adopción presiona hacia la cuantificación de los datos y otras que aceptan descripciones cualitativas (Paes, 1998).

Tesis No. 1 Acerca de la cantidad y la calidad:

No es necesario que la cuantificación se asocie con la prueba de las hipótesis y la cualificación con la construcción de teoría. Una hipótesis puede ser relacional entre dos o mas conceptos, de la forma si A entonces B, pero también puede ser existencial, existe A. La relación de A con B o la simple existencia de A pueden probarse en forma cualitativa o cuantitativa e incluso pueden mezclarse. Además, el positivismo postuló en forma pragmática

la posibilidad del Theory Building (Zetterberg, 1971) con métodos eminentemente cuantitativos

Tesis No. 2 Acerca de lo cuantitativo y lo cualitativo:

No es necesario que lo cuantitativo tenga que ver con lo externo objetivo al sujeto y lo cuantitativo con los significados, representaciones o imaginarios. Hermenéutica y calidad son diferentes, puede haber una cualidad muy objetivista e incluso positivista en tanto pensar que es un dato duro de la realidad objetiva y puede haber una cantidad que pretenda captar significados, como en aquellos que miden valores culturales a partir de índices cuantitativos (Archer, 1997).

Es decir, no puede afirmarse el encadenamiento necesario entre construcción de teoría, comprensión de significados y técnica cualitativa. Además, lo cuali no es lo singular concreto que es infinito, sino lo particular que implica abstracción de propiedades, en esta medida, por abstracción lo cuali puede, si se quiere, reducirse a cuanti, dependiendo de los intereses de la investigación (Coffey y Atkinson, 2003). El juego como proceso de conocimiento entre singular, particular y general es posible en una misma investigación dependiendo del problema y de los supuestos de realidad y de conocimiento, así como de la perspectiva teórica y metodológica.

Tesis No. 3 Acerca de lo cuantitativo y lo cualitativo:

Es cierto que lo cuantitativo utiliza el lenguaje de las matemáticas en el proceso de reducción del objeto a números y la manipulación de estos para obtener conclusiones sobre el objeto, pero no es necesario que lo cualitativo utilice el “lenguaje natural”. Más aún, resulta poco precisa la distinción entre lenguaje de las matemáticas y el lenguaje natural que emplean los hombres en su vida cotidiana. La vida cotidiana moderna usa cada vez más el lenguaje de las matemáticas en la medida en que la ciencia penetra la conciencia común. Es decir, el punto de vista del sujeto también se puede expresar con números y no hay que confundir cualificar a tener una perspectiva interaccionista o fenomenológica. El punto de vista del actor puede ser captado en forma muy positivista como en las encuestas de opinión o implicar todo un problema de interpretación (Dennet, 1991).

Es decir, los grandes cortes metodológicos y epistemológicos quedan muy pobremente definidos en la problemática cuanti cuali como una enorme cantidad de manuales quieren hacernos creer (Ruiz y Ispizun, 1989). La polémica cuali cuanti no da cuenta suficientemente

de las diferencias entre positivismo, Hermenéutica y Teoría Crítica. Los supuestos de realidad en cuanto a ver a esta independiente del sujeto, reducida al sujeto o como relación sujeto-objeto no forman parte de la distinción cuantitativo-cualitativo, ambos pueden operar con cualquiera de los tres paradigmas. El problema de apostar por una metodología de corte justificatorio de las hipótesis u otro de construcción de teoría o bien de reconstrucción de la realidad en el pensamiento no se agota en la cuanti-cuali. La opción de un método de prueba de hipótesis se relaciona con el ideal positivista de establecer leyes universales, pero puede haber métodos de construcción de teoría no menos positivistas si es que no se justifican a partir de pensar a la realidad en movimiento con transformación de sus propias legalidades, es decir, al historizar la pertinencia de la Teoría. De la misma forma, el optar por el dato duro externo al sujeto o bien por el dato de significados internos al mismo o embebidos en la interacción y el problema de la interpretación no son inherentes a lo cuanti-cuali. Como vimos puede haber datos cuantitativos y cualitativos de pretensión dura, así como interpretaciones de significados a partir de los dos.

Asimismo, no hay que confundir método de construcción de Teoría con interpretativo. Glaser (2002) afirma que su *founded Theory* no es interpretativa, de la misma forma señala Blumer que el interaccionismo no es un constructivismo (Shwartz y Jacobs, 1984) que reduzca la realidad a los significados.

La reducción de la polémica epistemológica y metodológica a lo cuantitativo-cualitativo actualmente obscurece también problemas como: la función de la teoría acumulada en la investigación (aplicación vs. reconstrucción), si el camino de la investigación es el de la prueba de las hipótesis, el investigar de los motivos de la acción, o el de los significados que los actores le dan a sus interacciones; el del carácter del dato, que no se reduce a que puede haber datos cualitativos o cuantitativos, sino a las mediaciones que vienen de la Teoría y de los sujetos investigados; el del carácter de la prueba, verificación empírica sea con datos cuantitativos o cualitativos, imputación del sentido ,el consenso o la praxis (Habermas, 1980). La simple polémica cuanti-cuali no permite profundizar en estos y otros problemas y los intentos de encadenar cuanti-hipotético-deductivo-positivismo y cuali-hermenéutica e interpretación para reducir la polémica actual de la metodología y la epistemología a la de cuanti-cuali es improcedente como hemos visto. El resultado son mezclas heterogéneas entre supuestos epistemológicos, estrategias de investigación y técnicas con la reducción a estas últimas.

Es decir, la polémica cuanti-cuali debe restringirse al de las técnicas respectivas y su pertinencia, sin pretender darle a estas el carácter de paradigmas que se presta a

simplificaciones y confusiones. Técnicas de construcción de datos y no metodologías completas, en este nivel deberían quedar reducidas. En estas confusiones se ubica la propuesta de la *founded Theory*

III. La *Grounded Theory*

La *Grounded Theory* ((Strauss y Corbin, 2002) surgió en los años sesenta como reacción al poderoso hipotético-deductivo y con perspectiva teórica emparentado pero no derivado estrictamente del interaccionismo simbólico. Explícitamente se plantea por sus fundadores como un método inductivo de construcción de teoría, es decir, ir de los datos a la Teoría. No se niega el papel de la Teoría en las explicaciones pero se plantea partir de un cero teórico. Por otro lado, aunque pragmáticamente hay cierta preferencia por los datos cualitativos no se niega la posible intervención de los cuantitativos. Además, explícitamente no es un método interpretativo, es decir, no tiene que ver con la Hermenéutica, ni con sus tradiciones (Glaser, 2002). Por el contrario, se proclama la neutralidad del observador y el dato se concibe como dado, sea este cualitativo o cuantitativo.

Se trata de un método inductivo, porque "la Teoría emerge de los datos" y se distingue entre Teoría Substantiva que emerge de una investigación concreta de la Teoría Formal o gran Teoría que nace de la comparación entre varias Teorías substantivas, que para esta perspectiva puede llegar a ser universal (Glaser, 2002).

Un primer problema que se plantea con la Teoría Fundada, fundamentada, aterrizada o en el terreno, que son traducciones utilizadas para referirse a la *founded Theory*, es el del empirismo. Este es un antiguo problema que no encontraremos recuperado en su profundidad epistemológica por los sostenedores de dicha perspectiva. El fundamento para partir de los datos hacia la Teoría pareciera sostenerse solamente en términos pragmáticos, es decir, para evitar la imposición de marcos teóricos. Se evita así discutir que entender por dato empírico y si el dato empírico, sea cuantitativo o cualitativo está dado en la realidad como parece también suponerse. La polémica moderna sobre el empirismo empieza con los clásicos de esta perspectiva (Hume, Locke, Berkeley) que empezaron suponiendo que lo único real eran las sensaciones puras y acabaron reconociendo que toda percepción implica al concepto y, por lo tanto, no es posible separarlos. Asimismo, el círculo de Viena ya en el siglo XX se enfrascó en definir con precisión un criterio empírico para la demarcación entre ciencia y metafísica, la primera propuesta fue la del fisicalismo, es decir, expresar las teorías de todas las ciencias a través de los conceptos de la física y, en su extensión, la obligación de trabajar solo con conceptos directamente interpretados en términos empíricos. Una primera complicación fue

que las ciencias se resistían a fisicalizarse o bien a utilizar solo conceptos “directamente observables”(Olivé y Pérez, 1989). Con el tiempo se reconoció que la ciencia trabaja con conceptos no directamente interpretados y, por tanto, que hay dos niveles del lenguaje científico, el teórico y el observacional y que requerirían de reglas de correspondencia entre estos para proceder a las verificaciones. Sin embargo, restaba profundizar en el problema del significado del lenguaje observacional, lo “directamente observable a través de los sentidos” (Pearce, 2002).

Esta propuesta de dos niveles del lenguaje científico no logró resolver el problema de la observación y la consideró como un concepto básico, como un supuesto de realidad. Sin embargo, de tiempo atrás diversas corrientes Hermenéuticas problematizaban la relación del yo con el mundo, como en Husserl para el que solo existe el objeto para el sujeto, la percepción es intencional y nunca de la cosa en si, el objeto es lo que aparece al sujeto. Los hechos no serían realidades sino objetos ideales definidos por conceptos, son actos de conciencia, el objeto no es el mundo sino la propia conciencia (Arenas, 1996). Es cierto que no todas las corrientes Hermenéuticas llegan hasta este extremismo fenomenológico que opera una suerte de reducción del objeto al sujeto, pero el énfasis en la construcción de los significados si puede considerarse una herencia de esta perspectiva en corrientes sociológicas, antropológicas o del discurso que no llegan a desconocer que hay un mundo externo al sujeto y que influye en los fenómenos sociales (Hughes y Sharoch, 1999), aunque en esta perspectiva sería el campo de la construcción de los significados el privilegiados en el análisis social (Alexander, 1995) (Arenas, 1996) (Maturana, 1995) (Potter, 1996) (Geertz y Clifford, 1991). Esto sucede con el interaccionismo simbólico, con la fenomenología sociológica, con la etnometodología, con la antropología de la descripción densa (Rose, 1984). Esta línea no extremista de la Hermenéutica es la preocupada por el método, por el problema de la objetividad y la validación de la Teorías sin caer en un realismo ingenuo. La otra es la que proclama que la Hermenéutica no puede ser una ciencia, sino una forma de ser en el mundo, y, por tanto, cuando llega a hablar de método es una reducción fenomenológica para arribarr a la conciencia pura (Gadamer, 1993) (Segal, 1994).

En cambio, la perspectiva de encontrar los motivos de la acción, que serían internos y no observables, pero que tienen manifestaciones observables, implicarían un método comprensivo como en Dilthey; o bien, el comprender las reglas que sigue la conciencia en la construcción de significados, a través de la analogía, la metáfora, la indexalidad, etc., lleva a una sociología hermenéutica que si se preocupa por el problema del dato (Schütz, 1966), aunque este siempre esté mediado. Es así en Schütz cuando se pregunta como se comprende y

responde que es a través de tipificaciones, recetas, del principio etcétera, además si lo que interesa es la investigación del mundo de la vida, este nos precede y es social y nos limita, además el mundo cotidiano posee estructuras puesto que opera la objetivación que no se reduce a la conciencia sino que en este tienen un papel privilegiado la práctica.

Tampoco encontraremos en la *Grounded Theory* las complicaciones de los postestructuralistas en epistemología (Suppe, 1967) (sa, 1986) (Suppes, 1989) acerca de que no todo lo teórico es no observacional o bien que no todo lo no observacional sería teórico. Tampoco habrá profundidad en aquella metodología acerca de los niveles de la empiricidad, es decir, de cómo el dato empírico esta relacionado con el instrumento o bien si el dato es de cierto nivel de realidad (Bachelard, 1987). Asimismo, se ignorará el tema de cómo el dato se ve influenciado por el tipo de conceptos utilizados, en esa doble tensión entre conceptos que "piden" ciertos datos y sujetos que informan que construyen sus respuestas a través de múltiples mediaciones de carácter biográfico, estructuras sociales vividas, culturas, interacciones. Habría que añadir el problema de la no neutralidad del propio observador. Es decir, en suma, de cómo el dato es resultado de la relación del sujeto con el objeto a través del uso de ciertos lenguajes, el del investigador y el del investigado, que, a su vez tienen determinantes sociales en ambos lados, sin negar el espacio de posibilidades de los sujetos para la construcción de significados, en nuestro caso, para la construcción de datos (De la Garza, 1992).

Es decir, acerca del problema profundo de la relación entre dato y significado y en particular el de los datos que permitirían develar significados no vamos a encontrar en la *founded Theory* guía alguna, puesto que de entrada se plantea no ser un método hermenéutico (Glasser, 2002), aunque algunos investigadores confunden sus propias preocupaciones con aquellas que este método realmente puede aportar.

En cuanto a los planteamientos específicos acerca del método, se propone el camino inverso en general del hipotético-deductivo, es decir, partir de los datos, formular indicadores, luego conceptos, a continuación hipótesis y finalmente teoría. Sin resolver que el empirismo es insostenible porque todo dato es construido a partir de cierto lenguaje, sea este teórico o cotidiano y que, por tanto, el dato de observación no puede ser la realidad ensimisma, puesto que un cambio de teoría o de lenguaje cotidiano alteraría los datos (De la Garza, 2007). Por otro lado, los problemas lógicos que plantearon los positivistas acerca del tránsito de la teoría a la hipótesis, al indicador y al dato, tampoco son recuperados ni problematizados por la *founded Theory*. Si Popper demostró lógicamente la debilidad de la inducción para establecer universales, no encontraremos ni siquiera este problema planteado en la metodología que

estamos discutiendo. Ni mucho menos habrá una reflexión acerca de la relación entre hipótesis y Teoría, de sí una Teoría es un sistema hipotético-deductivo y si la relación con la hipótesis sería deductiva. En el camino inverso al del hipotético-deductivo de la *founded Theory*, cómo justificar la inducción de la hipótesis a la teoría para postular finalmente leyes universales y previamente el paso del dato al indicador y de este a la hipótesis.

La *Grounded Theory* pretende dar una respuesta pragmática a estos problemas del fundamento de la investigación científica al plantear una serie de pasos prácticos en que se traduciría el camino inverso al del hipotético-deductivo. Estos pasos prácticos serían:

1). Descripción de datos. Se supone que se iniciaría con un problema de investigación, pero de este a la búsqueda de datos el investigador puede perder fácilmente el rumbo ante la infinitud de los posibles observables. El investigador empirista tiene que ser inconsecuente y frecuentemente tener marcos conceptuales no manifiestos o al menos el lenguaje del sentido común, ambos serían en cualquiera de sus formas la negación del empirismo. Y no puede ser de otra manera, porque el investigador educado conoce teorías aunque no las formule explícitamente en un marco teórico, investigaciones empíricas que han arrojado ciertos resultados o nociones del sentido común de acuerdo con su cultura y experiencias. Estas inevitablemente se ponen en juego, aunque pueda ser en forma flexible, porque los significados de quien investiga así como los recortes de realidad empírica que emprenda necesitan forzosamente de cierto lenguaje, sea teórico o cotidiano.

2). El siguiente paso sería el de la ordenación conceptual. En este paso se insiste que los datos “hablan por si mismos”, por ejemplo, deslealtad. Sin embargo, este término del “lenguaje natural” supone cierto contexto cultural, etc. en el que se emplea y tiene previamente cierto significado.

3). El método de comparación en sus dos fases: comparación de sucesos aplicables para cada categoría y la integración de categorías y propiedades que se supone que permitiría el surgimiento de nuevos conceptos.

4). Frente a una realidad en principio infinita, en este método tiene un papel importante el muestro teórico vinculado a la idea de saturación. A diferencia del muestreo estadístico se propone otro que no es el intencional, ni el de cuotas, ni el de casos extremos. El tamaño de una muestra teórica sería aquella que si se agrega un nuevo caso no se podría generar más teoría, se diría también que con esto la muestra quedó saturada. Las idea pareciera interesante y que superaría a la idea de probabilidad estadística propia del otro muestreo. Sin embargo, el surgimiento de la nueva teoría sería el paso último de este método y en el momento de las comparaciones empíricas, por tanto no se podría asegurar que se llegó a ninguna saturación.

Frente a este círculo vicioso no hay respuesta, no se puede saber si quedó saturada la muestra porque en este paso no corresponde afirmarlo, cuando se llegue al final construyendo nueva teoría este paso habrá quedado muy atrás. Como el muestro teórico sirve para la comparación entre casos diferentes no se puede de antemano decidir cuantos hay que estudiar porque no se sabe cuantas situaciones diferentes se pueden encontrar, pero tampoco al final se sabría, simplemente se quedaría con un conjunto de casos diferentes de los que inducirían conceptos y teoría supuestamente.

5). Una vez recabados los datos se codifican y se analizan para llegar a la hipótesis. En esta parte se pasa de una tipología de codificación abierta consistente en etiquetar, se supone que a partir del lenguaje cotidiano, con los problemas ya anotados de si esta etiquetación puede ser neutral con respecto a la teoría, al lenguaje y prenociones; código en vivo, el que proviene de los actores; codificación axial, la que relaciona varias categorías en torno de una que funciona como eje; matriz condicional-secuencia, la que relaciona un suceso micro-macro con otro de acciones-situaciones (paradigma de la codificación); redacción de memorandos (notas de código, notas teóricas, notas operacionales) y técnicas de cómo redactarlos como parte de la documentación.

Así se llegaría a una teoría substantiva y de la comparación entre varias a una teoría formal que no se niega que podría ser universal.

Es decir, con toda una terminología nueva (muestreo teórico, codificación axial, código vivo, etc.) en el fondo no se trasciende los fundamentos positivistas porque se parte de la crítica al hipotético-deductivo sin entrar a analizar sus principios de realidad y de conocimiento. En cambio comparten con el positivismo la idea de una realidad empírica dada, de un observador neutral, de una fe en la inducción (hay que recordar que el fundamento de las verificaciones empíricas positivistas sería la inducción a partir de datos, aunque el proceso de la teoría a los datos fuera deductivo). No hay ninguna propuesta nueva ni profundización en cuanto a la comprensión del significado, el carácter de lo empírico, la estructura de la teoría, las formas de razonamiento formales o cotidianas, etc. Es decir, la epistemología brilla por su ausencia y provoca una propuesta superficial y puramente pragmática, con el añadido de que sus momentos culminantes como método operativo ni siquiera conforman una técnica clara, es el caso del muestreo teórico.

Es decir, la *Grounded Theory* no es un método interpretativo ni tiene una reflexión propia en este campo; tampoco es una técnica cualitativa, aunque las utiliza, pero el interesado en estas no encontrará una guía ni discusión sobre el tema, sino es un método empirista de construcción de teoría que no niega pero tampoco sabe como recuperar la teoría acumulada y

que tampoco reflexiona acerca de las relaciones entre estructuras, subjetividades e interacciones. Su punto de partida en un supuesto empirismo de la vida cotidiana que pareciera acercarlo al interaccionismo simbólico y a la fenomenología, pero tampoco sus supuestos coinciden con estas corrientes, puesto que se plantea que el dato está dado y la neutralidad del investigador. Explícitamente que no es un método comprensivo que se interese o reflexione acerca del complejo campo de la subjetividad (Hammersley, 1989).

Es una metodología que se reduce a una serie de pasos-recetas sin profundidad epistemológica, de dudosa utilidad porque tampoco llegan al nivel de la operacionalización y que en el fondo apuesta en exceso a la intuición sin reconocerlo.

IV. Métodos mixtos

Como hemos demostrado, la *Grounded Theory* no es una metodología cualitativa, tampoco interpretativa, ni es constructivista, sino tiene una concepción cercana al positivismo en cuanto al carácter del dato y que no coincide con que la realidad social se reduce al punto de vista del actor, además no rechaza las leyes universales. Una visión tan limitada ha tratado de ser complejizada por varias vías:

a). La adaptación de la *Grounded Theory* a la Hermenéutica y en particular al constructivismo (Newman y Benz, 1998) tratando de convertirla en un método de investigación de los significados del actor cotidiano. En este desarrollo se oponen los que positivizan los significados a través del uso de programas de cómputo para analizar los discursos, que no van más allá del análisis de contenido positivista aunque con técnicas más sofisticadas, y los que los rechazan.

b). En forma más pragmática los que postulan la no incompatibilidad de lo cuantitativo con lo cualitativo a través de metodologías mixtas (Tashakkori y Teddle, 1998).

La adaptación de esta metodología a la Hermenéutica no presenta tampoco una fundamentación profunda, sino que va de la consideración de que el dato cualitativo resulta más adecuado para investigar significados que el cuantitativo y que se puede proceder de acuerdo con los pasos de la teoría fundada. Algunos añaden, aunque no todos, el postulado constructivista de que la realidad social es igual al punto de vista del actor (Watzlawick y Krieg, 2000) (Deman y Hato, 2000). Sin embargo, este primer tipo de mezcla no resuelve los problemas planteados con anterioridad y en cambio abre otros igualmente no resueltos. En cuanto a los primeros, el énfasis en la relación cualitativo-significado elude nuevamente la discusión más epistemológica de cual es la función de las teorías acumuladas y la teoría

fundada no da una respuesta seria e insiste en partir de los datos. Partir de los datos, en lo que ahora discutimos podría interpretarse como partir del punto de vista del actor, pero tampoco se resuelve el problema deque el punto de vista del actor es interpretado por el investigador y no tomado ensimismo; además, no habría consenso en ciencias sociales con la posición extremista de que la realidad social es tal como la concibe el actor y el papel de las ciencias sociales es dar cuenta de esto. Sin duda que esta es una antigua polémica que en filosofía venía de Husserl y en Sociología de Thomas. Sin embargo, hay muchas corrientes Hermenéuticas como la fenomenología de Schütz y el interaccionismo simbólico de Blumer que no reducen la realidad social al punto de vista del actor y esto se consigue a través del concepto de objetivación. Si bien todas las percepciones están mediadas por la subjetividad de los actores estos están en interacción y a través de sus interacciones constituyen niveles de realidad que los trascienden (Alexander, 1989). De tal forma que el proceso de construcción de significados para la situación concreta se da al participar el actor en determinadas estructuras de diversos niveles, uno de los cuales es el de la cultura, entendida como Schütz, como significados objetivos acumulados socialmente, pero estos significados no guían la acción en forma lineal sino que constituyen cúmulos de códigos que el actor organiza para dar significado a la situación concreta. Este proceso de formación de configuraciones de códigos para dar significado a la situación concreta implica que los sentidos sociales se especifican en significados concretos en los que influyen los terrenos estructurales en que se generan, así como las interacciones entre diversos sujetos, incluyendo procesos de negociación de significados entre estos (Archer, 1997). Por estas razones cultura y subjetividad no se igualan y el sujeto no está totalmente sujetado a los significados objetivos acumulados de su cultura sino que puede haber procesos de asimilación de códigos, de mimetismo, de polisemia o de oscurecimiento en el proceso concreto de creación de significados (De la Garza, et al., 2009). Los códigos acumulados de la cultura pueden provenir de diversos espacios de relaciones sociales y no simplemente formar una superestructura por encima del sujeto y ser de carácter cognitivo, moral, emotivo, estético, además de intervenir diversas formas del razonamiento cotidiano junto al formal (Moscovici, 1984), en un proceso pseudoinferencial, en el que los códigos juegan el papel análogo a las premisas, para generar significados concretos para la situación concreta (Adorno, 2004). Acerca de este proceso complejo de construcción de significados por el actor y de interpretación analítica por el investigador no encontraremos en los mixed methods mayor profundización, el intento de construir códigos para interpretar los discursos no pasa del sentido común de la propuesta de la teoría fundada de “etiquetar” a partir del lenguaje común y de la intuición, puesto que al menos en este momento para esta

perspectiva no tendrían una función los conceptos acumulados de la teorías ni aparece alguna propuesta de método de cómo incorporarlos. Para el problema posterior, una vez seleccionados ciertos códigos, de cómo analizarlos, la solución tiene una fuerte tendencia positivista, aunque los hay que rechazan lo que sigue.

El análisis de contenido positivista a la manera de Berelson partía que lo único que se podía afirmar de un discurso era su sentido manifiesto y el sentido manifiesto estaba en los términos del lenguaje y a lo sumo en las frases. Tratar de ir hacia un sentido latente sería aventurarse en los laberintos ilegítimos de la interpretación marcada inevitablemente de subjetivismo del que interpreta. Por esto la técnica era básicamente de medición de frecuencias de palabras o de frases en un discurso, lo cual se identificaba como intensidad del contenido. Esta técnica, popular durante el predominio positivista, ha sido minada en forma contundente por las teorías interpretativas del discurso (Van Dijk, 1997), que no solo recuperan alguna noción de significado latente sino especialmente el contexto en que se genera el discurso, para ser consecuentes con que el significado no puede ser universal sino está siempre en contexto (indexalidad). Sin embargo, el camino de los programas de cómputo para análisis de contenido operan en el fondo de una manera muy semejante a la propuesta de Berelson y no podrían hacer por ellos mismos mucho más. El analista postula códigos de análisis, selecciona párrafos que identifica con determinado código, el programa le separa las frases correspondientes a cada código, haciendo en primera instancia el papel de una tijera electrónica, traicionando la idea de indexalidad. Si quiere ir más allá, le pide al programa de cómputo le separe los párrafos que en la secuencia del discurso se relacionan como códigos, la búsqueda de la relación entre códigos puede tomar la forma estadística, pero estas relaciones establecidas por el programa de cómputo no pueden ser sino planas, solo al interior del propio discurso y atendiendo a sus secuencias. No hay duda de que estas técnicas son más sofisticadas que las que Berelson utilizaba pero igualmente están fuera del contexto de estructuras-subjetividades y acciones, cuando mucho se logra relacionar códigos al interior del discurso pero nunca la relación contexto, sentidos y significados, que implicaría una reconstrucción más compleja. Además, estas relaciones al interior del discurso parten de una idea positivista de la relación código con párrafo, esta relación en el inicio se establece al margen del contexto de discurso y extradiscursivo y cuando se trata de relacionar con otros códigos al interior del discurso los significados ya están asignados y cuando mucho se puede afirmar que este significado se relaciona con este otro como secuencia de frases, pero no como en contextos determinados diversos significados.

A pesar de la polémica interna a la teoría fundada en cuanto a la utilidad de los programas para el análisis del discurso y en particular de los significados (“el punto de vista del actor”), a la falta de una metodología interpretativa desarrollada y frente a la toma en préstamo de una que no lo es como la teoría fundada, es probable que el desarrollo más importante de estas propuestas vayan por las técnicas computacionales de análisis de significados, soslayando, a la vez, en aras de la regla para operar, una gran cantidad de problemas epistemológicos y metodológicos que no resuelven ni la teoría fundamentada ni el constructivismo (Watzlawick, y Krieg, 2000).

Los otros, los de los métodos mixtos que han acuñado el concepto de triangulación, no pasan de un pragmatismo bastante grosero, como cuando se afirma que hay que aplicar lo que se pueda y con esto lo que creen es una superación de método no es más que la idea del sentido común de empezar por lo cuali o bien por lo cuanti. Este versión es la más rudimentaria (Newman y Benz, 1998) porque más que plantearse los problemas generales del método, los reduce a lo cuanti-cuali y, de manera pragmática, sin mayor desarrollo con respecto de la teoría fundamentada, plantea aplicar los dos, cuestión que muchos investigadores no ortodoxos hacen desde hace decenios, Durkheim en el Suicidio, Weber en la Etica Protestante, Marx en El Capital. Es decir, los Mixed Methods no son propiamente una metodología puesto que se reducen a la mezcla de las técnicas cuali o cuanti, ni llegan a plantear un esquema de investigación más general como si lo hizo el hipotético-deductivo o la teoría fundada, salvo la alternancia entre técnica cuali y cuanti.

V. Otras opciones

Dentro de tanta confusión entre métodos de construcción de teorías, interpretativos, cualitativos, con interaccionismo simbólico y constructivismo intentemos esbozar algunas alternativas:

1. La nueva legitimidad en metodología de abrirse a la posibilidad de métodos de construcción de teoría como alternativas al hipotético-deductivo habría que aprovecharla pero sin abandonar la reflexión epistemológica de fondo y en cuanto concepción de la realidad (Kosik, 1980). Esta última propuesta iría en contra de pensar en una metodología de la investigación social sin fundamentos, puramente pragmática porque en aquellas que postulan la neutralidad filosófica se pueden descubrir implícitamente sus propios supuestos (Zeleny, 1974). Así sucedió con el poderoso positivismo lógico, que pensó en descartar de la ciencia todo supuesto metafísico y sin duda que los tuvo al postular una sola ciencia y un solo método a semejanza de las ciencias naturales. En el caso de los

constructivistas es un supuesto que la realidad queda reducida al punto de vista del sujeto en aras de desterrar entes macrosociales que se impondrían al individuo. El estado de ánimo antiestructuralista es parte de los signos de estos tiempos y hay buenas razones para serlo frente a excesos del pasado que aprisionaron en la teoría y en la práctica a los sujetos. Sin embargo, dar un espacio a las estructuras o bien considerar la existencia de estructuras transindividuales no lleva necesariamente al estructuralismo (Goldman, 1968), hay que reservar ese concepto a la corriente que postularía que las posiciones en las estructuras determinarían formas de conciencia y de acción en lo sujetos, es la concepción de los sujetos sujetados (Viet, 1968) (Piaget, 1968). Pero puede haber otra que sin descartar la presencia e influencia de las estructuras, no las vuelva determinantes de conciencia y de acción, sino que en estas lo sujetos pueden tener espacios de libertad para la creación en el pensamiento y en la práctica (Thompson, 1975). Esta es la perspectiva del sujeto-objeto, el objeto no queda reducido al sujeto en aras de objetivaciones de sus propias prácticas (Shaff, 1974). Las estructuras como parte objetiva presionan a los sujetos pero no los determina, de tal forma que el problema central de la ciencia social no serían los motivos de la acción, ni la construcción de significados, ni tampoco las causas objetivas, sino la manera particular como en un fenómeno concreto juegan las estructuras, la subjetividad y las interacciones (Lukacs, 1980). Así, el problema de los motivos, las formas de dar sentido y las causas quedarían subsumidas en el triángulo Estructura-subjetividad-acción sin ser cada una por separado el problema central (Habermas, 1981). Los motivos, viejo problema del historicismo, tampoco tendrían que ser anulado, se trataría de una de las formas como se construye subjetivamente la decisión del actor; asimismo, la investigación de la construcción de significados por el actor, como guías de su propia acción, tendría que ser parte del problema fundamental; e incluso la idea de causa no tendría porque desterrarse a condición de subordinarla a esta reconstrucción (De la Garza, 1990) de la explicación de la acción social no reducida a estructuras pero tampoco a subjetividades (Zemelman, 1990). Probablemente el tema de las causas adquiera más pertinencia en la medida en que el nivel de realidad objetivada esté más alejada del mundo de la vida de los sujetos. Otro tanto se podría decir acerca de las normas que guían las acciones recurrentes, forman parte de la realidad social aunque esta escape continuamente a las reglas.

En una perspectiva como la mencionada, que define como problema central el de las relaciones entre estructuras, subjetividades y acción se vuelve imperioso profundizar en cada lado de este triángulo (De la Garza. 2001). Las estructuras vía objetivaciones pueden

ser cercanas o lejanas al mundo de la vida aunque se originen todas ellas en este. Sería impertinente hablar como en otros tiempos de “la estructura de la sociedad”, sino de cuales sería las estructuras que influirían sobre el objeto de estudio, estructuras a descubrir más que a deducir (Cohen, 1996). Las estructuras pueden ser materiales o inmateriales, económicas, políticas, culturales (Goldman, 1968), del discurso (Monteforte Toledo, 1980), de los sentimientos (Heller, 1987), de las formas de razonamiento (Moscovici, 1984), de redes sociales (Elias, 1995), micro, macro. Pueden ser estructuras de relaciones sociales, de códigos, de artefactos.

En cuanto a la subjetividad, una forma de escapar del determinismo estructural, sin caer en el voluntarismo subjetivista, es diferenciar cultura de subjetividad, la primera como códigos acumulados socialmente o sentidos objetivos, la segunda como proceso de construcción por los sujetos de significados concretos para la situación concreta partir de códigos de la cultura, de las estructuras y de las interacciones, de tal forma que el problema Hermenéutico adquiere vigencia pero situado en una concepción no constructivista (Habermas, 1985).

Pero la opción por un método de construcción de teoría vs. el camino de la justificación de las hipótesis no podría basarse únicamente en un concepto de realidad social como interacción entre estructuras-subjetividades y acciones, sino que de manera más explícita tendría que considerar el problema del movimiento de lo real y en especial el ver a lo social como Historia, Historia no como devenir sino como articulación entre objetividad y subjetividad (Zeleny, 1974). En esta concepción de realidad en movimiento y en rearticulación de las relaciones entre estructuras-subjetividades y acciones es donde se puede justificar la negación de la ley universal, el planteamiento de abstracciones y conceptos históricamente determinados, de la ley solo como de tendencia y de futuro como espacio de posibilidades para la acción viable en la coyuntura (De la Garza, 1984). De aquí al privilegio de la práctica sobre la subjetividad, del problema de la definición del espacio de lo posible al de la explicación de lo significados, sin olvidar que estos forman parte de dicho espacio.

Un método de construcción de teoría vs. uno de justificación no se argumenta por la simple ignorancia de lo que influye en los comportamientos sino de manera más profunda porque la realidad sujeto-objeto está en permanente transformación, de tal forma que las teorías acumuladas no es que no tengan nada que decir del nuevo objeto, sino que en principio resultan insuficientes. Pero esta concepción no lleva al empirismo ingenuo de la teoría fundamentada, sino a plantear un uso diferente de la teoría acumulada, un uso no

deductivo sino reconstructivo de esta (Zemelman, 1990). El uso no deductivo supone la utilización de conceptos de las teorías que fueran tentativamente pertinentes para el problema, desarticulados de sus hipótesis originales de la teoría de donde provienen. Es decir, un método de reconstrucción de configuraciones para el objeto concreto no parte de cero sino hace un uso reconstructivo de la teoría acumulada, esta es una diferencia metodológica de fondo con la teoría fundada (De la Garza, 2003). El método iría de la definición del problema, a las áreas de relaciones sociales que pudieran ser pertinentes para este, a la desarticulación de conceptos ordenadores para las áreas, al estudio empírico que permitiera en un primer momento reconstruir los conceptos (cambiar definiciones y sobre todo encontrar nuevas relaciones entre estos), para continuar con la búsqueda de relaciones entre conceptos de diferentes áreas que implican nuevos acercamientos empíricos, hasta llegar a la reconstrucción de una nueva teoría, de un proceso histórico pasado o presente o del espacio de posibilidades para la acción en el presente.

En este proceso de reconstrucción el juego entre estructuras, subjetividades y acciones es guía fundamental para descubrir sus formas concretas, de tal manera que este planteamiento más que teórico es metodológico.

El problema de las técnicas de investigación y específicamente de generación de datos, cuantitativos o cualitativos no es el central, sino un apartado cercano al problema de la observación. Dato mediado, como hemos visto, por la teoría y por los sujetos investigados e incluso la subjetividad del propio investigador, que no por estar mediado puede dejar de expresar un componente objetivo. En el dato de sujetos puede importar tanto el “punto de vista del actor” sobre si mismo, como sus apreciaciones acerca de su grupo social o bien datos “objetivos” que resultan del consenso social acerca de su significado (edad por ejemplo).

Aunque las técnicas cualitativas son preferidas por quienes estudian significados, el problema no se agota en una entrevista abierta, una historia de vida o un grupo focal. Por ellas mismas las técnicas no pueden resolver el problema de si el significado hay que buscarlo en la conciencia o en la observación de las interacciones. Si planteáramos que no hay forma de conocer el mundo interno puesto que este siempre está mediado y que, por tanto, lo que importa del significado es lo que cada uno quiere significar al otro, luego la dramaturgia de la relación social estaría en operación y el significado habría que captarlo en acto (Goffman, 1981). En cambio, si se planteara que toda acción es intencional y que existe primero en la conciencia habría que explorar en esta. Pero si estuviéramos en una posición psicoanalítica la conciencia sería insuficiente y tendríamos que pensar como

penetrar al inconciente. Es decir, cuanti o cuali resulta simplista frente a esta complejidad, dependiendo de la concepción de realidad y de conocimiento no sería cualquier cuali o cualesquier cuanti, observación de interacciones, entrevista psicoanalítica o grupo focal, no son indiferentes, unos podrían ser privilegiados con respecto de los otros. Es decir, las técnicas también tienen supuesto de realidad y de conocimiento. El uso del cuestionario cerrado no sería solo porque sus respuestas pueden traducirse en números, porcentajes por ejemplo. Sino que implica un concepto de realidad atomizada en donde lo social sería la suma de los individuos y cada respuesta valdría ensimisma; además, las respuestas cerradas implican que estas ya existirían en la mente del entrevistado y bastaría con extraerlas, contraria a la concepción de construcción de la respuesta como resultado de la interacción entre entrevistado y entrevistador. De tal forma que las respuestas a un cuestionario cerrado valdrían en si mismas, no tendrían que sufrir un proceso de interpretación del sentido, del Vertehen, su complemento sería que las respuestas de traducirían en números. Como se comprende de lo anterior el problema del cuestionario cerrado como técnica de generación de datos no se reduce al hecho de poderse cuantificar las respuestas y, por lo tanto, la discusión acerca de las técnicas no se reduce tampoco a lo cuanti-cuali.

En todas estas perspectivas, teoría fundada, métodos mixtos, etc. siempre se elude otro problema metodológico que ocupó mucho la atención de los positivistas, el de la estructura de la teoría. Estos las pensaron como sistemas de hipótesis vinculadas entre sí en forma deductiva y cerradas semáticamente (Habermas, 1993). Uno se pregunta cual es la estructura que postula la teoría fundada o el constructivismo, no encontraremos una respuestas ni preocupaciones al respecto. En cambio en la corriente posestructuralista (sa, 1986) se intentaron esbozar algunas alternativas ante la evidencia de que la teorías realmente existentes que hablaban del mundo empírico no tenían estructuras axiomáticos deductivos como en las matemáticas (Suppes, 1989). Que había perfiles epistemológicos, continuums entre lenguaje común y científico, árboles teóricos, redes conceptuales conectadas por cuerdas en nodos, etc. Es decir, las teorías forman no sistemas sino configuraciones con relaciones duras y laxas entre sus conceptos, combinando observacionales y no observacionales, términos científicos con otros del lenguaje común (De la Garza, 2003). Lo que no disuelve a la ciencia en un lenguaje más simplemente normado por el poder sino que reconoce intercambios y continuidades entre ciencia y metafísica. El concepto de configuración se agrega al de estructura-subjetividad-acción y al de reconstrucción de la teoría acumulada, de tal forma que las relaciones en las

estructuras, lo que permite dar sentido, en las interacciones y la propia reconstrucción de la teoría puedan ser pensadas como configuraciones, es decir, la configuración se vuelve un concepto base para pensar la realidad como relación sujeto-objeto (De la Garza, 2001).

En síntesis, la teoría fundada está muy poco fundamentada desde el punto de vista epistemológico y metodológico, fuera del rechazo al hipotético-deductivo no es más que un recetario de pasos a seguir para supuestamente construir una nueva teoría. Sin embargo, no sabemos de alguna teoría formal o gran Teoría, como ellos le llaman, que haya sido construida de esta manera. Nos atrevemos a dudar de que siguiendo sus preceptos se pueda arribar a resultados interesantes e incluso de que sus recetas puedan llevarse todas a la práctica. Es decir es una metodología muy deficientemente fundamentada, que cuando nació tuvo muy escaso impacto, pero que se vio favorecida por el espíritu antipositivista y antiestructuralista que se difundió en el mundo académico desde la década del ochenta. Así, encontró un estado de ánimo académico favorable para una propuesta explícitamente opuesta al hipotético-deductivo, de construcción de teoría, aunque esta sea muy superficial en comparación con el propio hipotético-deductivo.

La intención de hacer de la teoría fundada un método interpretativo, constructivista o bien cualitativo es improcedente, esto es negado por sus principales exponentes en forma explícita. La superficialidad de la propuesta no les permite discutir con la Hermenéutica, ni el problema de cómo captar los significados, en cambio se presentan claros deslices hacia un positivismo ingenuo de construcción de teoría.

Es decir, la Hermenéutica en ciencias sociales, que si pretende validar sus afirmaciones acerca del mundo de los significados, para diferenciarlos de las corrientes postmodernas (Callinicos, 1996), constructivistas (Wuthnow, 1984) y Hermenéuticas extremistas para las que este ya no es un problema, sea porque no hay diferencia entre ciencia y metafísica o porque nunca podremos dilucidar entre lo que el mundo es y lo que agrega el sujeto en sus percepciones, desde hace tiempo reconoce el carácter mediado del dato empírico y, a la vez, se interroga por el método pertinente y la técnica de construcción de datos: Interaccionismo simbólico, fenomenología sociológica, etnometodología, la descripción densa en antropología, el análisis interpretativo del discurso proporcionan propuestas teóricas e incluso técnicas que no se reducen tampoco a la discusión cuali-cuanti (Deman y Haro, 2000)y, sin embargo, tampoco tienen una respuesta convincente en cuanto a la relación entre estructuras-subjetividades y acciones, se centran más en el campo de los significados pero no pueden presumir de tener un método interpretativo del calibre de lo que fue el hipotético-deductivo. En esta medida se

imponen nuevas síntesis, que eviten los extremismos del objetivismo y del subjetivismo, que suavicen el concepto de estructura a través del de configuración, que reconozcan de entrada un papel al sujeto no sujetado en la transformación social sin caer en el voluntarismo, que puedan pensar un método de reconstrucción de teoría, de la coyuntura o del espacio de lo posible en el tiempo presente sin suponer leyes universales (Kosik, 1980), en donde la discusión cuali-cuanti sea una temática subordinada y no el eje central de la polémica epistemológica y metodológica actual.

Bibliografía

Abril, Gonzalo (1995) “”El Análisis Semiótico del Discurso” en **Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación Social**. Madrid: Ed. Síntesis

Adorno, T (2004) Teoría Estética. Madrid: Akal, pp. 9-80

Adorno, T. (2001) “Sociología e investigación empírica” en Epistemología y Ciencias Sociales. Valencia: Fonesis-Cátedra

Alexander, J. (1989) *Las Teorías Sociológicas después de la Segunda Guerra Mundial.*Barcelona: Gedisa.

Alexander, J. (1995) *Fin de Siecle*. London:Verso.

Andréu, J, et al. (2007) “Componentes claves de la *Grounded Theory*” en Evolución de la teoría fundamentada como técnica de análisis cualitativo. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas,

Archer, M. (1997) *Cultura y Teoría Social*. Buenos Aires: Nueva Visión

Arenas, A. et. Al. (1996) *El Desafío del Relativismo*. Madrid: Trotta.

Bachelard, G. (1987) La formación del espíritu científico. México, D.F.: Siglo XXI

Bertaux, D. (1993) “Los relatos de vida en el análisis social” en Historia oral. México, D.F.: JAL-UAM

Bourdieu, P. (1992) *The Logics of Practice*. London: Polity Press.

Buci-Gluksmann (2004) **Estética de lo Efímero**. Madrid: Arena.

Bunge, M. (1975) La Investigación Científica. Barcelona: Ariel

Callinicos, A. (1996) **Contra la Postmodernidad**. Bogotá: El Ancora Ed.

Castro, Roberto (1999) “En busca de los significados: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo” en Ivonne Szasz y S. Lerner Para Comprender la Subjetividad. México, D.F.: El Colegio de México

Chartier, R. (1999) **El Mundo como Representación.** Madrid: Gedisa.

Cicourel, A. (1974) *Cognitive Sociology*. N.Y.: The Free Press.

Coffey, A. y P. Atkinson (2003) Encontrara sentido a los datos cualitativos: en Estrategias complementarias de investigación. Medellín, Colombia: Universidad de Atioquia.

Cohen, I. (1996) *Teoría de la Estructuración*. México: McGraw Hill.

Cohen, M.R. y E. Nagel (1962) *An Introduction to Logic*. N.Y.: A Harbinger Book.

Conway, M. (1998) "El inventario de la experiencia: memoria e identidad" en Paéz, D., et al., Memorias colectivas de procesos culturales y políticos. España. Universidad del País Vasco.

De la Garza, E. (1984) *El Método del Concreto Abstracto Concreto*. México: UAMI
.

De la Garza, E. (1988) "El Positivismo, polémica y crisis" y "Empiria y dato" en Hacia una Metodología de la Reconstrucción. México, D.F.: Porrúa

De la Garza, E. (1990) Hacia una metodología de la reconstrucción. México, D.F.: Porrúa.

De la Garza, E. (1992) *Crisis y Sujetos Sociales en México*. México: Miguel A. Porrúa.

De la Garza (2001) "Subjetividad, Cultura y Estructura", **Iztapalpa**, Año 1, No. 50, enero-junio

De la Garza, E. (2003) "La Configuración como Alternativa del Concepto Estándar de Teoría" en H. Zemelman (coord..) **Epistemología y Sujeto**. México, D.F.: UNAM

De la Garza, E. (2007) "¿Hacia donde va la Teoría Social?" en **Tratado Latinoamericano de Sociología**. Antrophos: Barcelona

De la Garza, E., et al. (2009) "La Querella de las Identidades" en **Trabajo, Identidad y Acción Colectiva**. México, D.F.: UAM-CLACSO

Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (1995) Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales. Madrid: Ed. Síntesis-

Deman, C. y J. Haro (2000) Por los Rincones. Hermosillo: El Colegio de Sonora

Dennet, D. (1991) *La Actitud Intencional*. Barcelona: Gedisa.

Denzin, N. (1970) *A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. Chicago: Aldine Publishing Co.

Elias, Norbert (1995) Sociología Fundamental. Barcelona: Gedisa

Gadamer, H. (1993) *Philosopical Hermeneutics*. Berkeley: Universidad de California Press.

Garfinkel, A. (1967) *Studies in Etnomethodology*. N.Y.: Prentice Hall.

Geertz, C. y J. Clifford (1991) *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (1987) *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico.* Buenos Aires: Amorrortu.

Glasser, B.G. (2002) ¿Constructivist *Grounded Theory* en Forum: qualitative social research, v. 3, No. 3, 0ct

Glasser, B.G. (2002) Conceptualization: on theory and theorizing using *Grounded Theory*, en International Journal of Qualitative Methods, 1 (2), spring

Glasser, B. y A. Strauss (1967) The Discovery of *Grounded Theory*. N.Y.: Aldine Degroyter

Goba, E. y Y. Lincoln (2000) "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa" en Huberman, et al. (2000) Por los rincones: antología de métodos cualitativos en la investigación social. Hermosillo: El Colegio de Sonora

Goffman, E. (1981) *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldman, L. (1968) Marxismo, dialéctica y estructuralismo. B.A.: Ed. Calden.

Goldman, L. (1975) *Las Nociones de Estructura y Génesis*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Guell. Antoni, M. (1985) "Hipótesis, y Variables" en Boudon y Lazarsfeld, op. Cit.

Gurtvitsch, A. (1979) *El Campo de la Conciencia*. Madrid: Alianza Universidad

Habermas, J. (1980) *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Amorrortu

Habermas, J. (1981) *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1985) *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1988) *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1993) "¿Teoría Sistémica de la Sociedad o Teoría Crítica?" en **La Lógica de las Ciencias Sociales**. México, D.F.: REI

Habermas, J. (1997) "On Hermenutics Clims to Universility" en K. Muller-Vollmer (ed.) **The Hermeneutics Reader**. N.Y.: Continuum.

Hammersley, M. (1989) The Problem of the Concept. Journal of Contemporary Ethnology, July

Heller, A. (1987) *Teoría de los Sentimientos*. Madrid: Fontamara.

Hughes, J. y W. Sharroch (1999) "La ortodoxia positivista" y "El Positivismo y el lenguaje de la investigación social" en Filosofía de la Investigación Social. México, D.F.: FCE

Husserl, E. (1984) *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. México: Folios.

Kuhn, T. (1986) La estructura de las revoluciones científicas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

Kosik, K, (1980) Dialéctica de lo Concreto. México, D.F.: Grijalbo
Lawrence, J. (1994) *Common Sense*. N.Y.: Addison Wesley

Lukacs, G. (1980) *Estética,* T. I.. México: Grijalbo.

Maturana, H. (1995) *La Realidad ¿Objetiva o Construida ?*. Madrid : Anthropos.

Mayntz, R. y K. Hola, y M. Huber (1985) Introducción a los Métodos de la Sociología Empírica. Madrid: Alianza Universidad

Moles, A. (1995) *Las Ciencias de lo Impreciso*. México: Miguel A. Porrúa.

Monteforte Toledo, M. (1980) *El Discurso Político*. México Nueva Imagen.
.
Moscovici, S. (1984) *Psicología Social*. Buenos Aires: Paidos.

Moullines, C.U. (1986) en *Estructura y Desarrollo de las Teorías Científicas*. México : UNAM.

Nagel, E. (1970) *The Structura of the Science*.

Newman, I. y C.R. Benz (1998) Exploring The Interactive Continnum. Illinois: Southern Illinois University Press.

Olivé, L. y A.R. Pérez (1989) *Filosofía de la Ciencia: teoría y observación*. México: Siglo XXI.

Paes, A. (1998) "Como los episodios emocionales individuales alimentan la memoria colectiva" en **Memorias Colectivas y Procesos Culturales y Políticos**. España: Universidad del País Vasco.

Pearce Barnett, W. (2002)n "Nuevos Modelos y Metáforas Comunicacionales" en **Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad**. Buenos Aires: Paidós.

Piaget, J. (1968) *El Estructuralismo*. Buenos Aires: Proteo.

Popper, K. (1980) La Lógica de la Investigación Científica. Madrid: Tecnos

Potter, J. (1996) *La Representación de la Realidad*. Barcelona: Paidós.

Putnam, H. (1962) "What Theories are Not", en *Methodology and Philosophy of Science*. Stanford : Stanford University Press.

Rose, G. (1984) *Dialéctica del Nihilismo*: México: Fondo de Cultura Económica.

Ruiz, J.I. (2007) Metodología de la Investigación Cualitativa. Bilbao: Universidad de DEUSO

Ruiz, J. I. y M.A. Ispizun (1989) La Decodificación de la Vida Cotidiana. España: Universidad de DEUSTO

Sa. (1986) *Estructura de las Teorías Científicas*. México: UNAM

Sasy, I. y S. Lerner (1992) *Para Comprender la Subjetividad.* México: El Colegio de México.

Segal, L. (1994) Soñar la Realidad. Barcelona: Paidos-

Shaff, A. (1974) *Estructuralismo y Marxismo*. México: Grijalbo.

Schütz. A. (1966) *Fenomenología del Mundo Social*. Buenos Aires: Paidos.

Shwartz, H. y J. Jacobs (1984) Sociología Cualitativa. México, D.F.: MacGrawl Hill

Sjoberg, G. (1968) *Methodology for Social Research*. N.Y.: Harper&Row Publishing.

Sneed, J. (1976) Philosophical Problems in the Empirical Science of Science", *Erkenntnis*, 10.

Stegmuller, W. (1976) *The Structure and Dynamics of Theories*. N.Y. : Springer-Verlag.

Stichome, A. (1970) La construcción de teorías sociales. B.A.: Nueva Visión

Strauss, A: y J. Corbin (2002) Bases de la investigación cualitativa. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia

Suppe, A. (1967) "What is Scientific Theory" en S. Morgebesser *Philosophy of Science Today.* N.Y.: Basic Books.

Suppes, F. (1989) *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*. Urbano and Chicago : University of Illinois Press.

Tashakkori, A. y Ch. Teddlie (1998) Mixed Methodology. London: SAGE

Thompson, E.P. (1975) **La Formación Histórica de la Clase Obrera**. Barcelona. Ed. Laia, T. II, segunda parte: la maldición de Adán

Van Dijk, T. (1997) *El Discurso como Estructura y Proceso*. Barcelona: Gedisa.

Viet, J. (1968) *Problemas del Estructuralismo*. México: Siglo XXI.

Wartofsky, M.W. (1973) Introducción a la filosofía de la ciencia. Barcelona: Alianza

Watzlawick, P. y P. Krieg (2000) El ojo del observador. Contribuciones al Constructivismo. Barcelona: Gedisa.

Wuthnow, R. (1984) **Cultural Análisis-** London:Routledge.

Zeleny, J. (1974) La estructura lógica de El Capital de Marx. Barcelona: Grijalbo.

Zemelman, H. (1990) Horizontes de la Razón. Barcelona Anthropos

Zetterberg, H. (1971) Teoría y Verificación en Sociología. B.A.: Nueva Visión.

El método funcional en la teoría de sistemas

Jorge Galindo[1]

Introducción

En el ámbito de la sociología son pocas las teorías que han despertado tanta polémica como la teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann. Por una parte, la decisión de Luhmann de hacer de la comunicación el objeto de estudio de la disciplina sociológica, relegando al ser humano al entorno del sistema social, le ha valido ser tildado de anti-humanista. Por la otra, la adopción del método funcional ha hecho que mucha gente vea en su programa teórico una perspectiva políticamente conservadora que sólo busca justificar el *status quo*. En lo personal, considero que esta polémica es algo desafortunada, pues al estar orientada por criterios de carácter normativo, no sólo impide sopesar serenamente los rendimientos estrictamente científicos de la sociología luhmanniana, sino que obstaculiza su cabal comprensión. De los efectos derivados del rechazo normativo a la teoría de Luhmann, este último me parece especialmente pernicioso. No cabe duda que la complejidad del mundo moderno exige de la sociología un máximo de complejidad interna en el desarrollo de sus marcos conceptuales. Sin negar que en la teoría sistémica de la sociedad de Luhmann existen diversos problemas que deben ser discutidos y, eventualmente, superados, no me queda duda que ésta representa uno de los marcos conceptuales más completos de que dispone la sociología contemporánea para dar cuenta dicha complejidad social. Considero, pues, que la disciplina no puede darse el lujo de rechazar a esta teoría por considerarla anti-humanista o conservadora sin siquiera haber entendido qué rendimientos estrictamente científicos se derivan del empleo de la distinción sistema / entorno o de la aplicación del método funcional. En este sentido, el presente escrito tiene por objetivo abonar a la comprensión de la teoría sistémica de la sociedad mediante la exposición de los lineamientos generales del método funcional tal y como lo entiende Luhmann. A su vez, esta presentación del método funcional brindará una oportunidad de analizar algunos de los supuestos fundamentales de la teoría de los sistemas sociales ya que para Luhmann ambas herramientas son prácticamente indisociables.

Antes de llevar a cabo dicha presentación considero necesario esbozar los lineamientos que caracterizaron al funcionalismo sociológico tradicional, pues sólo así estaremos en condiciones de entender lo que distingue a Luhmann de autores como Emile

[1] Profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Cuajimalpa.

Durkheim y Talcott Parsons.

El funcionalismo de Emile Durkheim

Si bien es cierto que el método funcional ha gravitado en la sociología desde sus inicios, no cabe duda que las reflexiones desarrolladas por Emile Durkheim en su clásica obra de 1893: *De la división del trabajo social*, se convirtieron en lo que podríamos denominar la definición estándar para la disciplina. En efecto, en el libro primero de dicha obra, Durkheim reflexiona en torno al método requerido para determinar la función de la división del trabajo. A este respecto afirma que la palabra función se emplea: "en dos sentidos diferentes; o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre esos movimientos y algunas necesidades del organismo" (Durkheim, 2002: 57). Para ejemplificar la primera acepción del término función, Durkheim nos habla de la función de la digestión o de la función de la respiración. Este significado, sin embargo, no es el que le interesa desarrollar. Cuando Durkheim habla de función lo que tiene en mente es, por ejemplo, la manera en que la digestión tiene por función incorporar en el organismo sustancias líquidas y sólidas destinadas a reparar sus pérdidas o la forma en que la función de la respiración es introducir en los tejidos del animal los gases necesarios para el mantenimiento de la vida. En este sentido, Durkheim considera que preguntarse por la función de la división del trabajo implica "buscar a qué necesidad corresponde" (Durkheim, 2002: 57).

Dos años más tarde, en 1895, en el libro: *Las reglas del método sociológico*, al distinguir entre causa eficiente y función, Durkheim ahonda en el tema y nos explica que emplea la palabra función "antes que de la de fin o meta precisamente porque de ordinario los fenómenos sociales no deben su existencia a los resultados útiles que producen. Lo que hay que determinar es si existe una correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse por saber si ha sido o no intencionada. Por lo demás, todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas como para que puedan tratarse científicamente" (Durkheim, 1989: 152-153). En esta reflexión Durkheim incorpora lo que serán las directrices fundamentales del enfoque funcional clásico, a saber: la noción de unidad funcional y el objetivismo. Veamos brevemente de qué trata cada una de ellas.

Cuando Durkheim habla de las "necesidades generales del organismo social" está presuponiendo que la sociedad es una unidad funcional. Esto quiere decir que concibe a la sociedad como un todo compuesto de diversas "partes" cuya existencia se justifica por el

hecho de que mantienen una correspondencia funcional con las necesidades del organismo en tanto totalidad. Durkheim considera, pues, que para explicar un hecho social es necesario separar la causa que lo produce de la función que desempeña. Así, por ejemplo, la división social del trabajo es provocada por el incremento del volumen de la población y por el aumento de la densidad social. Sin embargo, identificar la causa eficiente es sólo la mitad del trabajo ya que ésta no nos indica la función del fenómeno. En este sentido, a lo largo de su investigación, Durkheim se encarga de mostrarnos la función integradora que la división social del trabajo desempeña en las sociedades modernas. Mientras que antaño la integración social estaba garantizada por el empalme entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, las sociedades modernas, caracterizadas por la progresiva diferenciación de ambos tipos de conciencia, logran integrarse gracias a la interdependencia derivada de la división del trabajo. Para dar cuenta de estas distintas formas de integración, Durkheim emplea la distinción solidaridad mecánica (o por semejanzas) / solidaridad orgánica (resulta de la división social del trabajo).

Por otra parte, el empleo del enfoque funcional implica asumir una perspectiva objetivista sobre el mundo social. Implica, pues, establecer una cesura entre la perspectiva del participante y la del observador científico. Como puede verse unos párrafos arriba en la cita extraída de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim considera que la ciencia es incapaz de procesar el subjetivismo propio del enfoque centrado en la intención de los participantes. Por esta razón, apuesta por la observación de lo que considera una realidad de carácter objetivo, a saber: la función. Este tópico también puede ejemplificarse mediante el fenómeno de la división social del trabajo, pues independientemente de la utilidad que un individuo o grupo social obtenga de la división del trabajo (incremento de la eficiencia, mejora cualitativa de los productos, etc.), la función de este fenómeno desde el punto de vista sociológico se relaciona –tal y como vimos antes– con la integración de las sociedades modernas.[2]

[2] Otro claro ejemplo de esta diferenciación de ámbitos puede verse en una reflexión adicional que Durkheim dedica al tema de la utilidad. En dicha reflexión, Durkheim matiza su afirmación respecto a la falta de relación entre la existencia de un fenómeno y su utilidad; y acepta que la utilidad puede ser vista como condición de existencia de un fenómeno siempre y cuando se la conceptúe como utilidad para la sociedad (y no para los individuos). A este respecto Durkheim menciona: "En efecto, aunque no es la utilidad del hecho lo que hace que se dé, normalmente para que pueda continuar existiendo es preciso que sea útil. Pues basta con que no sirva para nada para que sea perjudicial, ya que en ese caso cuesta sin proporcionar provecho alguno. Por tanto, si la mayor parte de los fenómenos tuviesen ese carácter parasitario, el presupuesto del organismo (sería) deficitario (y) la vida social sería imposible. Por consiguiente, para hacer posible una comprensión satisfactoria de ésta es necesario mostrar cómo los fenómenos que la constituyen concurren conjuntamente a poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el mundo físico. La fórmula corriente que define a la vida como una correspondencia entre el medio interno y el medio externo es sólo una aproximación; sin embargo, en términos generales, es verdadera y, por consiguiente, para explicar un hecho de orden vital no basta con mostrar la causa

El estructural funcionalismo de Talcott Parsons

En términos generales, el funcionalismo de Parsons puede verse como una versión teóricamente más sofisticada del funcionalismo de Durkheim. Como es bien sabido, la teoría sociológica de Parsons está pensada como una teoría general de la acción. En efecto, Parsons considera que la sociología debe darse a la tarea de analizar la acción para poder dar cuenta de los fenómenos sociales. Esta descomposición analítica del fenómeno de la acción lleva a Parsons a comprender que ésta opera como un sistema, es decir, que la acción –en tanto que fenómeno emergente– presupone la concurrencia de un determinado número de componentes. Así, por ejemplo, en tanto que "acto unidad", Parsons concibe a la acción en su obra de 1937 *La estructura de la acción social* como un fenómeno compuesto de cuatro elementos, a saber: un actor (individual o colectivo), una meta (estado futuro), una situación (que puede dividirse en condiciones y medios) y una regulación normativa de los medios.

De la mano de su pensamiento teórico en general, el concepto de sistema empleado por Parsons va evolucionando. Así, en la década de los cincuenta la noción de sistema deja de ser entendida como un todo compuesto por partes en relación para ser vista como una entidad que debe cumplir tres condiciones fundamentales. La primera condición que un fenómeno debe cumplir para poder ser visto como sistema remite a su carácter estructural. Según esta condición, tanto las partes como el todo deben poseer una organización determinada capaz de constituirse en punto de referencia relativamente estable para el análisis. La segunda condición está relacionada con las necesidades que las partes deben cumplir para que el todo pueda existir. Aquí hace su aparición el concepto de función. Por su parte, la última condición tiene que ver con la dinámica interna del sistema, en particular, con el hecho de que las transformaciones que éste sufre en el tiempo no tienen un carácter aleatorio, sino que acontecen siguiendo patrones determinados.

De esta forma de ver la acción se desprende una importante consideración teórica, a saber: el carácter problemático del fenómeno. En efecto, para Parsons la acción (al igual que el orden social) no es algo dado, un hecho, sino en primera instancia un problema. Por esta razón, Parsons se da a la tarea de analizar el fenómeno haciéndose la clásica pregunta kantiana por la condiciones de posibilidad. En este sentido, la acción en tanto que sistema es posible porque es un fenómeno estructurado, cuyos componentes cumplen determinadas

---

de que depende, sino que también es preciso –al menos en la mayor parte de los casos– determinar qué parte le corresponde en el establecimiento de esta armonía general" (Durkheim, 1989: 154). Los paréntesis indican palabras añadidas por mí a partir de la edición francesa para hacer más comprensible la traducción al castellano.

funciones y que es capaz de regular su dinámica interna. Esta aproximación a la acción en tanto que sistema será expuesta de forma mucho más desarrollada por el mismo Parsons años más tarde en el esquema conocido como AGIL.

En el esquema AGIL Parsons nos presenta su versión más acabada del enfoque funcional. En él, desarrolla los cuatro requisitos funcionales que, considera, deben cumplirse para que una determinada unidad de acción esté en condiciones de emerger. Estos cuatro requisitos funcionales son: adaptación, obtención de fines, integración y mantenimiento de patrones latentes. El nombre del esquema deriva de la primera letra de cada una de estas funciones en inglés (*Adaptation, Goal-atteinment, Integration y Latent pattern maintenance*).

Estos cuatro requisitos funcionales se ordenan en el esquema a partir de dos ejes. El eje horizontal es estructurado por la distinción: componentes instrumentales / componentes consumatorios. Lo que Parsons tiene en mente aquí es la distinción medios / fines propia de la teoría de la acción. Así, lo instrumental remite a los medios que posibilitan el actuar, mientras que lo consumatorio refiere a los fines efectivamente alcanzados gracias a la acción. Por otra parte, el eje vertical incorpora la distinción entre el interior y el exterior del sistema. Evidentemente, lo que está en el fondo de esta distinción no es otra cosa que la distinción directriz de toda aproximación sistémica, a saber: la distinción sistema / entorno. Si combinamos ambos ejes (horizontal / vertical, acción / sistema) tenemos una malla de cuatro espacios en los cuales Parsons ordena los requisitos funcionales antes mencionados.

	Instrumental (medios)	**Consumatorio (fines)**
Exterior		
Interior		

En el espacio correspondiente al cruce entre lo instrumental y lo exterior, Parsons ubica a la función encargada de establecer las relaciones entre el sistema de acción y su entrono externo, a saber: la adaptación. En el caso del cruce entre lo consumatorio y lo exterior, Parsons localiza a los componentes de la acción encargados de alcanzar fines. Por otra parte, la función encargada de establecer el control entre las partes componentes del sistema, a saber: la función de integración, se encuentra en el cruce entre lo consumatorio y lo interno. Por último, Parsons denomina mantenimiento de patrones latentes al requisito funcional ubicado

en el cruce entre lo instrumental y lo interior. De tal forma que el esquema AGIL queda organizado de la siguiente manera:

	Instrumental (medios)	**Consumatorio (fines)**
Exterior	A Adaptación	G Obtención de fines
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes	I Integración

En el sistema general de la acción los cuatro requisitos funcionales son cumplidos por cuatro subsistemas. Así, la función de adaptación es llevada a cabo por lo que Parsons denominaba el organismo conductual, la obtención de fines corresponde al sistema de la personalidad, la integración es una labor que debe llevar a cabo el sistema social y, por último, el mantenimiento de patrones latentes corresponde al sistema cultural. Desde esta óptica queda claro que para que una unidad de acción pueda llevarse a cabo es necesaria la convergencia de factores orgánicos, psíquicos, sociales y culturales. Sin esta convergencia, la acción en tanto que fenómeno sistémico simple y llanamente no podrá emerger. En el siguiente cuadro se expone la manera en que estos subsistemas se incorporan al esquema AGIL:

	Instrumental (medios)	**Consumatorio (fines)**
Exterior	A Adaptación **Organismo conductual**	G Obtención de fines **Sistema de la personalidad**
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes **Sistema cultural**	I Integración **Sistema social**

Probablemente la máxima virtud que Parsons encontró en el esquema AGIL fue su capacidad de generalización. Gracias a ella, no sólo pudo dar cuenta de los requisitos funcionales del sistema general de acción, sino que a lo largo de los años se dio a la tarea de buscar los respectivos equivalentes funcionales en los más diversos subsistemas. Un claro ejemplo de esto puede encontrarse en el análisis que Parsons hace de la sociedad como sistema de acción. De la misma manera en que el organismo conductual se encarga de estructurar las relaciones entre sistema general de la acción y su entorno, la economía cumple la función de adaptación para la sociedad. En el caso de la obtención de fines, la política funge como equivalente funcional del sistema de la personalidad en el ámbito social. Así como el sistema social se encarga de integrar los componentes del sistema general de la acción, la comunidad societaria tiene por tarea integrar los diversos componentes del sistema de la sociedad.[3] Por último encontramos que el denominado sistema fiduciario se encarga del mantenimiento de los patrones latentes en el sistema de la sociedad.[4] Visto a través de los lentes del esquema de cuatro funciones AGIL, el sistema de la sociedad se representa de la siguiente manera:

	Instrumental (medios)	**Consumatorio (fines)**
Exterior	A Adaptación **Economía**	G Obtención de fines **Política**
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes **Sistema fiduciario**	I Integración **Comunidad societaria**

[3] En última instancia, el concepto de comunidad societaria de Parsons remite a la noción durkheimiana de solidaridad. En efecto, mediante este concepto Parsons busca dar cuenta de la manera en que los dos tipos de solidaridad identificados por Durkheim (solidaridad mecánica y solidaridad orgánica) se relacionan en el mundo moderno para garantizar la integración social. Para Parsons la sociedad moderna se caracteriza por estar compuesta de diversas comunidades societaria (instituciones, organizaciones, movimientos sociales, etc.) cuya función yace en cohesionar a los individuos que las componen. En algunos casos estos grupos se integrarán con base a criterios propios de la solidaridad mecánica –podríamos pensar en un movimiento social o en la porra de un equipo de fútbol–, mientras que en otros éstos se integran de manera orgánica mediante contratos. Cabe decir que para Parsons el estudio de la comunidad societaria representaba el verdadero objeto de la sociología.

[4] Al encargarse de la socialización de los miembros de una sociedad, el sistema fiduciario se compone básicamente de familias e instituciones educativas, aunque no cabe duda que en el mundo moderno los medios de comunicación también contribuyen al cumplimiento de esta función.

Hasta aquí el esbozo del esquema AGIL. Ha llegado la hora de presentar algunas reflexiones generales sobre el funcionalismo de Parsons para estar en condiciones de marcar las especificidades del enfoque funcional luhmanniano. Apoyándome en la obra de Guy Rocher, *Talcott Parsons and American Sociology* (Rocher, 1974), me gustaría desarrollar tres aspectos del funcionalismo parsoniano.

En primer lugar, cabe mencionar que el funcionalismo de Parsons es un funcionalismo de carácter sistémico. Este no es un dato secundario ya que, a diferencia de otros enfoques funcionales que toman las partes constitutivas del todo como punto de salida para el análisis, el funcionalismo de Parsons presupone la acción como un todo sistémico y se da a la tarea de analizar las condiciones de posibilidad de su existencia en el tiempo. Presuponer la existencia del todo acerca al funcionalismo de Parsons al de Durkheim y lo aleja de otras versiones como aquellas desarrolladas por Bronislaw Malinowski y Robert K. Merton. Ahora bien, por todas las similitudes que existen entre las obras de Durkheim y Parsons, existe una diferencia fundamental en lo concerniente al concepto de función que vale la pena destacar. He dicho ya que para Durkheim el concepto de función remite a las necesidades del organismo. A diferencia de Durkheim, Parsons no relaciona de manera exclusiva al concepto de función con la noción de necesidad, sino también con la noción de problema. En este sentido, el concepto de función no sólo refiere a las necesidades que deben satisfacerse, sino también a "las diversas soluciones a un complejo particular de problemas que un sistema puede adoptar para sobrevivir" (Rocher, 1974: 155). Esta comprensión del concepto de función en tanto que problema (o plexo de problemas) hace que la labor del análisis funcional pase a ser la "clasificación de los problemas que cada sistema debe resolver para existir" (155). Si bien es cierto que Luhmann se distanciará de la noción de sobrevivencia en su análisis funcional, no cabe duda que la aproximación de Parsons abrió la puerta al equifuncionalismo basado en problemas desarrollado ulteriormente por Luhmann.

En segundo lugar hay que apuntar que –contrario a lo que se piensa– el funcionalismo de Parsons no se ocupa de manera exclusiva de la estabilidad social ya que para él tanto las estructuras como los procesos son objetos que pueden ser analizados funcionalmente. Ciertamente hubo una fase en su producción en la que Parsons consideró que la sociología no podría ocuparse de los aspectos dinámicos de la sociedad y que, por lo tanto, ésta tendría que contentarse con el enfoque estructural-funcionalista caracterizado por su falta de dinamismo. Sin embargo, de la mano de los avances derivados del uso de la cibernética, la teoría de la información y la teoría de sistemas (intercambio, jerarquía cibernética, etc.), Parsons terminó

por darse cuenta de que la incorporación de los aspectos dinámicos de la sociedad no era algo que estuviera vedado al análisis sociológico. Estos aspectos dinámicos se observan en los procesos de interacción e intercambio tanto a nivel de las estructuras del sistema como a nivel de las relaciones entre sistemas.

El tercer aspecto del funcionalismo parsoniano que Rocher destaca en su obra es su carácter evolucionista. A diferencia de los otros dos aspectos, a los que Rocher califica de meritorios, este último es visto por él como uno de los principales responsables de que la sociología de Parsons sea vista como un enfoque conservador más preocupado por el mantenimiento del *status quo* que del análisis científico de la realidad social. El funcionalismo de Parsons es evolucionista en tanto a que concibe a la sociedad estadounidense contemporánea como la forma más acabada de sistema social por ser la más diferenciada internamente. No cabe duda que aquí el eco del pensamiento de Herbert Spencer –quien identificaba a la evolución con el paso de unidades homogéneas, simples e indiferenciadas a unidades heterogéneas, complejas y altamente diferenciadas– resuena en el análisis parsoniano. Así, Parsons es capaz de incorporar los principios evolutivos de la sociedad al esquema AGIL y hace de la diferenciación funcional el fin que por antonomasia debe perseguir todo sistema social.

	Instrumental (medios)	**Consumatorio (fines)**
Exterior	A Adaptación **Incremento en la capacidad de adaptación**	G Obtención de fines **Diferenciación funcional**
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes **Generalización de valores**	I Integración **Inclusión de grupos sociales**

Toda vez que he llevado a cabo esta presentación del funcionalismo sociológico clásico representado por Emile Durkheim y Talcott Parsons, ha llegado el momento de exponer las particularidades de la versión luhmanniana de este enfoque metodológico.

El funcionalismo estructural de Niklas Luhmann

Los escritos de Luhmann en torno al método funcional son tan fundamentales para el conjunto de su obra que, prácticamente, inauguran su producción intelectual. En efecto, el primer artículo publicado por Luhmann en 1958 lleva por título: "El concepto de función en la ciencia de la administración" (Luhmann, 1958). Las reflexiones iniciadas en este escrito encontraran su expresión más acabada pocos años más tarde con los artículos "Función y causalidad" de 1962 y "Método funcional y teoría de sistemas" de 1964.[5] La centralidad de estos trabajos en la obra de Luhmann queda demostrada por el hecho de que, independientemente de las modificaciones sufridas por el marco sistémico-teórico a lo largo del tiempo, éste no volvió a escribir otro texto exclusivo sobre el tema.[6] En este sentido, bien podemos afirmar que a lo largo de su actividad científica, Luhmann mantuvo una postura metodológica definida y que esta constante metodológica fue la base sobre la que edificó las diversas teorías que constituyeron a la postre su teoría general de la sociedad.

Justo por esta diferencia entre la estabilidad metodológica y el dinamismo teórico, en lo subsecuente será necesario complementar las reflexiones de los artículos arriba citados con los desarrollos que el marco conceptual sistémico sufrió especialmente a partir de la publicación en 1984 de la obra *Sistemas sociales*, pues no cabe duda que la incorporación del concepto de autopoiesis y la apuesta por la comunicación como partícula ultraelemental de lo social marcan un antes y un después en el pensamiento de este autor.

La relación de Luhmann con las diversas corrientes del enfoque funcional (entre ellas particularmente con la versión de Parsons) bien podría caracterizarse como de "cercanía crítica". Desde muy temprano en su trayectoria Luhmann tuvo claro que el método funcional había resultado fundamental para el establecimiento de la sociología como disciplina científica. Sin embargo, también era consciente de que la disciplina no había logrado explotar todo el potencial de esta perspectiva porque la había trabajado siempre dentro de los estrechos márgenes del esquema causal-lineal y, a través de éste, del pensamiento ontológico-

[5] Ambos textos fueron posteriormente reeditados en el primer tomo de la serie *Soziologische Aufklärung* en 1970. En 1973 la Editorial Sur de Buenos Aires tradujo cuatro textos de los catorce que componen el volumen en alemán. Entre estos cuatro textos se encuentran los ya mencionados "Función y causalidad" y "Método funcional y teoría de sistemas". Desafortunadamente el libro dejó de editarse y, salvo en algunas bibliotecas, es prácticamente imposible de encontrar.

[6] Evidentemente, esto no quiere decir que Luhmann no haya vuelto a reflexionar sobre el tema en el resto de sus obras. En *Sistemas sociales* (Luhmann, 1991), por ejemplo, hay un apartado dedicado al método funcional. Sin embargo, lo que en él se dice no va más allá del planteamiento desarrollado en los años sesenta.

substancialista. Así, desde los primeros años de la década de los sesenta, Luhmann hace de la causalidad y la ontología dos de los principales "obstáculos epistemológicos" que la sociología debe superar para arribar a una comprensión más acabada del mundo social.

Para Luhmann la causalidad-lineal limita los alcances de la investigación funcional porque la obliga ver en las funciones meros efectos que ejecutan fines.[7] Esto hace que antes de poder llevar a cabo una investigación, el sociólogo esté constreñido a fijar el fin a cuyo cumplimiento contribuirán los fenómenos de carácter funcional. Los funcionalismos de Durkheim y Parsons son claros ejemplos de esta forma de pensar. En ambos casos, la investigación debe partir del hecho de que, para mantenerse, la sociedad necesita que se lleven a cabo determinadas funciones. Así, de la misma manera en que un organismo sobrevive sin ser consciente de ello, el mantenimiento de la sociedad se realiza más allá (y en algunas ocasiones, incluso, a pesar) de la conciencia de los individuos cuyas acciones la componen. No cabe duda que este énfasis en la "sobrevivencia" de la sociedad contribuyó de manera determinante a ver al funcionalismo como una "ideología conservadora". Sin embargo, como veremos a continuación, independientemente de las posibles implicaciones políticas de este método, el principal problema del funcionalismo sociológico clásico yace en que de entrada nos pide aceptar como válido un supuesto bastante cuestionable, a saber, que el fin de las sociedades es la sobrevivencia.

A diferencia de lo que podemos observar en un organismo, donde caben pocas dudas sobre los límites entre lo vivo y lo no-vivo, en el caso de la sociedad resulta sumamente complicado definir el momento en que un determinado sistema social ha dejado de existir. A este respecto Luhmann reflexiona: "Un sistema social no está fijado rígidamente, según un tipo, como un organismo. Un asno no puede convertirse en una serpiente, aun cuando tal evolución fuera necesaria para la supervivencia. En cambio, un orden social puede sufrir profundos cambios estructurales sin abandonar su identidad y su existencia continua. De sociedad agraria puede convertirse en sociedad industrial, una gran familia puede convertirse en una casta de un orden político superfamiliar, sin que sea posible decidir cuándo se está en presencia de un nuevo sistema. Con esto está íntimamente relacionado el hecho de que las ciencias sociales no se plantean en forma claramente determinada el problema empírico de la muerte, mientras que en la biología ese problema sirve como criterio respecto a la perpetuación. De esta manera, en las ciencias sociales el problema de la perpetuación de un

[7] En la nota al pie número 2 he mostrado ya que a pesar de todos sus esfuerzos Durkheim no puede evitar que el concepto de finalidad se cuele en sus reflexiones metodológicas a través de la noción de utilidad.

sistema se desvanece en lo indeterminado. Puede objetarse con acierto que la existencia de un sistema social rara vez se ve efectivamente puesta en duda, que hay pocos efectos funcionales verdaderamente críticos para la existencia y que el valor explicativo de esta teoría es por lo tanto reducido" (Luhmann, 1973: 29-30). Por estas razones, Luhmann considera que hacer del mantenimiento de la sociedad el fin último de su operar no sólo resulta cuestionable desde el punto de vista teórico, sino científicamente infructífero.

Para poder rescatar al funcionalismo de las aporías del esquema causal-lineal, Luhmann propone verlo como una variante del método comparativo que nos permite observar no la necesidad implícita en los requisitos funcionales, sino la contingencia propia de las equivalencias funcionales. Verlo, pues, como un método que se abre a las posibilidades. Así, para Luhmann la función "no es ningún efecto a producir, sino un esquema lógico regulador que organiza un ámbito de comparación de efectos equivalentes. Caracteriza una posición especial a partir de la cual pueden ser comprendidas en un aspecto unitario diversas posibilidades. Desde tal punto de vista los efectos aislados aparecen como equivalentes, intercambiables entre sí, funcionales, mientras que como procesos concretos son incomparablemente distintos" (Luhmann, 1973: 20).

De tal suerte que, en primera instancia, el concepto luhmanniano de función debe verse como una mera relación de variables intercambiables. Así, por ejemplo, podemos decir que la función de x en el enunciado "x es un medio de transporte público en la Ciudad de México" puede ser cumplida indistintamente por: el autobús, el metro, el metrobús, el microbús, el tren ligero, etc. En este sentido, desde el punto de vista del enunciado "x es un medio de transporte público en la Ciudad de México" todas las opciones antes presentadas resultan funcionalmente equivalentes.

Como puede verse, la innovación de Luhmann a este respecto yace en que toma distancia del concepto clásico de función en el sentido griego de *εργον* (*ergon*: actividad u operación) y recupera el significado lógico-matemático del término, en particular aquel que remite a la llamada función proposicional o predicado.

En efecto, hasta Luhmann toda la sociología funcional había trabajado con el concepto de función que se desprende de cierta interpretación de la filosofía aristotélica según la cual existen aspectos de la realidad que sólo pueden llegar a ser comprendidos si se conocen los fines que realizan. En este sentido, el concepto de *ergon* ha sido traducido como una acción

orientada a un determinado fin.[8] Mediante este concepto finalista de función la tradición estableció el vínculo entre el enfoque funcional, la causalidad y el pensamiento ontológico.[9] Con ayuda del concepto lógico-matemático de función, Luhmann busca escapar de estos esquemas viejo-europeos.

Si bien la noción de función ha gravitado el pensamiento lógico-matemático desde hace siglos, el concepto como tal no será acuñando sino hasta el siglo XVII principalmente gracias al trabajo de Gottfried Wilhelm Leibniz. Desde entonces el concepto ha conocido las más diversas definiciones. En términos generales, sin embargo, podemos decir que éste remite a la relación constante entre dos o más cantidades variables. Así, por ejemplo, en la ecuación $y = 2x$ el número *2* representa la relación constante entre dos variables: la variable independiente (x) y la variable dependiente (y). Se denomina variable independiente a la variable a la que se asigna, de manera arbitraria, un determinado valor y variable dependiente a la variable que es, a la vez, modificada por la constante y el valor asignado a la variable independiente. De tal suerte que si asignamos a x el valor 1, entonces y será igual a 2, pero si decimos que $x = 2$, entonces $y = 4$. De tal suerte que podemos afirmar que $y = f(x)$ donde f representa la relación constante entre ambas variables.

En el ámbito de la lógica, el concepto de función ha sido recuperado para indicar proposiciones del tipo arriba indicado, a saber: "x es un medio de transporte público en la Ciudad de México". En notación matemática esta proposición es representada de la siguiente manera: $f(x)$. Aquí, x hace las veces de sujeto (por ejemplo: "el metro") y f nos remite a la propiedad atribuida ("medio de transporte público en la Ciudad de México"). Como en este caso la verdad o falsedad de la función sólo puede decidirse una vez que se ha asignado valor a x –es decir, una vez que se ha expresado una proposición– este tipo de función es conocida como función proposicional. Está claro que cuando Luhmann emplea el concepto de función, lo hace en este sentido.

[8] Esta interpretación deriva, en gran medida, de afirmaciones aristotélicas como la siguiente: "La actuación (*ergon*) es, en efecto, el fin y el acto es la actuación" (Aristóteles, 2006: 384).

[9] A este respecto, cabe recordar que la cuarta y última causa aristotélica es, justamente, la causa final y que esta se identifica con la esencia en tanto que razón de ser de las cosas. A este respecto, Aristóteles reflexiona: "Cuando se trata de encontrar una causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstruos? Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de *aquello para lo cual*? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo" (Aristóteles, 2006: 354). Tenemos, pues, que el "funcionalismo" de Aristóteles es substancialista ya que para él las acciones u operaciones siguen a la sustancia en el sentido de la sentencia: *operari sequitur esse*.

Además de que nos exime de tener que pensar a la sociedad como un sistema cuya finalidad última es la sobrevivencia, el concepto de función adoptado por Luhmann tiene por rendimiento adicional el cuestionamiento de la noción clásica de causalidad. En efecto, para el funcionalismo la idea de que las relaciones entre las cosas del mundo atiendan a un esquema causa-efecto resulta sumamente simplista. Por esta razón, filósofos "funcionalistas" como Ernst Mach, Ernst Cassirer y Bertrand Russell han buscado sustituir el concepto de causa por el de función, ya que éste permitiría abandonar el pensamiento substancialista a favor de un pensamiento orientado a las relaciones de interdependencia. Así, tal y como lo pregona Cassirer en su clásica obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* hay que dejar de orientar nuestros análisis hacia las cosas (las substancias) para empezar a observar funciones.[10]

Estas son, pues, las bases conceptuales sobre las que se edifica el concepto luhmanniano de función. Ahora bien, para pasar de un concepto formal de función a un concepto sociológicamente operacionalizable de función es necesario incorporar dos elementos más: la distinción problema / solución del problema y la distinción sistema / entorno.

En la definición lógico-matemática de función antes presentada, la función (*f*) refiere a una relación constante entre dos cantidades variables. Para el caso de una ecuación, por ejemplo, el lugar de dicha relación constante es ocupado por un número. Sin embargo, en el caso de la aplicación del método funcional al terreno sociológico esto no es posible. Aquí, el lugar de la relación constante entre dos variables será ocupado no por una cantidad, sino por un problema de referencia. Justo es en relación a esta noción de problema de referencia que el funcionalismo sociológico clásico y el funcionalismo de Luhmann encuentran su punto de convergencia ya que ambos conciben al orden social no como un dato, sino como un

[10] Evidentemente, esto no quiere decir que el esquema causal desaparezca del análisis científico. Sin embargo, ante la imposibilidad de establecer una correlación causal definitiva, la relación entre causas y efectos debe dejar de ser el objeto de la comprobación para convertirse en mero apoyo metodológico. A este respecto Luhmann reflexiona: "El análisis en sí se concentra en la investigación de posibles causas tomando como criterio un efecto o en la investigación de efectos tomando como criterio una causa. Es imposible hacer ambas cosas simultáneamente, porque todo análisis funcional presupone un criterio de referencia escogido, que no puede ser cambiado sin que los resultados se alteren. Entre causas y efectos existe en tal sentido una 'relación de indeterminación'. El sentido de la causalidad excluye en principio una clara comprobación de una causa y al mismo tiempo un efecto. Lo que buscaba la interpretación ontológica de la causalidad es inalcanzable. Esta evidencia constituye el punto de partida de la teoría causal funcional. Para ella las leyes causales exclusivas son a lo sumo un caso límite analítico. Que ni en el ámbito de las causas ni en el ámbito de los efectos existan otras posibilidades es admisible como caso límite de equivalencia absolutamente reducida, pero el sentido del relacionar causal no reside en lograr ese caso límite y excluir otras posibilidades, sino en abarcarlas y ordenarlas" (Luhmann, 1973: 27).

problema que debe ser resuelto. La convergencia, sin embargo, no ira mucho más allá, pues mientras que la estrategia de solución del problema de Durkheim y Parsons los lleva a supeditar al funcionalismo a un enfoque estructuralista, Luhmann se mantendrá firme en su postura funcional. Por esta razón, el mismo Luhmann afirma que el suyo no es un estructural funcionalismo, sino un *funcionalismo estructural* (hay que tener presente que en esta definición, el orden de los factores sí altera el producto).

En efecto, el enfoque estructural funcional parte de la existencia de una determinada estructura *necesaria* para el mantenimiento del sistema social. Este punto de partida le obliga a ver en los fenómenos sociales funciones orientadas al mantenimiento de dicha estructura. Por el contrario, el enfoque funcional estructural no parte de la necesidad, sino de la *contingencia* de los fenómenos que contribuyen a la formación de estructuras. Esta aproximación a la realidad es posible porque se ha rechazado el problema de referencia central del enfoque estructural funcional, a saber: la idea de que el fin de la sociedad es su sobrevivencia. Ahora bien, para poder establecer un problema de referencia alterno, el método funcional estructural requiere apoyarse en postulados teóricos que le digan algo sobre las entidades que componen la realidad, pues sólo así estará en condiciones de identificar los problemas que los fenómenos sociales resuelven. Es aquí donde hace acto de presencia la teoría de sistemas con su distinción directriz sistema / entorno.

Podríamos decir que para Luhmann existe una "afinidad electiva" entre el método funcional y la teoría de sistemas por el hecho de que esta última concibe la emergencia de los sistemas como una solución evolutiva a un problema de referencia fundamental, a saber: la complejidad del Mundo.[11] El concepto de complejidad refiere a que no todos los elementos que componen una determinada unidad –en este caso, el Mundo– pueden establecer relaciones simultáneamente. Este hecho obliga a que el establecimiento de relaciones entre dichos componentes tenga que estar mediada por una selección. Entre todas las posibles relaciones que se establecen en la complejidad del Mundo, existen algunas que logran alcanzar una relativa consistencia temporal gracias a su carácter recursivo basado en la autorreferencia. En su teoría, Luhmann denomina sistemas a estas entidades capaces de distinguir entre lo propio y lo ajeno (es decir, entre lo propio y lo que pertenece al entorno). En franco contraste con el estado indiferenciado y aproblemático del Mundo, la diferencia sistema / entorno puede

[11] Es necesario aclarar que Luhmann emplea este concepto en sentido sistémico-fenomenológico como unidad de la diferencia entre sistema y entorno. Al quedar presupuesto en toda distinción llevada a cabo por un observador, el concepto de Mundo remite al punto ciego de toda observación.

observarse como un problema justamente debido al gradiente de complejidad existente entre Mundo y sistema. Así las cosas, un sistema no es más que un mecanismo que mediante sus operaciones reduce la complejidad del Mundo. Si bien la existencia de un determinado sistema depende de esta reducción de complejidad, resulta difícil ver en ella un fin en sentido teleológico clásico, pues el sistema no "necesita" de la reducción de complejidad para mantenerse y por lo tanto no la busca o la pide, sino que simple y llanamente *es* por definición una reducción de complejidad. La selección operada por el sistema no presupone, pues, la existencia de una estructura que deba mantenerse mediante el cumplimiento de determinadas funciones (a la manera del esquema AGIL), sino que debe ser vista como respuesta al problema del exceso de posibilidades derivada de la complejidad del Mundo. En particular, al exceso de posibilidades derivado de lo que Parsons denominaba: doble contingencia.[12]

Mediante el concepto de doble contingencia podemos observar que la complejidad que los sistemas sociales deben enfrentar es ya una selección resultado del proceso evolutivo. En efecto, los sistemas sociales no se las tienen que ver con la complejidad del Mundo como tal, sino con la complejidad derivada de la emergencia de los sistemas psíquicos. Así, desde un punto de vista conceptual, los sistemas sociales pueden verse como una reducción de complejidad que resuelve el problema de la doble contingencia.

Ahora bien, hay que decir que para Luhmann la solución proporcionada por los sistemas sociales al problema de la doble contingencia es siempre una solución temporalmente condicionada, es decir, sólo funciona en el momento en que funciona. Este es otro aspecto en el que las teorías de Luhmann y Parsons divergen de manera importante. Al igual que Luhmann, Parsons hace de la doble contingencia el punto de partida de sus reflexiones teórico-sociológicas, sin embargo, a diferencia de Luhmann, Parsons desarrolla un concepto de sistema tan rígido desde el punto de vista estructural que termina por ahogar la contingencia de base, transformándola en necesidad. Los sistemas sociales de Luhmann

[12] En el *general statement* del libro *Toward a general theory of action*, Talcott Parsons, Edward A. Shils y el resto de los colaboradores de la obra definen el concepto de doble contingencia de la siguiente manera: "Así, la consideración del lugar de la complementariedad de expectativas en el proceso de interacción humana tiene implicaciones para ciertas categorías que son centrales en el análisis de los orígenes y las funciones de los patrones culturales. Hay una *doble contingencia* inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones de ego son contingentes de su selección entre alternativas disponibles. Pero, a la vez, la reacción de alter será contingente de la selección de ego y resultará de una selección complementaria de su parte. Debido a esta doble contingencia, la comunicación, que es la precondición de los patrones culturales, no puede existir sin la generalización desde la particularidad de las condiciones específicas (que nunca son idénticas para ego y alter) y la *estabilidad* de significado que sólo puede ser asegurada mediante 'convenciones' observadas por ambas partes" (Parsons / Shils, 1962: 16). La traducción es mía.

también tienen a su cargo el desarrollo de expectativas complementarias de comportamiento. Sin embargo, mediante la renuncia a un concepto fuerte de socialización y apoyándose en un concepto de estructura temporalmente radicalizado, el concepto de sistema social de Luhmann nos obliga a observar cada encuentro social como una actualización –en cierta forma cada vez más improbable desde el punto de vista evolutivo– de la doble contingencia. Tenemos, pues, que los respectivos conceptos de sistemas llevan ya la impronta del método elegido: estructural funcionalismo o funcionalismo estructural, es decir, función al servicio del mantenimiento de la estructura o función como un esquema de observación de soluciones contingentes y comparables a un determinado problema de referencia.

Hasta aquí las reflexiones generales en torno al método funcional de la teoría de sistemas de Luhmann. En aras de brindar al lector una aproximación lo más acabada posible al tema, desarrollaré a continuación –de la mano del concepto de medio de comunicación simbólicamente generalizado– un ejemplo (relativamente) detallado de la manera en que Luhmann aplicaba este método en sus investigaciones.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados

Para Luhmann, la operación mediante la cual los sistemas sociales reducen la complejidad del entorno es la comunicación. Esto quiere decir que para poder entablar una relación social, todo aquello que pensamos o sentimos debe poder ser observado en términos comunicativos. Evidentemente, según la situación, la comunicación se estructura de diferentes maneras. Así, por ejemplo, en términos comunicativos no es lo mismo estar en presencia de otros individuos a los que percibimos y cuyas reacciones podemos percibir que escribir una carta a una persona distante, un libro para un público indeterminado o conducir un noticiero en la televisión. Existen, pues, diversas maneras de comunicar. Por esta razón, Luhmann no habla de sistema social en singular, sino de sistemas sociales en plural; y considera que existen tres formaciones sistémicas básicas, a saber: las interacciones, las organizaciones y las sociedades.

A diferencia de las interacciones –en donde la comunicación se estructura a partir del dato fundamental de la presencia física reciproca y la percepción reflexiva (es decir, la percepción de la percepción)–, la emergencia de sistemas organizacionales y de sociedades presupone el desarrollo de tecnologías de difusión de la comunicación tales como la escritura, la imprenta, la televisión o el Internet. Si bien es cierto que, desde el punto de vista histórico-evolutivo, estas tecnologías pueden verse como condición de posibilidad de los más diversos logros socioculturales, desde el punto de vista teórico remiten al aumento de complejidad de

un problema fundamental que todo sistema social debe superar, a saber: el problema de la probabilidad de lo improbable.

Si tomamos en cuenta la doble contingencia inherente a todo encuentro social, incluso el éxito de la interacción aparentemente más banal puede ser visto como un evento improbable. Esto quiere decir que, por ejemplo, incluso en la comunicación que ocurre entre una madre y su hijo resulta improbable que las selecciones de Alter sean aceptadas por Ego. Así, la madre le pide al niño que se coma las verduras, pero la mera petición –incluso en la forma de orden– no garantiza que éste lo hará. Es muy probable que la madre tenga que repetir la orden más de una vez y que, incluso, se vea en la necesidad de convencer al niño de los beneficios nutricionales derivados del consumo de verduras. Tal vez tenga que llevar a establecer algún tipo de sanción –negativa o positiva– para orientar la aceptación de su selección por parte del niño ("si no te comes las verduras no podrás jugar en la computadora" o "si te comes las verduras te llevo a comprar un helado").

El ejemplo anterior nos muestra que, incluso, en el sistema social como la familia –un sistema en el que los individuos participantes se conocen, en el que la jerarquía, basada en la edad, está perfectamente establecida y en el que, por lo regular, los individuos pueden confiar en las "buenas intenciones" del resto de los participantes– la aceptación de una determinada oferta comunicativa ("no dejes de comer las verduras") es un evento sumamente improbable.

Ahora bien, si vamos más allá de la comunicación interactiva propia del sistema social familia, el umbral de improbabilidad se hace todavía más grande. Este incremento de la improbabilidad de la comunicación se debe básicamente a dos factores. En primer lugar al hecho de que la gran mayoría de las comunicaciones que establecemos fuera del ámbito familiar se llevan a cabo con personas desconocidas (evidentemente, en la vida cotidiana también podemos comunicar con amigos y amantes, sin embargo, a diferencia de nuestros padres y hermanos, a quienes, por lo regular, conocemos de toda la vida, no podemos decir que conocemos a nuestros amigos o amantes desde siempre). No cabe duda que cuando comunicamos con un conocido, la memoria de nuestros encuentros permite reducir la improbabilidad del éxito comunicativo. Así, por ejemplo, decidimos creerle a nuestro amigo que no hay más cervezas en el refrigerador porque confiamos en su palabra. Este grado de confianza difícilmente puede ser alcanzado cuando comunicamos con un desconocido (¿por qué tendría que creerle a alguien de quien no sé nada?). Este umbral de improbabilidad del éxito comunicativo se hace todavía más grande cuando tomamos en cuenta el segundo factor, a saber: la emergencia y consolidación de los medios de difusión de la comunicación tales como la escritura, la imprenta y las modernas tecnologías de la comunicación (teléfono, radio,

televisión, internet, etc.). En efecto, si de entrada resulta difícil aceptar la comunicación de alguien que no conozco, resulta todavía más improbable que acepte la oferta comunicativa que me hace una persona lejana en el tiempo y/o el espacio. Mientras que en el caso del desconocido físicamente presente puedo apoyar mi decisión de aceptar o no su oferta comunicativa en una rápida lectura de su lenguaje corporal o del contexto general de la situación, en el caso del desconocido ausente no puedo hacer uso de estos controles interactivos. Evidentemente, cuando leo un texto en el que un autor alemán ya fallecido me dice que, desde el punto de vista de la sociología sistémica, la sociedad no consta de seres humanos, sino de comunicación, no hay forma de que yo pueda apoyar mi decisión de aceptar esta oferta comunicativa como algo *verdadero* en la lectura de su lenguaje corporal o en un monitoreo de la situación en la que ha llevado a cabo la afirmación.

No obstante esta enorme improbabilidad, está claro que la comunicación sigue abriéndose camino, al grado que hoy en día no resulta sorprendente que ofertas comunicativas como la arriba esbozada sean aceptadas por un gran número de personas en el ámbito de las ciencias sociales. ¿Cómo es esto posible? En opinión de Luhmann, este fenómeno se debe a la emergencia de medios de comunicación simbólicamente generalizados como el dinero, el poder, la verdad y el amor. Los medios de comunicación simbólicamente generalizada son estructuras sociales particulares cuya operación permite reducir el umbral de improbabilidad de una comunicación que ya no puede quedar reducida a la mera interacción. A este respecto Luhmann nos dice: “El rendimiento de estos medios y de sus formas típicas se puede también describir como el hacer *continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación*. Estos conceptos no designan aquí estados psicológicos (para que la comunicación tenga éxito es irrelevante lo que siente quien paga cuando da dinero), sino construcciones sociales que se realizan en la comunicación misma mediante recursiones –y para las cuales basta con dar por supuestos los estados de conciencia correspondientes. Que las comunicaciones se acepten significa tan sólo que su aceptación se toma como premisa de la siguiente comunicación, independientemente de lo que ocurra en la conciencia individual” (Luhmann, 2007: 249).

Para diferenciarse, los medios de comunicación simbólicamente generalizados recurren a dos posibilidades de atribución de la selección. Así, la comunicación puede atribuir la selección ya sea al sistema (como acción) o al entorno (como vivencia). Si tomamos en cuenta que para comunicar hacen falta, al menos, dos individuos que funjan como Alter y Ego, entonces, tenemos que existen cuatro posibilidades de atribución de la selección, a saber: cuando la vivencia de Alter activa la vivencia de Ego, cuando el actuar de Alter activa la

vivencia de Ego, cuando la vivencia de Alter activa el actuar de Ego y cuando el actuar de Alter activa el actuar de ego. Los diversos medios de comunicación simbólicamente generalizados se corresponden con una de las cuatro casillas que se desprenden de la combinación de los factores antes mencionados tal y como se muestra en el siguiente cuadro:

	Vivencia de Ego	Actuar de Ego
Vivencia de Alter	Verdad, valores	Amor
Actuar de Alter	Propiedad / dinero, Arte	Poder / derecho

Así, por ejemplo, el medio de comunicación simbólicamente generalizado verdad se corresponde con la constelación vivencia de Alter / vivencia de Ego por el hecho de que de la aceptación de una determinada información científica ("la sociedad no se compone de seres humanos, sino de comunicaciones") no se espera una acción correspondiente, sino tan sólo una suerte de "acuse de recibo". Por el contrario, el medio de comunicación simbólicamente generalizado que se desprende de la constelación actuar de Alter / actuar de Ego, a saber: el poder, sólo tiene éxito si la oferta comunicativa es acompañada de una acción correspondiente (cuando el gobierno me informa que debo pagar nuevos impuestos, no se da por satisfecho con que yo meramente acuse de recibida la información, sino que espera que efectivamente los pague).

No cabe duda que podrían decirse muchas cosas sobre los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Sin embargo, llevar a cabo un análisis minucioso de los mismos no es el objetivo de estas reflexiones. Como se dijo antes, el objetivo de este apartado es desarrollar un ejemplo del empleo que hace Luhmann del método funcional y para llevar a cabo esta tarea tenemos ya información suficiente sobre la función y la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Las reflexiones anteriores deben haber dejado claro que el desarrollo del concepto de

medio de comunicación simbólicamente generalizado obedece a la congruencia de Luhmann con el método funcional ya que para elaborar dicho concepto parte de un problema sistémico de referencia, a saber: la improbabilidad de éxito de cierto tipo de comunicación. Toda vez que el problema ha quedado establecido, Luhmann se da a la tarea de observar las estrategias que la comunicación ha generado para lidiar con él y las tratará como equivalentes funcionales (es decir, como distintas maneras de resolver el mismo problema). Esto le permite ver que antaño la religión y la moral permitían hacer probable la comunicación altamente improbable, pero que hoy en día, gracias a la diferenciación funcional, esto ya no es así, pues, por poner un ejemplo, la comunicación religiosa no puede contribuir al éxito de la comunicación científica o legal. A lo largo de sus investigaciones, Luhmann se va dando cuenta de que en el mundo moderno, la gran mayoría de los sistemas diferenciados hace uso de un determinado medio de comunicación simbólicamente generalizado para reducir el umbral de improbabilidad de la comunicación. Así, por ejemplo, la ciencia recurre a la verdad, la intimidad al amor, la economía al dinero y la política al poder.

Es importante aclarar que Luhmann no establece el concepto y después deduce los medios correspondientes a cada sistema, pues tiene claro que no todos los sistemas funcionales necesitan de un medio de comunicación simbólicamente generalizado para operar o que no todos han poseen un medio tan consolidados (como es el caso de la religión o la educación, en estos casos existen otros equivalentes funcionales que contribuyen a la solución del problema de la improbabilidad del éxito comunicativo). De tal suerte que cada medio de comunicación que Luhmann logra identificar es resultado de un trabajo de investigación en el que el problema de referencia y la comparación de las diversas soluciones resultan cruciales.

Conclusiones

Hace ya más de cien años Durkheim tenía muy clara la importancia que el método comparativo tiene para la sociología. Así, en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim afirmaba: “La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la propia sociología” (Durkheim, 1989: 196). En tanto que forma particular de este método, el funcionalismo de Luhmann parece respaldar la sentencia durkheimiana. A lo largo de estas reflexiones me he esforzado por mostrar que, lejos de ser una perspectiva defensora del *status quo*, el funcionalismo luhmanniano es una interesante herramienta que nos permite avanzar en el conocimiento de lo social mediante la comparación de soluciones a problemas (sistémicos). Desde este punto de vista el mundo social no es, pues, algo dado de una vez y para siempre (algo que, para “sobrevivir” necesita que se cumplan determinadas funciones), sino la

improbable solución momentánea del problema de la doble contingencia. Así, el funcionalismo nos permite observar al orden social no como un orden necesario, sino como un orden siempre contingente.

Un rendimiento adicional que se deriva de este método radica en el hecho de puede ser de gran ayuda para el desarrollo de la investigación teórica en sociología, en particular cuando mediante la comparación de diversas teorías se busca generar una perspectiva complementaria. Las posibilidades que el método funcional abre a este respecto me resultan especialmente importantes, pues han fungido como guía metodológica de mi propio trabajo de investigación conceptual (Cf. Galindo, 2008). Así, con ayuda del método funcional podemos escapar de la visión que nos obliga a comparar lo que es *ontológicamente* comparable en las teorías para comparar la manera en que cada una resuelve un determinado problema de referencia. En este sentido, por ejemplo, no se trata de establecer si los conceptos de "agencia" en Giddens y "sentido" en Luhmann son comparables desde el punto de vista ontológico, sino de probar desde la perspectiva funcional si éstos pueden ser vistos como soluciones equivalentes a un mismo problema conceptual de referencia (Galindo, 2008: 75-78). Considero que en el contexto de una sociología atomizada por la diversidad de perspectivas teóricas –incapaz de establecer contactos entre sus diversos marcos conceptuales y, por lo tanto, incapaz de aprender de ella misma (Cf. Galindo, 2010)–, la posibilidad de establecer comparaciones productivas entre los diversos observadores conceptuales es una tarea absolutamente crucial.

Bibliografía

Aristóteles (2006) *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Bourdieu, Pierre (2000) "Algunas propiedades de los campos" en: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo.

Cassirer, Ernst (1910) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlín, Verlag von Bruno Cassirer (consultado en: http://openlibrary.org/b/OL14044072M/Substanzbegriff_und_Funktionsbegriff).

Durkheim, Émile (1989) *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, México, Alianza.

_____ (2002) *La división del trabajo social*, México, Colofón.

Ferrater Mora, José (2004) *Diccionario de filosofía* (Tomo II, E-J), Barcelona, Ariel.

Galindo, Jorge (2008) *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Anthropos, UAM-C.

_____ (2010) "Comunicación, cuerpo, tecnología: una aproximación teórico sociológica al orden social", en: Alvarado, Ramón, Leyva, Gustavo & Pérez Cortéz, Sergio, *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Barcelona, Anthropos, UAM-I.

Kline, Morris (2009) *Matemáticas para estudiantes de humanidades*, México, FCE.

Luhmann, Niklas (1958) "Der Funktionsbegriff in der Verwaltungswissenschaft", en: *Verwaltungsarchiv* 49, pp. 97-105.

_____ (1973) *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur.

_____ (1991) *Sistemas sociales. Lineamientos de una teoría general*, México, Alianza.

_____ (1996) *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos, UIA, ITESO.

_____ (1996a) *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Anthropos, UIA, ITESO.

Merton, Robert K. (2002) *Teoría y estructuras sociales*, México, FCE.

_____ (2007) *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, UIA.

Navas, Alejandro (1989) *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, Pamplona.

Parsons, Talcott & Shils, Edward, A. (1962) *Toward a general theory of action. Theoretical foundations of social sciences*, Nueva York, Harper Torchbooks.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1996) *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península.

REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS SOCIALES
Tendencias recientes en la investigación

Lidia Girola
Departamento de Sociología. UAM Azcapotzalco

Introducción

La preocupación por el sentido de la acción humana, sus significados, sus componentes tanto materiales como simbólicos, los procesos de interacción como constructores de mundo, y por lo tanto el carácter construido del mundo social, ha caracterizado a la teoría sociológica de los últimos cuarenta años por lo menos. Algunos conceptos fundamentales, como los de representaciones colectivas, tienen una historia aún más antigua. El lugar que los conceptos de representaciones sociales e imaginario social ocupan en las ciencias sociales, sobre todo en sociología, antropología, historia y psicología social, ha cobrado importancia lentamente, y si nos guiamos por el número de publicaciones, tanto de libros como de revistas, investigaciones en curso, congresos y reuniones de variado tipo, es posible constatar que se han convertido en instrumentos cada vez más utilizados en estas disciplinas.

Sin embargo, un dato curioso que el que se acerca al tema puede inmediatamente comprobar, es que existen dos escuelas o corrientes de pensamiento que han desarrollado de manera casi independiente la problemática referente a las construcciones simbólicas que habitualmente denominamos representaciones o imaginarios sociales. Los puntos en común son muchos pero hay un sesgo disciplinar y una mutua resistencia a la homologación conceptual que llaman la atención del lector, al par que cuando uno observa el uso que de ambas nociones se hace en las investigaciones en curso se percibe que la mayoría de los autores las toman como sinónimos mientras que los más sofisticados y comprometidos con alguna de las escuelas relativizan la importancia del concepto utilizado por los "adversarios".

Sólo recientemente algunos autores[1] han intentado asimilar los conocimientos producidos desde cada una de las perspectivas, aunque persiste en otros casos un cierto rechazo a la unificación de los enfoques. [2]

[1] "…teníamos la pretensión de intentar establecer relaciones entre los conceptos de imaginarios sociales y representaciones sociales" en Banchs, Agudo y Astorga, 2007.
[2] Por ejemplo, Lindón, 2009.

En este trabajo me propongo tratar las características más importantes de las definiciones conceptuales formuladas, a la vez que propongo una posible articulación de ambas nociones que creo que surge de los resultados de investigación de ambas corrientes.

Representaciones colectivas

La historia del concepto es conocida: Emile Durkheim introdujo la noción de representaciones colectivas para hacer referencia a aquellos elementos constitutivos de la conciencia colectiva tales como creencias, mitos y leyendas. Son un conjunto muy variado de manifestaciones espirituales que surgen de la participación en común, del compartir e intercambiar cotidiano, de la propia organización social, y son formas de interpretación de la realidad y de expresión de los sentimientos, angustias e ideales del grupo, que constituyen la realidad efectivamente vivida por sus miembros. Las representaciones colectivas se manifiestan en los refranes y dichos populares, en las corrientes de opinión, y también en formas más cristalizadas y estables tales como estilos de vida, reglamentos, códigos morales y jurídicos. Durkheim diferencia entre las representaciones como formas de pensamiento, y los modos de acción determinados que se relacionan con ellas. (Durkheim, 1995:32)

Las representaciones colectivas son para Durkheim las ideas compartidas por los miembros de grupos y sociedades con respecto al mundo en el que viven; pueden referirse a la naturaleza de las cosas sagradas o de las profanas y se manifiestan en, y producen, acciones concretas, como por ejemplo ritos y ceremonias, a la vez que constituyen sistemas de símbolos y se materializan en artefactos diversos. No son construcciones ni imágenes fantasmagóricas que se sobreponen a la realidad, conformando un mundo irreal, sino que son un conjunto de nociones que expresan, si bien no de manera directa y transparente, las relaciones que sus miembros mantienen entre sí y con la naturaleza circundante. (cfr. Durkheim, 1995:211) Las representaciones colectivas muestran el estado espiritual del grupo, sus formas de organización, y son expresión de los peculiares lazos que lo unen. Tienen no sólo efectos cognitivos (ayudan a interpretar y conocer la realidad) sino efectos en la acción, ayudan a vivir. (cfr. Durkheim, 1995:388) Participan además, de las mismas características de los hechos sociales: en tanto son producto colectivo son externas a la conciencia individual, y en esa medida ejercen una cierta coerción sobre cada uno, a la vez que por los procesos de socialización, tienen un carácter interno, ya que son interiorizadas por los miembros del grupo.

Según señala Jorge Ramírez Plascencia, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim descubrió que la objetivación de las representaciones colectivas ocurre a través de un vasto sistema de simbolización, lo que implicó el tránsito desde una perspectiva de la vida social como una entidad psíquica colectiva a una visión que la interpreta como un sistema de símbolos. Es por medio de los símbolos que la sociedad toma conciencia de su propia existencia. (Cfr. Ramírez Plascencia, 2007: 38-39)

Sin embargo, así como el estudio del papel de la religión le permitió a Durkheim entender mejor la relación entre símbolos, ritual y representaciones colectivas, también le impidió ver la permanente creación de nuevas representaciones, referidas a múltiples aspectos de la vida social, y le otorgó a su perspectiva un cierto carácter consolidado y estático que generó un cúmulo de críticas posteriores.

Representaciones sociales

Parafraseando a San Agustín, podemos decir que todos sabemos lo que son las representaciones sociales, pero si nos preguntan, encontrar una definición inequívoca y simple es muy difícil.

A mediados de la década de los años sesenta del siglo XX, la discusión acerca del carácter construido del mundo social, el papel de las tradiciones y los prejuicios, el estudio del significado que las acciones tenían para los sujetos y las consecuencias no esperadas de la acción, eran temas importantes en el horizonte cultural de la época y al mismo tiempo, las disciplinas sociales se encontraban en un debate epistemológico fuerte tanto con las perspectivas positivistas como con el estructuralismo y su propuesta de descentramiento del sujeto. En ese marco de fértiles discusiones, Serge Moscovici propuso una nueva aproximación teórica en torno a las representaciones. Influencias claras en su obra, son, aparte de Durkheim, a quien retoma y a la vez critica, los estudios de Lévy-Bruhl sobre las funciones mentales en sociedades primitivas, la obra de Piaget sobre la formación del pensamiento conceptual en los niños; las teorías de Sigmund Freud, y la obra acerca del carácter construido del mundo social de Berger y Luckmann. [3]

¿Por qué abandonar el adjetivo “colectivas” y calificar de “sociales” a las representaciones?

Moscovici señaló que las representaciones “son colectivas en la medida en que están encarnadas en la comunidad donde son compartidas homogéneamente por todos sus

[3] En esto, como en muchas otras partes de este trabajo, tomo como referencia a Araya Umaña, 2002; el texto ya citado de Banchs, Agudo y Astorga, 2007, y Rodríguez Salazar, 2007.

miembros" (Moscovici, 1988: 218) de ahí que fueran parte fundamental de la conciencia colectiva para Durkheim, pero que si se considera que existen muchas representaciones, que no son homogéneamente compartidas, sino que pertenecen a grupos diversos dentro de una sociedad, que pueden incluso estar en contradicción unas con otras, y que son creadas y renovadas continuamente, entonces es más apropiado llamarlas "sociales". Banchs señala que son sociales porque surgen de la interacción entre seres humanos que construyen y re-construyen permanentemente sus mundos de vida. (cfr. Banchs et al, 2007: 69)

Varias ideas son importantes al intentar definir qué son las representaciones sociales. En primer lugar, que son construcciones simbólicas del pensamiento de sentido común; que surgen de las prácticas recurrentes de los actores en interacción; que les permiten interpretar el mundo en el que viven; que constituyen un elemento crucial en las "predisposiciones a actuar" de los sujetos; que por lo tanto orientan la acción; que dependen o al menos que están estrechamente relacionadas con las posiciones y pertenencias de clase y las actividades de los sujetos, o sea que son parte de lo que Bourdieu llamó "*habitus*". Pero además, hay que tener en cuenta que en tanto construcciones simbólicas de significados, están relacionadas con la percepción que los actores tienen de su realidad, aunque no son lo mismo que dichas percepciones. Están formadas por nociones y conceptos, aunque no son sólo eso. Moscovici señalaba que la percepción implica, de alguna manera, la presencia de lo que es percibido; el concepto por su parte, supone la ausencia (relativa) de lo que es conceptualizado. Las representaciones ponen en relación la percepción y el concepto, porque implican tanto un objeto que es percibido y pensado, como de sujetos que perciben y piensan, y que al hacerlo, construyen tanto la realidad como su propia relación con ella. Toda representación, decía, es percepción y conceptualización de algo, todo "objeto" es en parte constituido por la representación que se tiene de él, y a la vez, toda representación es representación de alguien. Dicen tanto de lo que es percibido, como de quienes lo perciben. El mundo de la vida social es el producto de las interacciones entre las personas, y a la vez, es lo que es porque es interpretado por esas personas en su interacción.

Las representaciones tienen, según Moscovici, propiedades en principio contradictorias: reducen la variabilidad de los sistemas intelectuales prácticos, unen y vuelven familiares elementos que aparecían como separados o distantes, reúnen experiencias, vocabularios y conceptos que provienen de orígenes diversos. Son conjuntos de significados que tienen como una de sus funciones ordenar, simplificar y "cristalizar" la realidad, a la vez que muestran una renovación constante y cierta flexibilidad para incorporar nuevos contenidos.

Otras funciones importantes de las representaciones sociales son posibilitar la comunicación e interacción entre los actores, en la medida en que suponen códigos culturales compartidos; en esa medida también, dan una sensación de identidad, pertenencia y cohesión a sus usuarios, y permiten diferenciar individuos y grupos, ya sea que compartan o no las "mismas" representaciones.

Como proceso cognitivo, sus productos son claramente distinguibles del conocimiento científico, aunque también los científicos generan y participan de representaciones propias de sus disciplinas.

Según Marková, las representaciones sociales constituyen elementos relativamente estables y permiten por lo tanto la predictibilidad de los sucesos, a la vez que son lo suficientemente abiertas como para permitir a los actores ir más allá y saber cómo actuar en situaciones nuevas. (Marková, 1996; citado por Araya, 2002)

Araya retomando a Moscovici, señala que se construyen a partir de una serie de materiales de muy diversas procedencias, y procedimientos específicos. Los materiales que constituyen a las representaciones provienen del fondo cultural acumulado en cada sociedad a lo largo de su historia (experiencias prácticas, creencias, valores, referencias históricas, memoria colectiva). Los procedimientos implican mecanismos de objetivación de lo real, que suponen la transformación de conceptos abstractos en formas icónicas e imágenes de todo tipo; y mecanismos de anclaje, que suponen la inserción del objeto de la representación en un marco de referencia conocido y pre-existente a la vez que su implicación en la dinámica de la sociedad o de los grupos, de tal manera que se convierten en instrumentos de comunicación entre las personas y de comprensión del contexto de la interacción. Si la objetivación implica seleccionar y separar elementos que permiten construir lo que Moscovici llama el "núcleo figurativo" de la representación, el anclaje liga la representación social con el marco cultural de referencia de la colectividad. Las representaciones sociales objetivizadas y ancladas, son utilizadas por los agentes sociales para interpretar, orientar y justificar los comportamientos, y constituyen un marco de significación que permite procesar las innovaciones.

Martín Mora señala que para Moscovici, las representaciones sociales tienen tres condiciones de emergencia: la dispersión de la información, la focalización y la presión a la inferencia. En un momento determinado, la información con la que los miembros de un grupo cuentan en relación con algún objeto, situación o asunto, es a la vez, insuficiente, desorganizada y dispersa. (Cfr. Moscovici, 1979:176-177). Puede haber, dentro de un grupo, desniveles en cuanto a la cantidad y la calidad de la información disponible. Esto puede implicar que para organizar la información se acoten aspectos, se centre el interés en algunos aspectos más que

en otros (focalización). Pero además, en la vida cotidiana es frecuente que las personas se sientan presionadas a demostrar conocimiento, a emitir opiniones, a responder frente a las demandas del grupo. Esto es lo que Moscovici denomina "presión a la inferencia". (Cfr. Mora, 2002) Así como la información es un insumo básico pero de magnitud variable, el "campo de representación" se refiere a la organización de los contenidos específicos de cada representación.

Dos cuestiones a tener en cuenta son que, por una parte, las representaciones sociales suponen procesos social-cognitivos que construyen aspectos de la realidad, en ese sentido puede considerarse como pensamiento constituyente; por otra parte, implican contenidos específicos, y pueden ser consideradas como pensamiento constituido.[4]

Conceptos asociados habitualmente con las representaciones sociales, son el de actitud, ideología, creencia, estereotipo, opinión e imagen.

La actitud se refiere a la predisposición a actuar de determinada manera; la ideología es en realidad un sistema de representaciones, es más general y abarcadora que las representaciones que la conforman, es un código interpretativo o un dispositivo generador de juicios (y pre-juicios) que no está referido por lo general a un objeto o asunto particular, sino a una gama de objetos o asuntos. Las creencias pueden definirse como enunciados no corroborados acerca de algo, comportan sentimientos, emociones y actitudes. Los estereotipos implican atribuir rasgos específicos por lo general rígidos a personas o grupos.

Opinión se refiere a una toma de posición acerca de algo. Imagen es una reproducción mental, en cierto sentido especular y pasiva. Las representaciones sociales suponen y articulan estas nociones.

Podemos decir entonces, que las representaciones sociales implican una selección y acentúan características que se consideran relevantes con respecto a un objeto, a una idea o a una situación. Naturalizan, vuelven convencionalmente aceptada la percepción de esas características y a partir de eso, proponen modelos y modos de interpretación de la experiencia, que pueden convertirse en estereotipos o clichés, que homogeneizan la percepción de la realidad por parte de los individuos involucrados, y por lo tanto, orientan su acción. ¿Puede hablarse de "representaciones sociales institucionalizadas"? Aunque Darío Páez sostiene que al ser una expresión del pensamiento natural (de sentido común, parte del conocimiento vulgar acerca de un asunto), son no formalizadas ni institucionalizadas (Cfr.

[4] Moscovici señala que al estudiar las RS hay que concebirlas tanto desde el punto de vista del proceso de construcción mental de lo real a través de las relaciones entre las personas, cuanto del producto resultante de esa interrelación. Algunas RS son de ideas, otras son de hechos, pero en ambos casos, descomponen y recomponen su objeto. (Cfr. Moscovici, 1986:32)

Páez, 1987), si consideramos que el término institución se refiere a un modo prevaleciente (en un grupo, en una sociedad) aceptado convencionalmente como “normal” de pensar o de hacer, a la vez que prescribe cómo debe actuarse, entonces podemos decir que las representaciones sociales, en grados diversos, y por tiempos variables, pueden estar institucionalizadas.

Existen diversas propuestas metodológicas para el análisis de las representaciones sociales. Desde el análisis de contenido a las entrevistas, los cuestionarios y el estudio por grupos focales. Según María Auxiliadora Banchs, una de las más reconocidas estudiosas del tema, hay que considerar al menos tres vías para la investigación: los análisis de procedencia de la información, el análisis de los actos ilocutorios y el análisis gráfico de los significantes. Las fuentes a partir de las cuales se construyen las representaciones sociales pueden ir desde vivencias propias de los sujetos, lo adquirido a través de la comunicación social, la observación y el intercambio con los demás, a la información obtenida a través de medios formales como estudios y lecturas diversas.

El estudio de los actos ilocutorios sirve para detectar las relaciones existentes entre los actores, a través de sus diálogos, órdenes y peticiones.

El análisis gráfico de los significantes supone la identificación de las unidades de significación presentes en la representación, que son registradas para constatar palabras que se repiten, y el orden en el que aparecen. Con esto se construye una especie de sociograma para ver su ubicación en el discurso de los actores, lo que permite identificar lo que Moscovici llama “el núcleo figurativo” de la representación. (Cfr. Mora, 2002)

Martín Mora señala que otra aproximación al estudio de las representaciones sociales es el análisis de correspondencias. Se trata de un análisis multidimensional de tipo factorial, que basándose en el diferencial semántico, selecciona una serie de palabras estímulo que aluden al objeto social a indagar. Se pide a una muestra de sujetos que efectúe una asociación libre a partir de cada palabra hasta desembocar en una especie de “diccionario de asociaciones” o algo parecido a los “campos semánticos” o “campos lexicales”. (Mora, 2002)

Dentro de la escuela de pensamiento inaugurada por Serge Moscovici, es posible encontrar en la actualidad diversas corrientes, centradas en diferentes aspectos de las representaciones sociales.

La llamada “escuela clásica” (a partir de la obra de Denise Jodelet) enfatiza el aspecto constituyente de las representaciones sociales, y utiliza sobre todo técnicas cualitativas de investigación, en especial entrevistas en profundidad y análisis de contenido.

La “escuela de Aix-en-Provence” o estructural (desde 1976 encabezada por Jean-Claude Abric), está centrada en los procesos cognitivos, y recurre a técnicas experimentales y de análisis multivariado.

La “escuela de Ginebra” (desarrollada por Willen Doise) es conocida por su interés sociológico en las condiciones de producción y circulación de las representaciones sociales. (Cfr. Araya, op. cit.: 48-49)

En España y en América latina, sobre todo en Brasil, Venezuela y México, investigadores con orígenes disciplinarios en la psicología social, especial pero no únicamente, han desarrollado un volumen apreciable de investigación empírica utilizando el marco conceptual propuesto por las teorías acerca de las representaciones sociales.

Martin Mora dice que entre quienes han abordado la Teoría de las representaciones sociales sobre todo en su faceta cognitivo-social, está en España Darío Páez, que hace una caracterización de las representaciones sociales de acuerdo al estilo de presentación de sus contenidos. Para este autor, las representaciones muestran por lo general un empleo sistemático de estereotipos lingüísticos e intelectuales; la conclusión, prima sobre el resto del razonamiento; la base es el razonamiento por analogía y con economía de medios; implican, por lo general, una actitud hacia el objeto, un conjunto de conocimientos de variado tipo sobre el objeto social al que la representación se refiere, y una organización jerárquica de temas relacionados, que constituyen el “campo de representación” del objeto. (Cfr. Páez, 1987:303-306; citado por Mora, 2002:16)

En nuestro continente, son de destacar las aportaciones de los miembros del Grupo de Trabajo de Imaginarios Latinoamericanos, conformado por discípulos de Moscovici y Denise Jodelet, que se han dedicado, entre otras cosas, a analizar las dimensiones figurativas de las representaciones sociales, o sea, de cómo se traducen los conceptos y percepciones en imágenes como mapas y croquis, y a una amplia gama de aplicaciones, entre las que destacan los trabajos de Ma. Auxiliadora Banchs en Venezuela. (cfr. Arruda, de Alba, 2007)[5]

También en Venezuela, Daniel Mato por su parte señala que además de considerar cómo se elaboran, en qué contextos surgen, y cuales son los actores involucrados en su generación, es importante analizar, qué papel juegan las representaciones sociales en la formulación de los programas de acción. Si bien pueden ser de distinto tipo (verbales, visuales, auditivas, integradas, etc.) Mato dice que es necesario que resulten analíticamente diferenciables y

[5] Es interesante destacar la no correspondencia entre el nombre del Grupo, que hace referencia a los “imaginarios”, y sus fuentes teóricas, mucho más ligadas a la escuela de Moscovici, o sea, al estudio de las representaciones sociales.

descriptibles; pueden ser desde una palabra, hasta un ícono, o asumir formas más complejas, pero siempre suponen formas de interpretación y simbolización de aspectos de la experiencia que producen actores individuales o colectivos a través de su participación en la vida social.

En sus análisis acerca de la influencia de los actores sociales globales (Banco Mundial, organizaciones ambientalistas como Greenpeace, el Banco Interamericano de Desarrollo, las Naciones Unidas, y muchos otros) en los programas, actividades y agendas de diversos sectores y organizaciones en los países de América Latina, Mato resalta la importancia de las interacciones en contextos globales, nacionales y locales para la formulación de los problemas que requieren atención, y las mutuas influencias entre actores en esos niveles. Pero sobre todo, cómo la representación que de los problemas y el entorno tienen los actores, juega un papel fundamental en la resolución de sus problemas, y en la organización de su vida. (Cfr. Mato, 2001) [6]

En México existen diversos grupos dedicados a profundizar en los estudios acerca de las representaciones sociales, entre los que destaca la obra realizada por Gilberto Giménez, que además edita una revista electrónica con el nombre de "Cultura y representaciones sociales".

La complejidad y riqueza de los estudios recientes sobre representaciones sociales hacen sumamente difícil hacer aquí un recuento exhaustivo del estado del arte en el tema, por lo que me limito a decir que existen estudios sobre representaciones sociales del cuerpo, el trabajo, el policía auxiliar, el desempleo (Cfr. Rodríguez Salazar, García Curiel, 2007); la escuela, mitos de origen en comunidades rurales (Cfr. Arruda, de Alba, 2007); el papel de la enfermera en la sociedad actual (Araya, 2002) y un largo etcétera. Las citas y sitios en Internet aumentan exponencialmente, dia con dia.

Imaginarios sociales

Algo que llama la atención de cualquier investigador que intente ahondar en el significado del término "imaginarios sociales" es que corrientes diversas han abordado el complejo entramado de constructos simbólicos que conforman los imaginarios sociales, y han contribuido, desde distintas perspectivas, al conocimiento de esta dimensión crucial de la interacción humana.

[6] Un ejemplo de las diferentes representaciones acerca de la Naturaleza, por ejemplo, que manejan grupos conservacionistas transnacionales y grupos indígenas de la selva amazónica, muestra que para los primeros, el medio ambiente es un espacio vacío que hay que proteger y cuyos recursos deben administrarse, y en cambio para los nativos, la naturaleza es un espacio habitado, específicamente, por ellos, y del cual obtienen sus medios de subsistencia. Esto ha implicado, en las discusiones entre ambos grupos, primero la contrastación entre distintas representaciones del entorno natural y luego la negociación entre los actores locales y los actores globales, incluso poniendo en segundo plano la intervención estatal. (Cfr. Mato, 2001, nota 8, pág. 159)

En tanto imaginación, imagen o fantasía, las reflexiones acerca de lo imaginario (aunque no se lo llamara así) pueden remontarse a los griegos. Como adjetivo se usó ya desde el siglo XVII (pensemos en *El enfermo imaginario* de Moliére publicado en 1673). Durante mucho tiempo, se opuso imaginario a realidad; imaginario era lo falso, y realidad era lo verdadero. Luego comenzó a pensarse en lo imaginario como lo maravilloso, los mundos oníricos. (Cfr. Escobar, 2000)

En el siglo XX filósofos y psicoanalistas como Sartre y Lacan continuaron usando la palabra "imaginario" fundamentalmente como adjetivo peyorativo. Como sustantivo, la noción tiene una historia corta. Comienza a ser utilizada por la historiografía francesa y por algunos filósofos en la segunda mitad del siglo XX.[7] Hasta ese momento, las acepciones que ligaban lo imaginario con lo ficticio, fantasioso, irreal e incluso fantasmagórico, eran las predominantes[8], e incluso pueden encontrarse actualmente en muchos trabajos académicos. El paso al plural (de "imaginario" a "imaginarios") es relativamente reciente.

Sin embargo, más allá del término, se puede constatar que el problema de la importancia de lo simbólico, de los marcos de significación presentes en todas las interacciones humanas, lo no explícito pero crucial para entender tanto los intercambios sociales como a las sociedades mismas, ocupó la atención y la reflexión de los científicos sociales desde mucho antes de que se le diera un nombre específico. La sociología propuso un giro importante a la consideración de lo imaginario al asociarlo más con los marcos sociales de asignación de significado al mundo compartido, que con las imágenes o lo imaginativo, y definió un sesgo importante en la discusión tanto del término (una vez que otras disciplinas lo "inventaron" e impulsaron) como de la problemática que suponía.

Por ejemplo, cuando Emile Durkheim se refiere a "la parte no contractual de los contratos" como objeto de análisis sociológico de especial relevancia, está haciendo referencia tanto a lo que la gente puede esperar y de hecho espera, en una sociedad determinada, cuando celebra una transacción, como a los elementos que el investigador debe tener en cuenta para explicar los comportamientos, las normas y las sanciones implicadas en

[7] Los trabajos de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario tienen sus inicios en la década de los años setenta. Gilbert Durand señala en 1969 que "El Imaginario es el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituye el capital pensado del *homo sapiens*" y en 1994 "Lo Imaginario se define como lo ilimitado de la representación, la facultad de simbolización de donde todos los miedos, todas las esperanzas y sus frutos culturales brotan continuamente desde hace un millón y medio de años cuando el *homo erectus* se irguió sobre la tierra" (ambos párrafos aparecen citados en Escobar, 2000).

[8] "Lo imaginario (los mitos, las leyendas, las ficciones, las utopías) estuvo mucho tiempo asociado al reino de lo fútil, del engaño, de las elucubraciones. Fue entonces rechazado en nombre de una Razón triunfante. Ahora bien, lo imaginario está en todas partes: en nuestros alimentos, en nuestros amores, en nuestros viajes, en la política, pero también en la ciencia, en los objetos técnicos". Introducción al Informe "L´imaginaire contemporain" revista *Sciences Humaines*, No. 90, enero 1999, p. 19 citado en Escobar, 2000.

las interacciones de los que celebran la transacción. El marco de convenciones, reglas, expectativas y actitudes, de los resultados esperados, las ilusiones y las respuestas posibles de las personas y las instituciones implicadas, son la parte no explícita, muchas veces no mencionada, pero indudablemente presente en los intercambios sociales, de cualquier tipo, en cualquier sociedad. Es lo que da sentido a cualquier contrato, ya sea de venta de una casa, de compra de ganado, de intercambio de mujeres, de ofrenda de bienes, de agradecimiento por favores recibidos; más allá de que el contrato en sí sea escrito, o sólo de palabra, e incluso aunque no asuma la forma de un contrato, sino que sus cláusulas no se mencionen de manera explícita sino que de alguna manera sus contenidos e implicaciones se den por supuestos, y de que sea o no equitativo, y se espere o no retribución. Hay un marco de significación, con ritos y procedimientos válidos en cada sociedad particular, que suponen un entramado complejo de ideas acerca de lo que es correcto y lo que no, con un cúmulo de convenciones asociadas, a partir del cual el contrato en cuestión es entendido y aplicado por los miembros de cada sociedad. La parte no contractual de los contratos, lo no dicho pero conocido y supuesto como operante para todos los que intervienen en él, es lo que da sentido y vigencia al contrato mismo, y si este marco común no es tal, si no hay supuestos compartidos, entonces surgen problemas en la relación porque las expectativas no se cumplen y surge un estado de desorientación y confusión entre los participantes. Hay lo que ahora llamaríamos "supuestos culturales de trasfondo" que tienen que ver con lo que la gente se imagina como propio de una determinada relación o intercambio social, que en ocasiones pueden ser mucho más importantes para definir los términos de una relación, que los explícitamente acordados. Lo que los miembros de una sociedad imaginan, lo que suponen con respecto a un determinado ámbito de acción, puede convertirse en prescripciones y por lo tanto, orientar la acción. Si estamos de acuerdo en que es a eso a lo que se refería Durkheim, entonces podemos decir que Durkheim fue no sólo un teórico de las representaciones, sino también un teórico de los imaginarios de los cuales esas representaciones se nutren, aunque él mismo no usara el término.

Cuando Max Weber habla del "espíritu del capitalismo", está haciendo referencia a las ideas fuerza que guiaban a los primeros empresarios capitalistas, y a cómo éstos trasladaron esas ideas, aspiraciones e ideales, no sólo a su vida concreta, sino que fueron para ellos una manera de entender el mundo, de ubicar y dar sentido a su actividad, e ir más allá de los orígenes religiosos de sus concepciones. Cuando Weber dice que es a partir del contexto o marco de significación en el cual está inserta una determinada práctica o procesos específicos que se pueden comprender y por lo tanto explicar esa práctica o procesos, está haciendo referencia a

un conjunto complejo de elementos, tanto materiales como histórico-sociales y simbólicos, que son los que permiten entender lo que se pretende explicar. Aunque Weber nunca descuidó los factores socio-materiales como condicionantes de las acciones sociales, le dio, sobre todo en algunas de sus obras, un peso importante a las ideaciones, visiones del mundo y valores y actitudes asociadas a ellos, lo que en la actualidad consideraríamos como parte constitutiva de los Imaginarios sociales.

Alfred Schutz por su parte, se refiere al "acervo de conocimiento a mano" que todo individuo, grupo o sociedad tiene, como conjunto de conocimientos de sentido común, que le permiten saber a qué atenerse, aún en situaciones desconocidas; que le permiten saber qué hacer frente a cualquier problema o duda, que no puede asimilarse al conocimiento científico y que incluso puede oponerse a éste. Si bien en su aspecto eminentemente pragmático uno podría decir que el acervo de conocimiento y las tipificaciones de las que se compone en gran medida, forman las representaciones sociales, también proveen de marcos de interpretación generales, tienen una dimensión más abstracta, incluso de dimensiones epocales o sociales abarcadoras, y en esa medida, también pueden comprender, aunque en la obra de Schutz no se lo mencione así, a los imaginarios sociales.[9]

De lo anterior puede desprenderse, primero, que como problema los imaginarios sociales han estado presentes en el pensamiento sociológico incluso antes de haber sido definidos e identificados como tales, y segundo, que los autores que a título de ejemplo he mencionado, que provienen de o se asocian habitualmente con escuelas de pensamiento diferentes, han propuesto dimensiones de análisis de lo social que de alguna manera contemplan un ámbito simbólico, construido socialmente, de alto nivel de generalidad y de ámbito de aplicación amplio, que agrupa las ideas e ideales, los valores, las imágenes del mundo, las utopías e ilusiones, las convenciones y las expectativas sociales y que sirve a sus usuarios como esquemas o marcos para ubicar y comprender las situaciones en las que viven.

La eclosión del uso del término imaginarios sociales se produce a partir de la década de los años setenta del siglo XX. La discusión del tema parte de un supuesto ontológico: la realidad social es, al menos parcialmente, producto de una construcción [mental, colectiva] que los actores sociales realizan a través de sus relaciones, en las cuales intercambian ideas, creencias, informaciones, y proyectan y ejecutan acciones. (cfr. Banchs, 2007)

[9] "El hombre experimenta el mundo social en que ha nacido, y dentro del cual debe orientarse, como una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas, de signos y de símbolos con su particular estructura de sentido, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de status y prestigio, etcétera. Todos los que viven dentro del mundo social presuponen el sentido de todos estos elementos, en toda su diversidad y estratificación, así como el esquema de su trama" (Schutz, citado por Baeza, 2000)

La referencia a la obra de Cornelius Castoriadis es inevitable. Lo innovador en su planteamiento con respecto a la sociología y la filosofía anteriores a él, radica en que ve al imaginario como un proceso creador permanente, tanto una capacidad o facultad de los colectivos humanos como los productos cargados de significación que permiten entender a las sociedades como cuerpos plenos de sentido. El imaginario es un *magma* cohesionante, un conjunto complejo de construcciones simbólicas que hacen posible las relaciones entre personas, objetos e imágenes, implican modos de pertenencia, normas comunes y aspiraciones, y la asignación de significado a eventos que se consideran cruciales y que los ubican en narrativas diversas. Es el imaginario el que puede dar cuenta de las instituciones de una sociedad, la constitución de motivos y necesidades de sus miembros, y la existencia de sus tradiciones y mitos.

El imaginario social no es reflejo de ninguna sociedad determinada, ni de ninguna realidad natural o social, sino que es una construcción simbólica que permite instituir, crear y modificar a las sociedades concretas, a la vez que cada sociedad concreta constituye como imaginario un cúmulo de significaciones específicas. Castoriadis señala que "lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones". (Castoriadis, 1985: 313) A diferencia de las representaciones sociales, el imaginario no es para él, la representación de ningún objeto o sujeto, sino creación social de sentido. Cualquier forma de organización social y la manera de vivir en ella, ha sido un producto de la imaginación humana; ha conformado un imaginario, que se expresa en instituciones y que da coherencia al conjunto humano que lo comparte como sociedad. (cfr. Banchs, 2007) Las sociedades son historia, y suponen tanto formas específicas de auto-alteración, su propio modo de cambiar y autogenerarse y reconstruirse (lo que Castoriadis llama la "temporalidad" de cada sociedad) como un lenguaje, reglas de reproducción de las instituciones, reglas de lo permitido y lo prohibido, de lo lícito y lo ilícito, de las maneras de producir y reproducir la vida material. (cfr Castoriadis, 1985:331; Castoriadis, 2002, 2004)

Es importante además, diferenciar entre la capacidad que el imaginario tiene de generar y regir formas específicas de organización social (imaginario social instituyente) y los contenidos específicos que las instituciones tienen en momentos determinados de su historia (imaginario social instituido). Así, Castoriadis señala que "El imaginario social establece significaciones imaginarias sociales…que están encarnadas en, e instrumentadas por instituciones: la religión…instituciones de poder, económicas, familiares, el lenguaje mismo". Y "Una vez creados, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y esto es a lo que yo llamo el imaginario social instituido. Este

último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que desde ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlos o a reemplazarlos radicalmente por otras formas" (Castoriadis, 2001:96).

Castoriadis también indica que en las sociedades existen imaginarios centrales, nucleares, e imaginarios periféricos. El imaginario central de cada cultura se sitúa a nivel de los símbolos elementales o de sentido global. El imaginario periférico corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, en capas sucesivas de sedimentación.

Un autor que ha realizado un análisis sumamente sugerente con respecto al tema es Benedict Anderson. En su obra ya clásica *Comunidades imaginadas,* en la que se pregunta por las raíces del nacionalismo, Anderson sostiene que "la nacionalidad, o la ´calidad de nación´, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular [que fueron creados, imaginados, a fines del siglo XVIII]" y que fueron resultado de un cruce complejo de fuerzas históricas. Y define a la nación como "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana". (Cfr. Anderson, 2007:21y 23). A lo largo del texto Anderson se ocupa de mostrar que toda comunidad imaginada, implica supuestos con respecto al tiempo (en el caso de la nación imaginada un carácter legendario, mítico o al menos reivindicador de un cierto pasado); al espacio (una específica ubicación geográfica, un entorno natural peculiar); y una especial configuración de la memoria común, que reivindica ciertos rasgos y olvida otros. La obra de Anderson es sugerente no sólo por los ejemplos que proporciona para avalar sus afirmaciones (tanto de Sud América como del sudeste Asiático, de Europa y los Estados Unidos), sino porque resalta el carácter construido de las tradiciones, el papel de los instrumentos de los que se valió primero el colonialismo europeo y luego los movimientos independentistas y nacionalistas para imaginar/construir "la nación", entre otros, los censos, los mapas y los monumentos y museos. Aunque un estudio pormenorizado de las implicaciones de la obra de Anderson escapa completamente de las posibilidades aquí, es sin embargo interesante remarcar que, en la medida en que las comunidades, las historias específicas, las narrativas socio espacio temporales son construcciones culturales, son también, parte de imaginarios epocales, que se plasman, como Anderson magistralmente muestra, en las representaciones de las categorías censales, en el uso de los monumentos antiguos como sintetizadores de identidades pretéritas, y sobre todo en los mapas, que representan, no (o al menos no sólo) una realidad objetiva, sino las ideaciones que con respecto al espacio tienen o tenían sus forjadores. Se podría concluir entonces, que lo

imaginado y representado tiene estrecha relación con los imaginarios construidos prevalecientes en el contexto cultural de los que imaginan. También, que las representaciones de la realidad tales como mapas, croquis, categorizaciones étnicas, de género, de status social y de nación o nacionalidad, de la patria y de los grupos que en ella habitan y por las que la gente puede estar dispuesta tanto a vivir como a morir, algunas de las cuales son expuestas por Anderson, son concreciones de las ideas prevalecientes en el momento en que se configuran, ideas referidas a qué se considera/imagina como el espacio, la raza, la virilidad, la femineidad, las jerarquías sociales, las leyendas/mitos fundantes de una comunidad de origen; complejos marcos ideacionales de trasfondo, construidos socialmente, no conscientes (pero extraíbles de las representaciones y las prácticas), que le dan sentido a la vida de las personas, en momentos determinados. A esos constructos culturales es a lo que denominamos Imaginarios.

En este texto se ha venido utilizando reiteradamente la noción de "supuestos de trasfondo", con la cual se hace referencia a las ideaciones e ideales, conceptos y marcos configuracionales y de interpretación generados por los grupos humanos en su interacción, y que sin ser conscientes, de hecho nutren tanto los procesos a partir de los cuales las personas explican su entorno, como las representaciones que permiten su desenvolvimiento práctico en el mundo. Esta idea del trasfondo participa en alguna medida o es parcialmente similar a la tesis del trasfondo propuesta por John R. Searle, en su obra *La construcción de la realidad social*, aunque el sentido y los supuestos de Searle son manifiestamente diversos a los que sostienen la teoría de los imaginarios sociales. ¿En qué se asemeja y en qué se diferencia la idea de "supuestos de trasfondo" que manejo aquí y la propuesta de Searle? Para Searle, "el trasfondo es el conjunto de capacidades no intencionales o pre-intencionales que hacen posibles los estados intencionales de función." (Searle, 1997:141) Para él, entender el trasfondo como un conjunto de capacidades es importante porque implica habilidades, disposiciones, tendencias relativas al pensamiento y la volición, la imaginación, la abstracción, la conceptualización y la actuación en el mundo. Pero también el trasfondo se refiere a un conjunto de conocimientos sobre el modo de funcionamiento del mundo, de los cuales las personas pueden no ser, o más bien, por lo general, no son conscientes, conocimientos socialmente generados, convencionales, operantes en la práctica.

Los imaginarios sociales, desde mi perspectiva, suponen, o son posibles, porque los seres humanos tenemos capacidades y habilidades, tanto neuro-fisiológicas como socioculturales, para comprender, interpretar y explicar el mundo, y en esa medida, lo que

aquí se propone coincide con las formulaciones de Searle.[10] Sin embargo, la literatura sobre el tema enfatiza la idea de que los imaginarios sociales son contenidos ideacionales compartidos, de manera general y abstracta, que posibilitan la interpretación del mundo y su consecuente actuar sobre él. Suponen capacidades y habilidades, pero no son exactamente lo mismo, aunque son también, por ese mismo carácter colectivamente compartido por grupos y sociedades, "supuestos de trasfondo". Podríamos ver entonces que aunque los términos utilizados son iguales, se refieren a cuestiones diferentes aunque relacionadas entre sí. Allí radica la diferencia con Searle.

El trasfondo, según Searle, tiene distintos tipos de funciones: permite que se dé la interpretación lingüística y la interpretación perceptiva: somos capaces de entender lo que se nos dice o lo que vemos escrito, de acuerdo a estereotipos convencionales adquiridos; vemos el mundo de la manera en que se supone que debemos verlo, porque asimilamos el objeto percibido a alguna categoría que nos resulta más o menos familiar. La semejanza con la propuesta de Schutz, en este punto, es más que evidente. Searle señala además, que el trasfondo estructura la consciencia: nuestras experiencias conscientes, dice, vienen a nosotros con lo que bien podríamos llamar un aspecto de familiaridad. "La posibilidad de percibir, esto es, la posibilidad de experimentar bajo aspectos, requiere una familiaridad con el conjunto de categorías bajo las cuales se tiene la experiencia de esos aspectos, la capacidad para aplicar esas categorías es una capacidad de trasfondo" (Searle, op. cit.: 145)

Pero además, el trasfondo organiza narrativamente la experiencia, la ubica en una secuencia temporal, nos predispone motivacionalmente, y predispone a ciertos tipos de conducta y no otros. Las creencias y los deseos, las razones aducidas para actuar y lo que se considera correcto o incorrecto, todo esto tiene que ver con los "supuestos de trasfondo" que en gran medida tienen que ver con lo que aquí se ha llamado imaginarios. Claro que los imaginarios son ideaciones abstractas, esquemas de interpretación construidos socialmente, referidos muchas veces a las formas deseables o pretendidamente legítimas y legitimadoras de un orden social, y la propuesta de Searle se aboca más a los aspectos cognitivos no explícitos, a los supuestos convencionales y a las capacidades neurofisiológicas humanas, y lo social

[10] "La discusión que propongo en torno al trasfondo está relacionada con otras discusiones de la filosofía contemporánea. Creo que buena parte del trabajo del último Wittgenstein versa sobre lo que llamo el trasfondo. Y si lo entiendo correctamente, el importante trabajo de Pierre Bourdieu sobre el *habitus* versa sobre el mismo tipo de fenómenos que yo llamo el trasfondo. En la historia de la filosofía, creo que Hume fue el primer filósofo que reconoció la centralidad del trasfondo a la hora de explicar la cognición humana, y Nietzsche fue el filósofo que más se dejó impresionar por la radical contingencia del mismo. Nietzsche vio con ansiedad que el trasfondo no tiene por qué ser del modo que es". (Searle, 1997: 143) Es notable que el autor no reconozca en la sociología (de Durkheim a Parsons y Schutz) ningún antecedente del asunto que trata.

queda un poco al margen (¿como un supuesto de trasfondo?) en su propuesta. Sin embargo, es un aspecto que considero relevante tener en cuenta al tratar los imaginarios sociales.

En el ámbito iberoamericano, la problemática en torno al imaginario (y a los imaginarios, ya que hay un deslizamiento conceptual hacia la utilización del término en plural a partir de la década de los años noventa), ha sido analizada exhaustivamente por Juan Luis Pintos, director del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales, quien dice que "Los imaginarios sociales son aquellos esquemas abstractos de representación construidos socialmente que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considera como realidad" al par que "rigen los sistemas de identificación y de integración social y hacen visible la invisibilidad social". Tienen que ver con las 'visiones del mundo', con los meta-relatos, con las mitologías y las cosmologías..." (Pintos, 1995: 8) Implican y generan los mecanismos por los que determinado orden social llega a ser considerado por la gente como "algo natural". En esa medida, son también procesos simbólicos de legitimación social.

Podemos decir por lo tanto, que son articuladores de significados socialmente construidos, y dan sentido al pasado de cada sociedad o época, porque producen explicaciones de lo que cada sociedad es y de cómo ha llegado a ser lo que es. A la vez, pueden estar relacionados con estereotipos, utopías o ideales, y en esa medida, dan sentido al futuro, porque pueden plantear metas o fines, modelos de sociedad o de comportamiento deseables, por los que vale la pena luchar y que podrían lograrse en un tiempo por venir.

En el presente tienen incidencia como forma de configurar, de modos y a niveles diversos, lo social como realidad para personas concretas. (Pintos, 1995)

De allí que muchos autores vean la dimensión temporal como inherentemente constitutiva de los imaginarios sociales.

Pintos señala que hay que ver a los imaginarios como matrices de conexiones entre diferentes elementos de la experiencia, tanto individual como social, y las redes de ideas, sentimientos, carencias y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado. Una función primaria de los IS es la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente, y tienen que ver con la instrumentación del acceso a lo que se considera realidad en unas coordenadas espacio temporales específicas. Los IS proporcionan a los miembros de una sociedad las categorías de comprensión de los fenómenos sociales; la comprensión de lo que sucede en una sociedad determinada no puede ir más allá de los modelos de explicación que son aceptados en ella.

También según Pintos, los IS tienen distintos ámbitos, tales como el espacio, el tiempo, los signos, los objetos, las máquinas, el hombre. (Aquí habría que decir más bien que los IS pueden referirse a distintas cosas, y pueden referirse a ámbitos muy amplios y generales, casi como filosofías de la historia, o ser más acotados, o trascender épocas y sociedades. Estoy pensando por ejemplo en los imaginarios sociales acerca de la supremacía masculina y la legitimidad de la dominación patriarcal, por ejemplo, que traspasaron sociedades y épocas, con distintos fundamentos.)

Para Pintos, los IS son:

a.- los lugares o ámbitos de creación de imágenes con sentido, que nos permiten acceder a la interpretación de lo social;

b.- los lugares de lectura y codificación / decodificación de los mensajes socialmente relevantes;

c.- los esquemas que permiten configurar / deformar la plausibilidad de los fenómenos sociales;

d.- no representaciones concretas sino esquemas (abstractos) de representación hacia los que se orienta la referencialidad social (el poder, el amor, la salud, etcétera).

Para Pintos, la función principal de los IS consiste en proveer a determinados fenómenos de una consistencia especial que se suele denominar "realidad" y para analizarlos hay que ubicarlos en un eje espacio temporal, estudiar su duración y su institucionalización y los campos semánticos que abarcan, a la vez que los horizontes hermenéuticos que delimitan y entre los cuales se despliegan.

¿Cómo estudiar los IS?, Pintos dice que un ámbito privilegiado es el de la comunicación: por ejemplo, las publicaciones de periódicos y revistas, emisiones de radio y TV, películas, músicas, las formas del espacio que se expresan en la escultura y la arquitectura, , las formas de la espacialidad urbana, los comics, los sitios de internet, la publicidad. [¿No es raro que no considere las costumbres, los ritos, la cultura popular, los refranes, etc.?]

Manuel Antonio Baeza, uno de los teóricos latinoamericanos que más ha trabajado la problemática de los imaginarios sociales desde una perspectiva fenomenológica, sostiene que son "construcciones fundacionales que contribuyen a la inteligibilidad de lo constantemente experienciado, como creencias, juicios, etcétera." (Baeza, 2000:23) En un texto posterior, señala que "Los imaginarios sociales son múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinado al otorgamiento de sentido existencial". (Baeza, 2003: 12) Son transmitidos y

procesados socialmente a través de la comunicación entre las personas por mecanismos diversos a través de los cuales se produce y reproduce la memoria, los prejuicios, las creencias, los valores, y las formas convencionalmente aceptadas de expresión de la emotividad. Son, además, homologadores potenciales de todas las maneras de pensar, de todas las modalidades relacionales y de todas las prácticas sociales que reconocemos y asumimos como propias en cada sociedad (cfr. Baeza, 2003:25) porque en todas las sociedades existe la necesidad operativa de fundar y fundamentar una gramática promotora y facilitadora de la vida social. [11]

Sin embargo, los imaginarios sociales son plurales, y en cada sociedad existen no sólo variados imaginarios con distintos ámbitos de aplicación y nivel de generalidad, sino también lo que Baeza llama "imaginarios dominantes" e "imaginarios dominados". Por tanto en el estudio de los imaginarios sociales hay que incorporar el tema del poder y la dominación, porque en todas las sociedades existen intentos de apropiación de los universos simbólicos y de los imaginarios sociales, por parte de quienes requieren reproducir desde arriba, desde su posición dominante, la situación de privilegio en que se encuentran. Así, hay que ver el campo de lo simbólico como un espacio de lucha. (cfr. Baeza, 2000:29

En tanto matrices de significación, los imaginarios pueden o no, ser funcionales a una sociedad determinada. Por una parte, pueden ser mecanismos de legitimación de una forma social de organización y de definición de necesidades y mecanismos de satisfacción, inclusión y exclusión. Por otra, pueden generar un cúmulo de necesidades nuevas.[12] Son por lo tanto, estabilizadores y, al mismo tiempo, creadores y movilizadores de lo simbólico y de las prácticas que de ello se derivan.

Baeza señala que para identificar y analizar los imaginarios sociales hay que tener en cuenta que constituyen el sentido básico de la vida en sociedad, que conectan el pasado (como historia y como memoria), el presente (como acción institucionalizada e institucionalizante), y el futuro (proponiendo otras formas de sociedad posible, incluso la utopía). Están por lo tanto dotados de historicidad, y para estudiarlos y explicarlos, es imprescindible la reconstrucción de los contextos espacio temporales de su gestación. (cfr. Baeza, 2003:34)

[11] Tanto Alfred Schutz como Thomas Luckman ya habían señalado este aspecto, al referirse a la reciprocidad de perspectivas y la concordancia de sistemas de relevancia que son presupuestos socialmente, que son "universales analíticos" que el investigador tiene que tener en cuenta al analizar la interacción. (cfr. Luckmann,, 1996)

[12] "…la mayor parte de las cosas tienen valor solamente porque satisfacen necesidades engendradas por la opinión. La opinión sobre nuestras necesidades puede cambiar; por lo tanto, la utilidad de las cosas, que no expresa sino una relación de esas cosas con nuestras necesidades, puede cambiar también. Las necesidades naturales en sí mismas cambian continuamente" dice Karl Marx en su obra *Miseria de la filosofía* publicada en París en 1847. (citado por Baeza, 2003:29)

Problemas planteados y aún no resueltos satisfactoriamente desde mi punto de vista, son la relación de los imaginarios sociales con el inconsciente individual y colectivo (si es que existe semejante cosa), y el papel de los arquetipos como modelos ejemplares que surgen de, y a la vez, manifiestan a los imaginarios.

En uno de sus textos más recientes sobre los Imaginarios Sociales, Baeza señala que estos pueden referirse a:

1. Esquemas de construcción de realidades consideradas plausibles;
2. Matrices de institucionalización de prácticas y relaciones sociales;
3. "Incubadoras" de significancia socialmente compartida;
4. Mecanismos de compensación psíquica ante lo desconocido. (cfr. Baeza, 2008)

En la última década, la aplicación de la noción de imaginarios al análisis en diversos campos, ha dado importantes frutos. Quiero mencionar aquí, por considerarlas especialmente sugerentes, las formulaciones de Charles Taylor sobre los imaginarios sociales modernos, y las de Daniel Hiernaux y Alicia Lindón sobre los imaginarios sociales urbanos, en el entendido de que en la literatura especializada existen otros autores y otros textos que también son ejemplos de lo fructífero de la consideración de los imaginarios para el estudio de diversos aspectos de la vida social

Los imaginarios sociales modernos

Taylor señala que los imaginarios sociales se refieren a los modos en que las personas imaginan su existencia social, al tipo de relaciones que mantienen unos con otros, al tipo de cosas que ocurren entre ellas, a las expectativas que se cumplen habitualmente y a las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.

Para Taylor, el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad. Incorpora una idea de las expectativas normales que mantenemos unos con respecto a los otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social. Esto supone también una cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común. Esta clase de entendimiento es a un tiempo fáctico y normativo; es decir, tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente, (en esto hay una coincidencia con lo planteado por Searle) que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y del tipo de desviaciones que invalidarían la práctica.

Todo imaginario social implica por lo tanto una cierta capacidad de identificar lo que constituiría una infracción. Implícita en esta concepción de las normas está también la capacidad de reconocer casos ideales. Y detrás del ideal hay una cierta noción de orden moral o metafísico, en el contexto del cual cobran sentido las normas y los ideales. Lo que Taylor llama imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta concepción más amplia no tiene límites claros. Es el "trasfondo". Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación (los intelectuales puede que la formulen discursivamente, pero la mayoría de la gente no). Que difícilmente se expresa en forma de doctrinas explícitas, pero que influye en las prácticas de los miembros del grupo o sociedad en la que se origina. La relación entre las prácticas y las concepciones de trasfondo no es unidireccional, sino que hay una mutua influencia constante. En el trasfondo va implícito un mapa del espacio social, del tipo de personas con las que podemos asociarnos, así como del modo y las circunstancias en que podemos hacerlo.

Taylor aplica estas nociones generales acerca del imaginario a definir lo que él denomina "imaginarios sociales modernos" (ISM)[13], o sea, los conocimientos implícitos y comunes acerca de lo que implica ser moderno y vivir en una sociedad moderna.

Taylor señala que los ISM supusieron, desde su origen en el Occidente de Europa y los Estados Unidos a lo largo de los últimos cuatro o cinco siglos, un gran cambio en cuanto a la percepción de lo que es la sociedad, ya que las sociedades donde se desarrollaron asumieron nuevas ideas y supuestos acerca de cómo la gente debe vivir junta; esto supuso la construcción de un nuevo orden moral. El orden moral moderno se fundamenta en ideas tales como el requerimiento del consenso, la doctrina de la soberanía popular, los límites a la acción del ejecutivo y del legislativo, la presunción de la igualdad de la gente fuera de toda relación de superioridad e inferioridad, y las previsiones contra la discriminación. También en una reformulación de las ideas acerca de la providencia divina, las funciones de la economía y la política, y el papel del individuo como constructor de mundo. Pero lo que quizá es el elemento más notorio del orden moral moderno, es la ruptura que implica con las nociones previas acerca de la importancia de los usos y costumbres tradicionales; el dejar de lado, o al menos, reconsiderar y criticar las leyes de un pueblo que lo rigen desde tiempos

[13] El plural en su consideración de los imaginarios cobra sentido porque a pesar de las semejanzas existentes en el nuevo orden que surge en Europa y los Estados Unidos, a partir del siglo XVII, existen diferencias de sociedad en sociedad, no sólo en los contenidos sustantivos sino en los tiempos en que las modificaciones se instalaron en la conciencia colectiva.

inmemoriales; y por lo tanto, la consecuente ruptura con una visión jerárquica de las relaciones interpersonales. (Taylor, 2004: 7)

Una idealización que forma parte de los ISM es que la vida colectiva debe basarse en una teoría de los derechos y libertades, y que el gobierno, para ser considerado legítimo, debe defender los derechos de los individuos, entre los cuales uno muy importante es la libertad, entendida en el doble sentido de capacidad de hacer y de no sujeción a orden jerárquico alguno.

Taylor menciona como componentes de los Imaginarios Sociales Modernos, las nuevas nociones de "civilización" que surgen en Europa desde el siglo XVI, y que implican no sólo orden gubernamental y paz doméstica vistos como fuentes de disciplina y entrenamiento, sino la imagen de la "civilidad" como el resultado de la domesticación de una naturaleza salvaje, primaria.[14] (cfr. Taylor, 2004:38)

Los Imaginarios Sociales Modernos asumen por lo tanto los ideales del trabajo, sobre el mundo natural y sobre uno mismo, el no dejar las cosas como son, sino hacerlas ser, según la propia voluntad. (Cfr. ibídem: 39) Suponen el desprendimiento de los individuos, con respecto a las comunidades de origen y pertenencia, y el reconocimiento de la responsabilidad y autonomía individuales. Según Taylor, existen tres formas importantes de la auto-comprensión de lo que es la modernidad: la primera se refiere a la economía como una realidad objetiva, externa y construida; la segunda tiene que ver con la constitución de la esfera pública, y la tercera se refiere a la cuestión de las prácticas y consecuencias del auto-gobierno democrático y la noción de la soberanía popular. (Cfr. Taylor, 2004:69)

Los ISM contienen idealizaciones con respecto a lo que deben ser las relaciones económicas, el dominio de la naturaleza tanto exterior como interior, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la importancia de la cuantificación, a través de censos y estadísticas, acerca de un conjunto muy variado de situaciones, como la salud, la educación, la población; y también implican confianza tanto en la nueva forma de conocimiento como a la exaltación de sus posibilidades a futuro.

Taylor sostiene que en Occidente, la construcción de la esfera pública, o sea, de un lugar común, accesible a todos, basado en la libre discusión de opiniones diversas, tiene como directa consecuencia el reconocimiento en los ISM de las virtudes del consenso como fundamento de la convivencia. Al estatus extra-político de la esfera pública se suma otro

[14] Como sabemos, y es de hacer notar que Taylor no lo menciona, el tema del auto-control y la pacificación de ciertos ámbitos de la vida, en el tránsito hacia la modernidad, ha sido brillantemente estudiado por Norbert Elías en sus libros ***El proceso de la civilización*** y ***La sociedad cortesana***, tan sólo por citar los más conocidos. (Elías, 1989 y 1996)

factor crucial que es su radical secularidad. Es radical porque se apoya en el libre intercambio de ideas, no en algo que trasciende la acción común y cotidiana. Es secular porque implica no sólo la separación con respecto a Dios, la religión o cualquier instancia espiritual, sino un cambio en cuanto a la percepción de aquello en lo que la sociedad se basa. Taylor sostiene que si el "pasado" tradicional no sólo constituye un "antes" sino que era visto por las sociedades pre-modernas como "diferente" y por lo tanto "ejemplar", el pasado moderno es algo que se revisa y reconstruye, es profano y común, y por lo tanto, no es la base de la esfera pública, que se construye sólo en el presente. Los ISM también suponen una alta valoración del individuo, sus derechos, sus libertades[15], al par que la importancia de asociaciones diversas, donde el individuo construye y ejercita su identidad. (cfr. Taylor, 2004:86-100)

Finalmente, los ISM sustentan la idea de la soberanía popular, la impersonalidad de las leyes, la igualdad ante la ley, la división de los poderes, la autonomía del ciudadano ante el Estado, una gama creciente de derechos (civiles, políticos, etcétera) e ideas similares.

Taylor señala que los cambios en el sentido de pertenencia a la sociedad (lo que otros autores denominan cambios en las bases de la integración social), se manifiestan en la noción de que se forma parte de algo por propia iniciativa o por propio mérito, no por la clase o el estrato de origen. Según él, en la modernidad se ha producido un movimiento hacia un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical, jerarquizado, de acceso mediatizado por los vínculos personales, a mundos horizontales de acceso directo. Son sociedades de acceso no mediado tanto a la esfera pública, en la cual la gente se concibe a sí misma como participando en una discusión de amplitud nacional; como acceso a los mercados económicos, en los cuales todos los agentes son vistos en relaciones contractuales con otros, en pie de igualdad; y sobre todo, acceso como ciudadanos a la moderna vida democrática Lo que es claro es que los ISM comportan un sentimiento de "unidad de la civilización" (obviamente civilización occidental), unidad basada en el hecho de compartir determinados principios de orden, y de asumirse como los depositarios y defensores de la democracia, el respeto por los derechos humanos y la racionalidad. Esto implica, además, otorgarle al término civilidad o civilización un sentido normativo, que como se señalaba más arriba, se contrapone con la supuesta barbarie de los órdenes sociales y morales centrados en la tradición y el respeto incuestionado a las costumbres ancestrales.

[15] Cfr. el individualismo moral del que hablaba Durkheim. (Durkheim, 1987)

Para sintetizar, podemos decir que los ISM son para Taylor[16] un conjunto de ideaciones, esquemas de interpretación y guías para la acción, que operan como supuestos de trasfondo en las sociedades occidentales principalmente, desde el siglo XVII, en continua trasformación, centrados en torno a los ideales de la economía de mercado, la estratificación social abierta con movilidad horizontal y vertical, el individualismo y los derechos humanos, civiles y políticos, el orden republicano y democrático y la diferenciación entre la esfera de lo público, lo privado y lo íntimo.

Los imaginarios sociales urbanos

En la organización del espacio y en las prácticas de los actores que viven en él, se manifiestan modelos diversos que operan como ideales y supuestos acerca de lo que el espacio significa y cómo puede transformarse. Ese es el objeto de estudio de una serie de textos recientes que desde la perspectiva de los imaginarios sociales se han abocado a analizar cuáles son esos idearios que operan como referente de la acción, y que permiten entender las diferentes formas que adoptan, en diferentes sociedades y momentos, tanto el espacio público como el privado. Entre los principales autores dedicados a esta cuestión, destacan las formulaciones de Daniel Hiernaux, quien sostiene que los imaginarios sociales urbanos son los que se construyen a partir de las imágenes y representaciones de la ciudad que los actores sociales van conformando a lo largo del tiempo, y que operan como condicionantes y guías para la construcción y re-construcción permanentes del espacio en el que viven. En un artículo reciente, Hiernaux sostiene que existen al menos tres imaginarios urbanos en juego con respecto a la ciudad deseable, que funcionan de manera no consciente, y que hacen que las personas busquen construir su entorno siguiendo los modelos representacionales correspondientes. Uno de esos tres imaginarios opera como dominante y es el denominado "imaginario suburbano". Los otros dos, son el de "retorno al centro" y el de "la ciudad de cristal". El primero se relaciona con las ideas negativas acerca del hacinamiento de las ciudades, sobre todo de sus partes centrales, y la valorización de la naturaleza y el entorno verde. El modelo de ciudad que se deriva implica dejar el centro saturado a las clases menos favorecidas, el uso de un mayor espacio para las viviendas, un espacio que está rodeado de

[16] En este trabajo no voy a hacer críticas a las formulaciones de Taylor con respecto a los contenidos que les asigna a los ISM, sobre todo pensados desde América Latina, porque esto ya figura en otro lugar. (Cfr. Girola, 2007)

plantas y donde pueden tenerse animales domésticos.[17] Los otros dos imaginarios buscan modelos de ciudad y habitación diferentes, uno por la recuperación de la vida urbana perdida, y otro por la obtención de seguridad, al vivir en edificios y torres, con "*amenities*", donde el paisaje se contempla a través de grandes ventanales de cristal. [18] Los imaginarios urbanos generan modelos de ciudad, y permean la búsqueda de lo que se considera el tipo de ciudad y de vivienda mejor, tanto por parte de los usuarios como de los promotores inmobiliarios, los arquitectos y las autoridades en turno. Las prácticas, anhelos y luchas de los actores por configurar y ubicarse en su entorno, son resultado directo, dice Hiernaux, de los imaginarios, y es justamente a través del estudio de las prácticas como pueden reconstruirse los imaginarios que les dan origen. (Cfr. Hiernaux, 2008)

Para Alicia Lindón, el papel de los imaginarios urbanos radica no sólo en que brindan inteligibilidad al mundo sino que proporcionan a los sujetos que habitan la ciudad instrumentos de percepción y comprensión de la realidad urbana, que inciden en la creación y construcción del espacio habitable. (cfr. Lindón, 2008b)

Representaciones e imaginarios como nociones complementarias

A manera de tentativa, podemos extraer algunas conclusiones de las formulaciones anteriores. En primer lugar, que si bien las nociones de representaciones sociales e imaginarios sociales se refieren a construcciones imaginario simbólicas de la realidad por parte de los miembros de sociedades concretas, presentan diferencias en cuanto a su nivel de abstracción y generalidad. Los imaginarios son "impregnantes" de mayor grado que las representaciones sociales; los imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación. (Cfr. Ledrut, 1987:45, citado por Lindón, 2009:44). Tienen que ver con lo posible más que con lo real existente, implican una reinterpretación del pasado y una prefiguración del futuro que orienta la acción. Tienen un componente mítico, emotivo, movilizador; de allí que Castoriadis lo considere "magma", elemento cohesionante, que proporciona identidad profunda.

[17] Alicia Lindón señala que "los componentes nodales del imaginario suburbano son la vida tranquila, la relación cercana con la naturaleza, la armonía familiar, la prosperidad, las bondades de la amplitud espacial, del vacío de materialidad y de memoria" (Lindón 2008).

[18] Si bien los tres imaginarios urbanos planteados por Hiernaux pueden tener validez para lugares y ciudades diferentes, es notoria su plausibilidad para explicar los procesos de configuración urbana en la ciudad de México. Zonas como San Jerónimo y Fuentes del Pedregal en el sur o Satélite en el norte, son consecuencia de la implantación del modelo suburbano; el auge del Centro Histórico como espacio habitacional apropiado para jóvenes, artistas y diseñadores y fomentado por las nuevas inversiones para su remodelación, son ejemplo del imaginario "de retorno al centro"; y la zona de Santa Fe, es ejemplo del imaginario de la "ciudad de cristal".

Las representaciones son siempre representación de algo por parte de alguien, son concretizaciones de los imaginarios, son de menor nivel de abstracción y se refieren a aspectos más puntuales, o más fácilmente identificables. Se refieren a algo que puede estar presente o ausente, aunque de ninguna manera son espejos o reflejos de la realidad.

Creo que una propuesta sugerente es la de Martha de Alba, quien sostiene que hay una gradación de niveles de construcción simbólica. Las representaciones sociales refieren a un saber pragmático, un saber para la operación, mientras que los imaginarios sociales son constructos abstractos. de Alba participa de la tradición que ve a los imaginarios en relación con lo mítico, lo mágico, las ensoñaciones o leyendas, y la memoria colectiva. Por mi parte creo que los imaginarios son supuestos cultural epocales de trasfondo que comprenden ideaciones con respecto al "deber ser" social, y esquemas de interpretación de la realidad. Sin embargo, es de atender la propuesta que de Alba formula, en el sentido de que las representaciones sociales están ancladas en los micro universos sociales formados por los grupos de pertenencia/referencia del sujeto, mientras que los imaginarios son esquemas de representación asociados a entidades culturales más amplias, como la nación, el grupo étnico o la época; que las representaciones sociales tienen objeto y sujeto, mientras que los Imaginarios no lo tienen, sino que más bien refieren a deseos, proyectos, utopías elaboradas simbólicamente; y que finalmente, ambas nociones pueden complementarse. (cfr. de Alba, 2007:285-322)

Para Banchs, Mora, y muchos otros autores, las RS son propias de las sociedades modernas, bombardeadas de manera constante por la información divulgada a través de los medios de comunicación masiva. Sin embargo, si consideramos que son fruto de capacidades mentales propiamente humanas, y resultados de la interacción que permiten unificar, sintetizar y homologar las ideas que sobre aspectos relevantes del mundo social tienen los miembros de un grupo, o de una sociedad ¿por qué confinarlas a la modernidad?

Para Moscovici, las representaciones sociales emergen determinadas por las condiciones en que son pensadas y constituidas, y tienen como denominador común el hecho de surgir en momentos de crisis y conflictos. Si bien estoy de acuerdo con lo primero, no lo estoy con lo segundo. En tanto formas de aprehensión de la realidad social, con funciones bien delimitadas (unificar, homogeneizar, brindar conocimiento de fácil transmisión, ayudar a vivir, etcétera), las representaciones son inherentes a la vida en sociedad, más allá de las crisis o conflictos, que además, en menor o mayor grado, también son una constante.

Un problema habitual tanto en los estudiosos de las representaciones sociales como en los que abordan los imaginarios sociales, es su dificultad para considerar un enfoque

multidimensional del problema. Fácilmente se olvidan de los condicionantes materiales, de cómo la organización espacial de una ciudad, por ejemplo, no sólo es resultado de representaciones e imaginarios que sus habitantes tienen acerca de cómo se debe y cómo se puede vivir, sino que esa organización material/espacial de la ciudad a su vez conforma lo que la gente concibe/imagina/piensa acerca de los límites y condiciones en las que vive. Si lo cultural y lo subjetivo son importantes, también las condiciones materiales lo son.

Otra cuestión que considero relevante es la importancia del análisis y explicitación del contexto para la explicación tanto de las representaciones como de los imaginarios sociales. Tomo como ejemplo los interesantísimos textos sobre los mapas y croquis como representaciones no sólo acerca de cómo la gente se imagina el espacio en determinado lugar y época, sino como muestras de concepciones profundas acerca de la identidad, la relación con el mundo, la sociedad y la Naturaleza. Alfredo Guerrero Tapia muestra cómo "a través del mapa mental es posible escudriñar las dimensiones imaginarias de la representación social". El mapa o croquis realizado por estudiantes a los que se les pidió que dibujaran México, y que dentro de su dibujo ubicaran elementos que consideraran característicos, es la imagen gráfica de cómo se representan al país y sus atributos, pero muestra además, la influencia de los medios de comunicación, las falencias en la educación escolar en geografía, las aspiraciones de los jóvenes, en fin un cúmulo de significaciones que van mucho más allá del dibujo. (Cfr. Guerrero Tapia, 2007:235-283) En un artículo sobre la cartografía europea de ciudades mexicanas del siglo XVII, Priscilla Connolly muestra cómo para estudiar las representaciones sociales, en este caso, a través de imágenes en cartografía, hace falta el contexto histórico, personal y político en el cual el mapa en cuestión se plasmó. En el caso estudiado por Connolly, el de la representación en mapas de diversas ciudades mexicanas, por parte de cartógrafos europeos, las ciudades no son mostradas como eran, sino cómo se verían si se hacían las obras requeridas por el que encargó el mapa. Lo que ha llegado hasta nosotros, muestra por ejemplo el puerto de Acapulco o el puerto de Veracruz con una flora inexistente en la realidad, con construcciones que no existían en ese momento, y siempre con personajes (un caballero europeo sobre un corcel, leñadores como los leñadores alemanes de esa época) que formaban parte de la idea acerca de cómo se debía representar la "realidad" en un mapa, pero que no condice con las condiciones sociales en el territorio que se pretendía representar, ni mucho menos con la vestimenta de los nativos propia de la época. (cfr. Connolly y Mayer, 2009) De allí entonces, que haya que considerar que las representaciones tienen "estratos semánticos", tienen historia, que hay que deconstruir y reconstruir, que son conjuntos abigarrados de propósitos e intereses diversos, que reflejan ideas, estereotipos y

prejuicios propios de cada grupo, sociedad o época, y que sirven como muestras de los imaginarios sociales que las nutren y fundamentan. Quizás una cuestión que se deba tener en cuenta es la necesidad de un enfoque transdisciplinar en el estudio de las representaciones y los imaginarios. No basta con analizar lo que la gente se imagina o piensa (la dimensión socio-subjetiva), sino que hay que introducir el enfoque de la historia social, la sociología, la economía, en fin, un relevamiento de las condiciones de producción tanto de las representaciones sociales, como de los supuestos culturales de trasfondo, el cúmulo de ideaciones y esquemas de representación social a los que llamamos imaginarios sociales, ya que eso es lo único que permitiría dar cuenta de los contenidos de esas construcciones simbólicas.

BIBLIOGRAFIA

Araya Umaña, S. (2002) *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión* Cuaderno de Ciencias Sociales 127, FLACSO, San José, Costa Rica.

Arruda, A., M. de Alba (cords.) (2007) *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* Anthropos-UAM, Barcelona.

Baeza, M.A. (2000) *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo sobre sociología profunda sobre los imaginarios sociales* RiL editores, Sgo. de Chile.

---------- (2003) *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica* Editorial Universidad de Concepción, Concepción.

---------- (2008) *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda* RiL editores, Sgo. de Chile.

Banchs, M. A. (1990) "Las representaciones sociales: sugerencias sobre una alternativa teórica y un rol posible para los psicólogos sociales en Latinoamérica" en Jiménez, B. (comp.) *Aportes críticos a la psicología social en Latinoamérica* U. de G., Guadalajara.

Banchs, M. A., A. Agudo Guevara y L. Astorga (2007) "Imaginarios, representaciones y memoria social en Arruda, de Alba (coords.) op. cit.

Castoriadis, C. (1985) *La institución imaginaria de la sociedad* Vol II, Tusquets, Barcelona.

Connolly, P. y R. Mayer (2009) "Vinboons, Trasmonte and Boot: European Cartography of Mexican Cities in the Early Seventeenth Century" *Imago Mundi* Vol. 61, Part 1: 47- 66.

de Alba (2007) "Mapas imaginarios del Centro Histórico de la Ciudad de México: de la experiencia al imaginario urbano" en Arruda, de Alba (coords.) *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica* Anthropos-UAM, Barcelona.

Durkheim, Emile (1995) *Las formas elementales de la vida religiosa* Ediciones Coyoacán, México DF.

Escobar, J.C. (2000) *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia.* Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín.

Girola, L. (2007) “Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación” Revista SOCIOLÓGICA #64, UAM Azcapotzalco, México DF., págs. 45-76.

Guerrero Tapia, A. (2007) “Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales” en Arruda, de Alba (coords.) op.cit.

Hiernaux, D. (2008) “De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad del mañana” en revista *Iztapalapa* No. 64-65, pp.17-38.

Lindón, A. (2007) “El imaginario suburbano americano y la colonización de la subjetividad espacial en las periferias pauperizadas de la ciudad de México” en *L´Ordinaire Latino-americain* No. 207, pp. 117-138.

Lindón, A. (2008) “El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad” en revista *Iztapalapa* No. 64-65, pp. 39-62.

Marková, I. (1996) “En busca de las dimensiones epistemológicas de la representaciones sociales” en Páez, Blanco (coords.) *La teoría sociocultural y la psicología social actual* Aprendizaje, Madrid.

Mato, D. (2001) “Producción transnacional de representaciones sociales” en D. Mato (coord.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* CLACSO, Buenos Aires.

Mora, M. (2002) “La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici” en Athenea digital núm. 2- otoño disponible en http://blues.uab.es/athenea/num2/Mora.pdf

Moscovici, S. (1979) *El psicoanálisis, su imagen y su público* Ed. Huemul, Buenos Aires

Páez, D. (1987) *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social* Editorial Fundamentos, Madrid.

Pintos, J.L. (1995) *Los imaginarios sociales: la nueva construcción de la realidad social* Editorial Sal Terrae, Cantabria.

Ramírez Plascencia, J. (2007) “Durkheim y las representaciones colectivas” en Tania Rodríguez Salazar, María de Lourdes García Curiel (coords.) *Representaciones*

Sociales. Teoría e investigación Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Rodríguez Salazar, T. (2007) “Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las

representaciones sociales” en Rodríguez Salazar, García Curiel (coords.)

Representaciones sociales. Teoría e investigación U. de G., Guadalajara.

Searle, J. (1997) *La construcción de la realidad social* Paidós, Barcelona.

Taylor, Ch. (2004) *Modern Social Imaginaries* Duke University Press, Dunham and London.

PIERRE BOURDIEU:
ETNÓLOGO, SOCIÓLOGO Y ANTROPÓLOGO.

Raúl Nieto Calleja[1]

Para Edith

> "*En suma, todo mi trabajo desde hace más de veinte años tiende a abolir la oposición entre la etnología y la sociología*"
> (Pierre Bourdieu [1987]1988: 81)

Pierre Bourdieu murió en 2002, pero su reciedumbre intelectual, sin duda perdurará durante mucho tiempo. Forma ya parte obligada del panteón de las ciencias sociales, de las humanidades y de la filosofía. Su obra, probablemente a su pesar, es constituyente del canon de todas ellas. Los distintos temas que analizó, aquellos sobre los que hizo trabajo empírico y, desde luego, un gran esfuerzo de reflexión o interpretación teórica, no admiten fácilmente una ubicación precisa ya que indagó lo mismo la filosofía de Heidegger, que los procesos con los que se instituye el poder mediante la nobleza del Estado; también incursionó en temas clásicos de la antropología como la dominación masculina, o bien, frente a la teoría parental antropológica, estudió las estrategias matrimoniales; en el terreno de la antropología europea participó en un tópico típicamente mediterráneo como es el asunto del honor; hizo etnografía y etnología de los trabajadores argelinos, la casa kabyl (en Argelia) y los campesinos de Béarn (al sur del *Loire*). Temáticas todas ellas menos conocidas de su obra. Sin duda se le reconocen más sus profundos planteamientos acerca de la academia, el sistema de enseñanza y los estudiantes franceses, asuntos no sólo legítimamente sociológicos, sino claramente occidentales. Pero también se sabe de él por haberse atrevido a indagar acerca de cuestiones frívolas para las ciencias sociales de la primera mitad del siglo pasado tales como el arte, los museos, la opinión pública, la alta costura, la fotografía, el deporte, los estilos o modos de vida, el futbol, la televisión, el gusto, etc.

Tal diversidad de temas que exploró, indagó, interpretó y explicó hacen muy difícil ubicarlo y pretender establecer cuál es la disciplina dónde pudiera radicar la principal

[1] Profesor Investigador, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México.

aportación de su obra: ha hecho planteamientos y reflexiones que competen al ámbito de la filosofía, otras bien pueden situarse entre la teoría literaria y los estudios culturales, otros corresponderían a la ciencia política, pero tradicionalmente por su biografía suelen sus propuestas teóricas situarse dentro del campo de los estudios de la sociología.

Casi todo mundo en las ciencias sociales y las humanidades conoce, o ha oído hablar de Bourdieu; pero prácticamente nadie conoce la totalidad de su obra. Antes de su muerte ya existía un dominio en internet denominado *HyperBourdieu©WorldCatalogue* cuya única pretensión era ubicar los materiales de su autoría, en todas las lenguas y versiones; incluso aquellos de no libre acceso (hasta donde sé sólo Clifford Geertz había merecido un homenaje equivalente y poseía un sitio similar). Si pretendiéramos hacer un balance de las interpretaciones de sus epígonos y críticos sería una empresa, no sólo multilingüe, sino casi imposible. Hoy existen en distintas disciplinas, lenguas y países muchos especialistas en alguna noción, algún concepto, alguna categoría, tópico, tema, asunto o problema tratado por Bourdieu, o bien, acerca de un periodo de su vida; él y su obra han sido objeto de todo tipo de tratado (cfr., por ejemplo Pinto 1998) o innumerables tesis artículos, capítulos de libro o ensayos.

En este texto no pretendo hacer otra hermenéutica sobre Bourdieu ni pretendo sumarme a sus críticos o epígonos, sólo quiero proponer una lectura etnológica de parte de sus trabajos y de la parte conocida de su trayecto biográfico (considerado como sus condiciones de producción intelectual) y explorar en ellos algunos de sus alcances. Quiero proponer como punto de partida que, frente a tal diversidad fenoménica y de asuntos tratados a lo largo de su obra, se podría plantear la existencia de una especie de hilo conductor, un interés primordial que subyace en su trabajo y que es fácilmente identificable: Bourdieu explora, analiza, discute, todos aquellos asuntos que le permitan el entendimiento –la comprensión, la explicación e interpretación- de los procesos centrales que articulan, que producen y reproducen a la cultura occidental contemporánea. Es decir la armazón dura que produce y contiene el sentido en el capitalismo y no sólo en los sujetos que forman sus clases sociales; y esto lo hace tanto en las metrópolis como en sus periferias, en zonas rurales y en zonas urbanas; en Europa y fuera de ella.

> "*El habitus no es un destino, no es un fatum, […] es un sistema de disposiciones abierto, que estará constantemente*

sometido a las experiencias y, a su vez, será transformado por estas mismas experiencias"

(*Bourdieu Entretien avec Roger Chartier* 2010: 79)

Pierre Bourdieu murió en parís en 2002 gozando de un prestigio mundial como el sociólogo francés más citado y sin duda uno de los más importantes y traducidos en el mundo. Se puede pensar que la originalidad de su obra es resultado de la cuidadosa lectura y crítica de parte de lo más importante del pensamiento europeo: Marx, Durkheim, Mauss, Weber, Lévi-Strauss, Panofsky, Canguilhem, Althusser, Sombart, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Saussure, Elias, etc. y de haber sido expuesto y estar en contacto –personal, de manera directa- con varios de los protagonistas de ese pensamiento. También se le ha pensado en su singularidad y originalidad como una suerte de oxímoron: marxista weberiano, por ejemplo (García Canclini, 1990). Sin embargo buena parte de su trayecto intelectual no sólo es resultado de lecturas, consistencias y rupturas teóricas, sino también es consecuencia de su trayecto biográfico; del haber vivido una época poscolonial que le permitió transitar -como etnólogo- entre sociedades y culturas y tomar decisiones a lo largo de estos trayectos.

Bourdieu nació el 1º de agosto de 1930 en el pequeño poblado de Denguin, ubicado en la comunidad de Béarn (del departamento de los Pirineos Atlánticos, franceses). Este pequeño poblado rural, ubicado en las faldas de los pirineos, casi en la frontera con España (Navarra y Aragón) y al sur del *Pays basque français*, ha tenido una dinámica demográfica similar a la de muchas pequeñas comunidades rurales del mundo. En 2007 Denguin contaba con 1,658 habitantes, pero cuando nació Bourdieu lo habitaban sólo 412 personas. Sin embargo, en 1931, un año después de su nacimiento, registra una tasa de crecimiento demográfico negativa ya que contaba con ocho habitantes menos; probablemente en tal localidad el número de emigrados y muertos superó aquel año a los nacimientos acumulados.

En ese pequeño poblado rural francés se hablaba *béarnais* (variante del occitano, también llamado gascón (que en la actualidad lo hablan casi dos millones de personas en Francia). Seguramente fue una lengua que escuchó en su infancia el pequeño Bourdieu en su aldea natal y, tal vez, también dentro de su casa (Reed-Danahay 2004:90). Su abuelo fue aparcero en esa comunidad; su padre fue un pequeño campesino bernés y posiblemente, como muchos, haya sido también un asalariado agrícola; sin embargo obtuvo, en su localidad, el puesto de *facteur* (cartero que recibía el correo y lo distribuía entre sus vecinos rurales); sin duda sabía leer y probablemente apreciaba la lectura y la educación formal que pudo proporcionarle a su hijo durante sus primeros años. Su madre era de un origen social similar.

Él fue el único hijo de la pareja, lo que quizá permitió que concentraran en él la mayor parte de sus expectativas, recursos materiales, afectivos y simbólicos.

Bourdieu fue un alumno sobresaliente en sus estudios básicos que realizó en el internado de Pau (la capital del departamento de los Pirineos Atlánticos, cercana a Denguin) donde terminó esta primera etapa; por recomendación de un profesor del internado de Pau se inscribió y fue nuevamente interno del *Lycée Louis-le-Grand de Paris*, en 1948, lo que le permitió obtener la habilitación académica necesaria para acceder a la *École Normal Supérieur* (una de las *Grandes Écoles* francesas), de donde había egresado el profesor que lo asesoró.

Recordando con Löic Wacquant, ese periodo en la École Normal Supérieur Bourdieu señalaba que "… durante mis estudios en la Escuela Normal, me sentí bastante incómodo. […]Podría evocar la descripción que hace Groethuyensen de la llegada de Rousseau a París, o lo que Nizan, en *Adén-Arabia*, afirma acerca de su experiencia en la Escuela Normal: narra, punto por punto, lo que yo sentí en ese lugar; lo cual demuestra que dicha experiencia no tenía nada de singular y que estaba ligada a una trayectoria social. […] En Francia, el hecho de provenir de una lejana provincia, sobre todo cuando ésta se encuentra al sur del *Loire*, confiere cierto número de propiedades que, en muchos puntos, se asemejan a la situación colonial. La relación resultante de exterioridad objetiva y subjetiva favorece un vínculo muy particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, en especial, con el mundo intelectual. Existen formas más o menos sutiles de racismo social que no pueden dejar de sucintar cierta especie de lucidez: el hecho de ser señalado frecuentemente como «fuereño» incita a percibir cosas que otros no pueden ver o sentir" (Bourdieu y Löic Wacquant ([1992]1995: 153). Cuando rememora esta experiencia, ya ha cumplido casi 10 años de haber pronunciado su famosa *Leçon sur la leçon* ([1982] 1990) como miembro del *Collège de France* la máxima institución académica francesa y se ve muy lejana la modesta escuela rural donde empezó sus estudios.

A su muerte, Jean-François Dortier ponderaba parte de la biografía de Bourdieu y señalaba que las grandes obras nacen siempre de una experiencia fundamental, de un traumatismo, de una tensión interna. El pensamiento de Bourdieu hunde sus raíces en una experiencia existencial dolorosa como interno, primero durante su infancia y después durante su adolescencia, cuando se inscribió en el Liceo Louis-le-Grand, y más tarde, como hemos visto él reconoce, en la prestigiada *École Normale Supérieure*, donde ingresó en 1951. En tales instituciones los jóvenes provincianos, de "izquierda y torpes", se encuentran en un

mundo que no es suyo; un mundo de jóvenes burgueses, brillantes, de correcto hablar y cultos; que manejan con soltura el lenguaje y la escritura (Dortier, 2002: 3-4).

Sin embargo Bourdieu fue exitoso al transitar, en distintas instituciones, por todos los niveles de la jerarquía escolar y académica y poder remontar las carencias personales que sus compañeros parisinos no tenían. Podemos imaginarnos al joven Bourdieu rodeado de estudiantes que provienen de la burguesía educada francesa; que desde la infancia se desenvuelven eficientemente en el ámbito de la alta cultura; que nacieron con bibliotecas en casa, asistieron a museos y conciertos; que viajaron por Francia y por el mundo y que en sus conversaciones informales, y en las necesarias para la ritualidad académica, podían discutir sus ideas. En síntesis los condiscípulos de Bourdieu contaban con las disposiciones para hablar y pensar, sin ningún esfuerzo aparente. Bourdieu se dedicará años adelante (en *Ce que parler veut dire,* [1982]1985) a desentrañar la forma en que mediante la gestión y utilización del lenguaje, éste resulta ser un instrumento de poder simbólico (Cattani, 2002). Sergio Miceli ha sido uno de los primeros en señalar que Bourdieu repite de forma obsesiva a lo largo de su trabajo las ventajas heurísticas que representó para él y su proyecto intelectual el tener que entrecruzar experiencias entre el "desarraigo de un universo familiar" y "la familiaridad con un universo extranjero" (Miceli, 1997). Tales entrecruzamientos intensos, experimentados en primera persona, lo dotan de suficiente experiencia vivida, el podrá decir, como recomiendan los que discuten la autoridad etnográfica, que él *estuvo ahí*.

Tal experiencia personal sin duda está implicada en la manera en que construye las preguntas que guían la investigación que dio como resultado *La reproduction* ([1970] 1977, que publicó con Passeron). Sin duda, como él ha reconocido varias veces, el *Homo Academicus* ([1984 b] 2008) es un libro que difícilmente podría haberlo hecho sin una experiencia personal, directa en la prestigiada *École Normale Supérieure* en la que, no sólo interactuó con compañeros, sino sobre todo con profesores. El tránsito entre una institución académica y otra le permitió no sólo acceder a las credenciales apropiadas, sino le permitió observar y, más tarde, participar en los rituales de institución dentro del campo académico francés.

Bourdieu realiza en 1953, bajo la dirección de Henri Gouhier, un tesis sobre *Les Animadversiones de Leibniz.* Además de sus cursos el tomará el seminario de Éric Weil en la *École Pratique Des Hautes Études* (*École des Hautes Études en Sciences Sociales,* desde

1975) sobre la filosofía del derecho de Hegel. En 1954 logra obtener la *Agrégation de philosophie* (que le permite la enseñanza y, con ella, además mantenerse) y se registra con Georges Canguilhem (de la *Sorbonne)* para realizar una tesis de filosofía sobre *Les structures temporelles de la vie affective*, misma que abandonará en 1957 para poder realizar investigaciones empíricas, es decir de campo en Argelia. No sobra recordar que Argelia ha jugado un papel importante, no sólo en el imaginario, sino en el pensamiento y cultura franceses: a manera de ejemplo se puede mencionar que esta tierra ha sido la cuna de Louis Althusser, de Jacques Derrida y de Albert Camus.

Argelia

Es casi azarosa la manera en que Bourdieu llegó a Argelia. Su contacto con esa sociedad se da en el marco de la aplicación de la política de "pacificación", del ejército francés sobre su ex colonia norafricana: Bourdieu, recluta rebelde, debe cumplir –como castigo- con su servicio militar en esa colonia francesa pero, mediante recursos de paisanaje y familiares, logra realizarlo en ese lugar atendiendo funciones administrativas. En esos años además de Kant, Durkheim, Weber, Husserl, Saussure, seguirá atento a la obra de Lévi-Strauss la que probablemente ira leyendo conforme va apareciendo (1949, 1950, 1952, 1955, 1958, 1962 a, 1962 b, 1964 y 1965) y de otros antropólogos de la escuela norteamericana (Redfield, Linton y Herskovits [1936], Margaret Mead, entre otros). En ese contexto explora el mundo intelectual franco-argelino y por iniciativa del ejército francés, "Bourdieu es llamado [por la Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale argelina] para dirigir la investigación sociológica […] Es su primera investigación empírica, y también la primera vez que comienza a actuar como empresario científico: recluta investigadores y estudiantes […] y organiza toda la investigación de campo" (Martín, 2006: 54-55 corchetes míos).

Entrevistado en 1985 por Honneth *et al*. reconoce que anteriormente, en París, "había emprendido investigaciones sobre la «fenomenología de la vida afectiva», o más exactamente sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva […En Argelia] me pensaba como filósofo y me llevó mucho tiempo confesarme que me había vuelto etnólogo. El prestigio nuevo que Lévi-Strauss había dado a esta ciencia me ayudó mucho, sin duda (…) Hice a la vez investigaciones que se podrían decir etnológicas, sobre el parentesco, el ritual, la economía precapitalista, e investigaciones que se dirían sociológicas…" (Bourdieu [1987]1988: 20 corchetes míos). Como se puede apreciar su paso por Argelia le permitirá aprender a hacer antropología, a ensayar etnografía y realizar análisis etnológico y a partir de

ellos formular preguntas antropológicas clásicas del mundo etnográfico así como otras relacionadas con el proceso de constitución de las clases sociales en el capitalismo: "…quería, por ejemplo, establecer el principio, nunca claramente determinado en la tradición teórica, de la diferencia entre proletariado y subproletariado…" (ibíd. Corchetes míos).

Bourdieu señala que "…estaba sometido a las obligaciones y horarios de un empleado de segunda, dedicado a escrituras (redacción de correo, contribución a informes, etc.), pude dedicarme a escribir un pequeño libro…" (2004:57). Se refiere a su *Sociologie de l'Algérie*, que es el primer libro que publica a los 28 años, en 1958 y que será objeto de una revisión cuidadosa y reescritura dos veces: la primera tres años después (1961) y otra en 1985. Martín se pregunta "… ¿Por qué si el libro tiene como título *sociología*, su estructura es más propia de la etnología? Se podría pensar que un estudio de sociología, en lugar de dividir Argelia en culturas [bereberes, arabófonos, etc.], habría que hacerlo, por ejemplo, en clases sociales" (2006: 38-39). Podría aclararse que Bourdieu no hizo, en este texto, un análisis sociológico, pero que hará en el siguiente.

Para la investigación, propuesta y realizada en una situación de emergencia política, social y militar en Argelia, fue necesario que formara, un equipo de investigadores de campo, que recibiera apoyo del gobierno francés, y que procediera más como etnólogo, que como sociólogo. Martín señala que "…no se limitó a realizar y analizar encuestas, sino que intentó poner en práctica todo tipo de técnicas de investigación y analizar todo tipo de objetos. Así aplicó él mismo parte de los cuestionarios, realizó entrevistas en profundidad, hizo observación participante, dibujó esbozos topográficos de campos de reagrupamiento [traslado y reasentamientos forzados de población] y viviendas, tomó fotografías -más de dos mil-, recogió centenares de descripciones de formas de ir vestido –para poner en relación las características sociales de las personas con las distintas combinaciones de ropa europea y tradicional-, grabó clandestinamente conversaciones en lugares públicos –para analizar cómo se pasaba de una lengua a otra-, realizó reconstrucciones genealógicas de sistemas de parentesco, recopiló rituales, explotó datos institucionales –pasó noches enteras, tras el toque de queda, copiando datos sobre vivienda del organismo oficial de vivienda- e incluso llevó a cabo una encuesta de consumo en un centro de reagrupamiento. Como el propio Bourdieu ha relatado, al tiempo que anotaba lo que los informantes le contaban, «me decían, sin cesar 'mi pobre Bourdieu, habría que saberlo todo, comprenderlo todo, el psicoanálisis, la economía'; hice pasar test de Rotschach» (en Shultheis, 2003: 29) no es extraño que describiera esa experiencia como una iniciación ([Bourdieu] 2004:78)", (Martín 2006: 55-56, corchetes míos). Además revisó la abundante literatura colonial (desde el siglo XIX al XX) disponible

en Argel. La *Sociologie de l'Algérie* representa una verdadera síntesis de los conocimientos (de la historia y etnología coloniales) existentes en estos departamentos franceses, pero también hay que reconocer que es resultado del vínculo académicamente productivo que construyó con los intelectuales y estudiantes locales, con varios de los cuales publicará y mantendrá contacto el resto de su vida (Goodman y Silverstein, 2009).

La sociología de Argelia es indudablemente una obra netamente etnológica donde el análisis estructuralista se combina con la escuela de cultura y personalidad de la antropología norteamericana; está diseñada para hacer relevante la preocupación por la especificidad cultural de los pueblos argelinos (Kabyles, mozabitos, Chaouia y los arabófonos) presentados como un conjunto unitario internamente diferenciado; el estudio de la organización doméstica, de la familia, de los sedentarios y de los nómadas, recuerdan las típicas monografías antropológicas que idealizan a los nobles salvajes. Pero a diferencia de ellas, pretende dar cuenta de toda una sociedad que, por efecto de la colonización y dominio europeo, queda pluriétnicamente constituida. Aunque asiste a la fase última del proceso de liberación, la Argelia que nos muestra no es tanto la de una sociedad en transición a la modernidad -mediante un proceso poscolonial- sino una Argelia idealizada, a la que admira y que tal vez le inspira fascinación, al tiempo se disuelve ante sus ojos; cuya arquitectura social y cultural pareciera haber sido diseñada para ser eterna. En este mundo social equilibrado por un conjunto de estructuras culturales, por una forma específica de producción del sujeto, por un conjunto de reglas sociales claras, el cambio llega de fuera, por medio del capitalismo que introduce la colonización francesa. Así la denuncia de la opresión colonial, tiene lugar entre sus páginas, entre las que también se ve, a esta Argelia como un espacio donde reina la tradición, donde la llegada de la historia parece amenazarla con calentar (mediante la ocupación militar y la resistencia) a sus -como diría Lévi-Strauss- frías partes rurales, aquellas de los que no residen en la capital.

Gracias a las relaciones que establece en la capital de Argelia continuará sus actividades académicas en la *Faculté des Lettres* de Argel donde, al finalizar su servicio militar, impartirá clases como profesor asistente. Sin duda los resultados y materiales empíricos obtenidos con su primera investigación etnológica, le redituaron suficiente capital etnográfico que le permitirá plantearse otros trabajos de los que resultaron dos libros y artículos (desafortunadamente aún no están todos traducidos al castellano). Su interés etnológico lo condujo a las regiones Kabyl y Collo. Después de la independencia de Argelia

(4 de julio de 1962), publicó en 1963 (en colaboración con Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, donde estudia el origen y consecuencias de la extensión del trabajo asalariado y la formación del proletariado urbano en Argelia. Pone especial atención a los subproletarios. Y un año después en 1964 publica (en colaboración con el argelino Abdelmalek Sayad), su libro *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, dónde documentan, no sólo el *desarraigo* y crisis, sino la destrucción de la agricultura y la sociedad tradicional, las consecuencias política del manejo militar de la población rural que implicó el reasentamiento forzoso de personas y pueblos enteros por el ejército francés. Este texto es el resultado de las entrevistas en los campos de reasentamiento de la población rural (campesina) desarraigada por los franceses. Martín ha propuesto sobre estas dos obras que su lectura debe ser complementaria y que en realidad hacen un sistema de relaciones conceptuales en el trayecto intelectual de Bourdieu: Ambos textos "constituyen un enorme estudio sobre el paso de una sociedad tradicional a una moderna" (2006: 65). Así entre campesinos, subproletarios y proletarios pueden ser identificados los tejidos de relaciones que los vinculan entre sí y a ellos con las nuevas formas sociales y económicas que la política impone: entre ambos trabajos es posible observar "los comportamientos laborales y los conjuntos de disposiciones en función de las condiciones de existencia, así como la relación entre aspiraciones y condiciones objetivas, se analiza la relación entre tipos de disposiciones y hábitat, el «contagio de las necesidades» en los comportamientos de consumo a partir de los modelos urbanos de las clases medias, las consecuencias del trabajo asalariado en las relaciones familiares, en la concepción del tiempo o en la trasformación de las sociedades rurales, la introducción de medidas homogéneas –de tiempo, de productos…- y las resistencias y cambios que provoca, las transformación de los rituales de sociabilidad cotidiana, el cambio en la concepción de enfermedad… El hilo conductor entre la racionalidad precapitalista y la capitalista. El paso de una sociedad tradicional a una moderna" (ibid: 64-5) Sin duda estas dos experiencias heurísticas tuvieron consecuencias políticas. Bourdieu criticaba, no sólo la gestión colonial francesa sino a la izquierda francesa por su punto de vista utópico acerca del potencial revolucionario del los campesinos de Argelia. Sin embargo su postura descansaba en una premisa igualmente insostenible: que lo que siempre ha existido, en una sociedad argelina pre-colonial, es un relativo equilibrio. (Goodman y Silverstein, 2009: 19-21). Así, ante el fin de la situación colonial, su etnografía argelina además de caracterizarse por ser de guerra y haber recibido su baño de fuego (Martín 2006:56-59) podría también ser considerada como una suerte de trabajo de rescate etnográfico en una situación de verdadera emergencia.

Después de su regreso, en Francia -en 1960-, Bourdieu asiste regularmente al Seminario de Lévi-Strauss, inicia el estudio del bereber, pero no abandona Argelia y -hasta 1963-, durante sus veranos, utiliza las vacaciones escolares para realizar trabajo de campo y recoger nuevos datos sobre zonas urbanas y rurales argelinas. Simultáneamente inició un nuevo trabajo de campo en su región natal Béarn.

Su nueva etapa de trabajo etnográfico entre los kabyles, ahora por periodos breves, pero sobre todo su reflexión antropológica alimentada por el análisis etnológico continuó y dio lugar a los famosos tres estudios de etnología Kabyl que fueron reunidos por primera vez en *Esquisse d´une théorie de la pratique* ([1972]2006). En el primero de ellos *The Sentiment of Honour in Kabyle Society* (1965 a), que en su versión francesa publicada el mismo año, cambió al *sentimient* inglés por el francés *sens* –sentido- ([1965 b] 1972), ubica claramente a la cultura Kabyl, no sólo por la temática del honor, sino sobre todo por la región, como parte de las culturas del mediterráneo (Goodman y Silverstein, 2009: 43); con ello Bourdieu se acerca al ámbito académico desarrollado por Pitt Rivers y John G. Peristini. Con este texto hace una espléndida aportación estructural a esta problemática desarrollada por la antropología del mediterráneo (Reed-Danahay 2004:94 y ss). En este texto podemos ver como el honor implica un capital social que se posee de manera individual. Opera como una suerte de campo que supone una fina dialéctica entre el desafío y la réplica, que implican un conjunto de reglas con las que los agentes se involucran entre sí en una lógica de intercambio; donde los agentes implicados son observados, controlados, presionados y sancionados por el grupo. Los actores son varones y las mujeres sólo pueden conservar el honor de los agnados.

El segundo estudio kabyl corresponde a *La maison kabyle ou le monde renversé* ([1970] 2006). Este texto publicado, en un homenaje a Lévi-Strauss -con motivo de sus 60 años-, es fundamental para ponderar el avance que como etnólogo ha logrado. A diferencia de sus aproximaciones anteriores sobre los kabyles (1958 y 1965a), la casa kabyl representa la prueba de su mayoría de edad. Es un ejemplo paradigmático del tipo de análisis estructural desplegado por su homenajeado maestro en sus libros y en su seminario. Con él Bourdieu gana carta de naturalización como un antropólogo estructuralista de primer nivel, entre sus colegas franceses. En este breve texto presenta un análisis formal de las prácticas, proverbios, adivinanzas, refranes, creencias y usos de los espacios domésticos kabyles; logra construir de manera plausible un conjunto de oposiciones homólogas que organizan el sentido de la vida:

fuego : agua :: cocido : crudo :: alto : bajo :: luz : sombra :: día : noche :: masculino : femenino :: *nif* : *hurma* :: fecundante : fecundable :: cultura : naturaleza. Esta álgebra simbólica explicita como la casa mantiene una relación de homología con el universo y al mismo tiempo una relación de oposición. Esta obra, al igual que la anterior (1965 a) serán reelaboradas y publicadas de diversas maneras en libros importantes de las siguientes décadas (*Esquisse d´une théorie de la pratique* [1972 a] 2006 y *Le Sens Pratique* [1980 b] 2007).

El tercer estudio kabyl *La parenté comme représentation et comme volonté* ([1972b] 2006), representa ya el inicio del distanciamiento con Lévi-Strauss. En este texto Bourdieu, va a argumentar y construir puntualmente, frente al canon de la etnología francesa del parentesco, toda una discusión acerca de la inadecuación de la regla que prescribe el matrimonio entre primos cruzados y las prácticas matrimoniales observadas por varios, pero registradas etnográficamente por él mismo. Es interesante la manera en que el trabajo comienza, citando a Lévi-Strauss pero, a medida que avanzamos en su lectura, vemos el dramático proceso de distanciamiento intelectual con su maestro homenajeado apenas sólo dos años antes.

En efecto, si pudiéramos parafrasear abusivamente a Victor Turner (1974 y 1986) y hacer un interjuego con los conceptos del propio Bourdieu podríamos decir que todo está dispuesto en la lógica de un "drama": en un primer momento Bourdieu, demuestra que ya está instalado como un "jugador legítimo" en el "campo" antropológico y en éste no incursiona en cualquier lugar periférico sino en un lugar central: en la "distinguida" "arena" estructural del parentesco. (No sobra recordar que una arena es "una unidad espacial delimitada, en el que -precisos y visibles- antagonistas, de manera individual o colectiva, contienden entre sí por recompensas y/o el honor" [Turner, 1974: 132-3] y que *field, arena* y *drama*, hacen un sistema conceptual paralelo y contemporáneo al de Bourdieu [Varela 1984]).

Bourdieu, debe apelar a y utilizar "estratégicamente" las "reglas del campo" y movilizará todos los recursos y el "capital simbólico" o etnológico a su alcance: para ello estratégicamente va citando -o mejor apelando- a la autoridad argumental, etnográfica y teórica de Émile Durkheim y Rodney Needham (acerca de la naturaleza *jural* más que jurídica del parentesco); y hará intervenir agentes como Louis Dumont, Bronislaw Malinowski, Frederik Barth, Robert Murphy, Leonard Kasdan, etc., quienes proporcionarán soportes teóricos para hacer avanzar la discusión, es decir su posición en el campo.

Un segundo movimiento será la descripción de su propia autoridad etnográfica, él estuvo ahí: "… no vamos a volcar aquí la totalidad del material genealógico recuperado (más de treinta genealogías de familias de montañeses del macizo Collo, de la Gran y la pequeña Cabilia, de los Ouarsenis, y de los obreros habitantes de las granjas del valle del Chelif, etc.), ni tampoco todo el tratamiento realizado sobre ese material (recuento por niveles genealógicos de los matrimonios de hombres y mujeres y clasificación de estos matrimonios con la prima paralela propiamente dicha, y con cualquier otra prima por vía paterna, en matrimonios endogámicos en la parentela en sentido amplio, en matrimonios con una prima cruzada por vía materna sea ésta o no simultáneamente prima por vía paterna en segundo grado, etc.; tasa de endogamia, desde la endogamia más estricta –matrimonio con la hija del hermano del padre- hasta la más laxa –matrimonio dentro del grupo en que todos los miembros se consideran parientes aunque no exista entre ellos ningún vínculo genealógico ni ningún apellido común-; porcentaje de poligamia para los hombres; porcentaje de segundas nupcias después de divorcio y de viudedades para hombres y para mujeres, etc.) sino que nos limitaremos a dar a título de ejemplo, para una primera genealogía de la región Collo y para una segunda de la Pequeña Cabilia, un recuento de los matrimonios que muestra cómo la diferencia numérica entre los matrimonios de los hombres y los de las mujeres van creciendo a medida que se remontan los niveles genealógicos…" ([1972 b] 2006: 323-324).

Después de argumentar contra el idealismo en el tratamiento del parentesco; la desatención de las prácticas matrimoniales reales; la diferencia, a la manera de pares de oposiciones, entre el "parentesco de representación" del "parentesco usual"; concluye que "en ciertos casos el matrimonio con la prima paralela puede imponerse con una necesidad que sin embargo no es la regla genealógica. En la práctica este matrimonio ideal es una elección *forzada* que a veces se intenta presentar como la elección de lo ideal, haciendo de la necesidad virtud" ([1972 b] 2006:357) Finalmente concluye de manera contundente que, en una sociedad compleja como la de Argelia, "estamos muy lejos del universo puro […] de las «reglas de matrimonio» y de las «estructuras elementales del parentesco»…" (Ibíd.: 406, corchetes míos). Utilizando el discurso y muchos de los recursos conceptuales (relacionales) del estructuralismo se desmarca de la lógica de las reglas para avanzar, en su propio camino, hacia la lógica de las prácticas y de las estrategias de los agentes.

Parafraseando a Lévi-Strauss, se podría decir que la buena etnografía, siempre es buena para pensar el universo de las prácticas sociales. Sin duda la etnografía de Bourdieu es de magnífica calidad. Sin riesgo de equivocarnos, podemos plantear que su experiencia etnológica en Argelia es tributaria del poderoso caudal reunido en sus obras más importantes en la teoría social. Incluso algunas de ellas suponen el trabajo de reelaboración de materiales producto de la experiencia argelina: así la *Esquisse d'une théorie de la pratique* ([1972 a] 2006) y *Le Sens pratique* (1980) surgieron de su reflexión antropológica sobre la sociedad tradicional kabyl. Del mismo modo, su trabajo sobre las relaciones de género, *La Domination masculine* ([1998]1999), se basa inicialmente en un análisis de los mecanismos de la reproducción de la dominación masculina entre los kabyles. En su conjunto los trabajos sobre Argelia serán un gran proyecto intelectual que permitirá a Bourdieu, regresar sobre sus propios pasos y plantearse estudiar la región de donde es originario.

Béarn

Bourdieu regresó a su región natal entre 1959 y 1960 (Reed-Danahay 2004: 88). La región de Béarn es una antigua provincia francesa situada al suroeste en las faldas de los pirineos, que actualmente hace parte del *Département des Pyrénées-Atlantiques*. Actualmente está habitada por 350 mil personas repartidas en 347 *communes.* Tal experiencia dará las siguientes tres décadas resultados significativos: "*Célibat et Condition Paysanne*" ([1962] 2004), "*Les Stratégies Matrimoniales dans le Système de Reproduction*" ([1972c] 2004) y "*Reproduction Interdite. La Dimension Symbolique de la Domination Economique*" ([1989] 2004), que se entrelazarán temática y teóricamente con parte de la agenda intelectual de Bourdieu y ayudarán a fundamentar y construir el deslinde y separación de Lévi-Strauss.

Poco se ha explorado qué representa la situación de mantener una suerte de doble trabajo de campo etnográfico, uno en África -del otro lado del mediterráneo en una cultura distinta que la propia- y otro -en Francia- en un mundo social más familiar, que evoca necesariamente la infancia, la casa paterna, ese mundo social al que ya no se pertenece por haber sido *desarraigado* culturalmente de él mediante la academia y la antropología. "La falta de atención a la investigación etnográfica de Bourdieu en la Francia rural, así como, en menor

medida, a los primeros trabajos etnográficos que llevó a cabo en Argelia, han impedido que, el trabajo en Argelia y el trabajo en la Francia rural, sean plenamente reconocidos. Michel de Certeau es uno de los pocos que han notado la relación entre los dos sitios. Preguntó cuál es el «doblete del otro?» *[doublet of the other?]* y escribió que ellas «representan dos 'familiaridades', la primera determinada -y perseguida- por su distancia con la tierra natal y la otra por la extrañeza [*foreignness*] de su diferencia cultural» (Certeau 1984:51)" (Reed-Danahay 2004:89, corchetes y traducción míos). Habría que agregar que aunque exóticas, ambas sociedades son complejas.

Béarn representa también -para el etnólogo Bourdieu- la posibilidad de poner a prueba el llamado método comparativo y participar de manera empírica en el debate que suscitaba y que seguramente conocía (Boas 1940, Radcliffe-Brown 1951, Lévi-Strauss [1958: 303-51], etc.). Tal debate involucraba a distintas tradiciones teóricas de la antropología que indistintamente contrastan al menos dos realidades sociales y culturales. Bearn y la kabylia (1972b) serán motivo de su comparación. De ella concluirá cuestiones importantes para la teoría social y etnológica. En ellas encontrará complementariedades analíticas para asuntos que ya ha abordado, no sólo los procesos de cambio socioeconómicos de poblaciones urbanas y rurales, sino los específicamente culturales como, las estrategias matrimoniales, el habitus (concepto con hondas raíces en Mauss 1971 y Elias 1977), el honor, etc.

En el terreno del cambio social y cultural, Reed-Danahay (2009: 133-163) comparando las experiencias etnográficas argelina y francesa de Bourdieu llega a la conclusión que en su obra existen, en ambos lugares,en ambas sociedades y culturas, dos tipos de agentes rurales campesinos: los campesinos encampesinados (*paysan empaysanné*) con el habitus campesino incorporado y los campesinos descampesinados (*paysan dépaysanné*) que son incapaces de adaptarse a las influencias de la urbanización y la modernización. Sin duda los habitus de cada uno son diferentes, aunque compartan una disposición nacional (cfr. Hammoudi, 2007). Sin embargo, en el campo parental, ambos tipos de campesinos despliegan estrategias matrimoniales similares.

Como hemos visto durante los años 60 Bourdieu también incursiona de manera importante en la dimensión parental, que la antropología francesa había desplegado de una manera poderosa a partir de la obra de Lévi-Strauss. En estos trabajos hará una crítica radical del objetivismo implícito en la perspectiva levistraussiana. Propone una nueva aproximación

que enfatiza el papel de la prácticas parentales, ésta perspectiva implica, de hecho, una clara ruptura con el estructuralismo, que desde su punto de vista, sobrevalora el estudio de las reglas y normas parentales pero no puede explicar las prácticas (estrategias) de los agentes en la vida social. Sus trabajos etnográficos en la Kabylia y, en paralelo, en la región de Béarn (incluso en su pueblo natal) le brindan la oportunidad para que después él pueda proponer un nuevo concepto, el de la "doble estrategia". A diferencia de Lévi-Strauss, que busca la estructura profunda que subyace en el intercambio de mujeres, Bourdieu ha regresado al sujeto, con sus condiciones materiales, con su biografía familiar y con su cuerpo, con su deseo, y con sus actos (estrategias) al terreno de lo parental.

Bourdieu propone que el individuo es un agente social impulsado por un interés, personal o colectivo (su grupo, su familia) y por ello realiza sus prácticas en el marco elaborado por su habitus. Es decir que, sobre la base de un conjunto reducido de algunos principios normativos, que corresponden a una posición social y una condición material, el agente desarrollará la estrategia que mejor se adapte a sus objetivos. Aplicada al campo de parentesco, esta perspectiva permite mostrar a las personas tomando decisiones cruciales para los matrimonios de sus descendientes; y al hacerlo determina, preserva o mejora la condición social de la familia. Este es el concepto de "estrategia matrimoniales" que complejiza y afina la explicación de las situaciones poco comprendidas como, por ejemplo, el hecho, de que en el Béarn, se confié a una niña -en vez de un niño-, la herencia familiar para evitar que sea fragmentada. Bourdieu utiliza la analogía del jugador de cartas, que debe componer su juego y alcanzar su objetivo, calcula finamente sus movimientos y los engaños que tenga a la mano. Las estrategias matrimoniales son dirigidas para corregir los fracasos de las estrategias de la fertilidad. Por último, al estudiar distintas situaciones (la primogenitura, la primacía de la masculinidad en los casos de sucesión, la cuestión del matrimonio de las jóvenes), Bourdieu muestra un modelo de análisis en el que el matrimonio (alianza) y la filiación (descendencia) son ante todo un conjunto de prácticas cuyo significado es construido por el uso cuidadoso de cada regla y de cada situación.

Recuerda Bourdieu, haciendo un ejercicio de reflexividad y de autoanálisis: "Mi investigación sobre el matrimonio en Béarn fue para mí, tanto el punto de cruce como el vínculo entre la etnología y la sociología. Desde el primer momento, yo había pensado en este trabajo -en mi propio país de origen- como una especie de experimentación epistemológica. Mediante el análisis, como un etnólogo, de las prácticas matrimoniales, en un mundo familiar -aunque socialmente distante-, que ya había estudiado en otro universo social mucho más remoto, -la sociedad Kabyl-, yo mismo me estaría dando la oportunidad de, objetivar el acto

de objetivación -y del sujeto objetivante-; he tratado de objetivar al etnólogo, no sólo como un individuo socialmente situado, sino también como un *scholar*, cuyo trabajo es analizar el mundo social para conceptualizarlo, y quien por tanto debe retirarse del juego. Esto significa que, o bien se observa un mundo extranjero, en los que sus intereses no están in-vestidos, o bien él observará su propio mundo, pero manteniéndose al margen -siempre que pueda hacerse. Yo quisiera, no tanto observar al observador en su particularidad, que no posee un gran interés en sí mismo, sino observar los efectos que la posición del observador produce en la observación -en la descripción de la cosa observada. Deseaba también descubrir todos los presupuestos inherentes a esta postura teórica; como una visión que es externa, remota, lejana, o simplemente no práctica, no comprometida y desinteresada. Se hizo evidente para mí que toda una filosofía social, una profundamente equivocada, derivaba del hecho de que el etnólogo no tiene «nada que hacer» con la gente que estudia, con sus prácticas, sus representaciones, nada que no sea estudiarlas. Hay un abismo entre tratar de entender las relaciones matrimoniales entre dos familias -con el fin de organizar el mejor matrimonio de un hijo o hija- con la preocupación -equivalente en importancia- de la gente de nuestro medio para seleccionar la mejor institución académica para su hijo o hija, y tratar de entender ambas relaciones, para construir un modelo teórico" (Bourdieu 1986 a: 111, traducción mía).

Etnología y antropología

Como hemos reseñado Bourdieu ha mantenido una relación compleja con Lévi-Strauss; a lo largo de su vida nunca dejó de pensar en él y de reconocer públicamente la influencia decisiva que tuvo en su obra. Seguramente la representación que hizo de él ha transitado desde la idealización más lograda -como la que un aprendiz de etnólogo puede desarrollar hacia su maestro, a quien ofrece en tributo uno de sus mejores trabajos-, hacia una especie de sombra fantasmal que lo acompañará toda su vida. En efecto, tanto en su primera obra publicada (1958), como en sus trabajos de etnología Kabyl y los de Béarn, Bourdieu da muestras ser un lector atento y receptivo de la producción intelectual de su maestro la que ha podido ir creativamente incorporando a su propia producción teórica.

No obstante, también ha podido ser identificada, al comparar las reediciones de sus trabajos (Martín 2006: 71-74) la manera como Bourdieu mediante una "*táctica de citas*" ha exorcizado el nombre de Lévi-Strauss y cómo ha sido borrada toda la evidencia explícita de

su presencia y la de otros enfoques y conceptos antropológicos de los que pretende distanciarse: "Bourdieu ha sido recurrentemente criticado por el hecho de utilizar teorías, ideas, hipótesis o conceptos sin citar las fuentes de donde los ha extraído. La comparación de las distintas ediciones de la *Sociología de Argelia* nos proporciona una primera panorámica de esta táctica de las citas. Numerosas citas de la edición de 1958 desaparecen posteriormente, aunque en la mayoría de los casos las ideas permanecen. Esta supresión afecta, en primer lugar, a citas de Lévi-Strauss: éstas numerosas en la edición de 1958, se reducen drásticamente en la edición de 1961. Estas eliminaciones son significativas si se tiene en cuenta que el lenguaje es más estructuralista, con múltiples alusiones a modelos estructurales y a la necesidad de analizar cada elemento en el conjunto del sistema. Igualmente desaparece la referencia al artículo de [George] Balandier sobre la «situación colonial». Pero las supresiones más significativas afectan a los estudios norteamericanos sobre aculturación y a la escuela de «cultura y personalidad»: así [Margaret] Mead y [Melville] Herskovits ya no son citados y desaparecen de la bibliografía; el término *pattern* […] es sustituido por *modelo* o *modelo estructural* o eliminado […]" (Martín 2006: 75-6 corchetes míos). Por decirlo en sus propios términos, después de esta especie de *desarraigo* de la obra de Lévi- Strauss y de la antropología cultural consultada, en las reediciones de sus obras, éstos quedan simplemente *incorporados* en sus propuestas. Pero lo más importante: funcionarán como una estructura anónima, invisible que estructurará el resto de su obra. Lo estructural, de lo que siempre hablará, no será otro que el de Lévi-Strauss. Pero la batalla con el fantasma no ha terminado.

Tres décadas después argumentará más contundentemente en *The Scholastic Point of view* (1990), que "La falacia antropológica fundamental consiste en la introducción de lo *meta* [*metadiscurso, metaprácticas*] en las prácticas. Esto es lo que Chomsky hace, esto es también lo que Lévi-Strauss (1969 [1949]) hace cuando juega con la noción de regla (véase Bourdieu, 1986 a, 1986 b). Al sustituir las estrategias de parentesco por las reglas de parentesco no se efectúa una sencilla, y de alguna manera gratuita, conversión filosófica. Se trata de construir el objeto de otra manera, de formular diferentes preguntas a los informantes, para analizar los matrimonios de manera distinta. En lugar de estar satisfechos con el registro, a través de genealogías, matrimonios reducidos a una relación parental entre los cónyuges, yo debo reunir para cada matrimonio todos los datos -y hay muchos de ellos- que pueden haber entrado, consciente o inconscientemente, en las estrategias: la diferencia de edad entre los cónyuges, las diferencias en la riqueza, material y simbólica, entre las dos familias, la herencia de relaciones, económicas y políticas, pasadas, etc. Y tratar, particularmente los intercambios

parentales de forma muy diferente. Donde Lévi-Strauss ve un álgebra, debemos ver una economía simbólica. Y para efectuar esta conversión teorética, debemos tomar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teorético, hay que darse cuenta de que el antropólogo, cuando se enfrentan con el matrimonio, no está en la posición de la cabeza del hogar, que desea casar su hija, y casarla bien. El antropólogo pone entre paréntesis todos los intereses prácticos y apuesta. Esto es bastante obvio en el caso de la etnógrafa que trabaja en una cultura extranjera: su situación como extranjera es suficiente para ponerla en un punto de vista cuasi-teorético, cuasi escolástico. Para el sociólogo, sin embargo, es mucho menos evidente y fácilmente puede olvidar la brecha que separa el interés que él pueda tener en el sistema escolar como *scholar,* que simplemente quiere entender y explicar, y que por consiguiente lo lleva a establecer una mirada «pura» sobre el funcionamiento [en los sistemas educativos] de los mecanismos de eliminación diferencial de acuerdo al capital cultural, y el interés que él tiene en el mismo sistema, cuando actúa como un padre preocupado por el futuro de sus hijos. El antropólogo, al igual que el sociólogo, tiene como objetivo la comprensión de lo que es su propio fin, porque, como decimos a veces «*ils ont n'en rien a faire*», «no tienen ningún uso para él», ambos [antropólogo y sociólogo] son, en un sentido, indiferentes al juego que estudian. La idea misma de la estrategia matrimonial y del interés (el interés en maximizar los beneficios materiales o simbólicos obtenidos a través del matrimonio) inmediatamente viene a la mente, cuando uno empieza a pensar como un agente que actúa dentro de las tradiciones culturales, donde los más afectados por procesos de acumulación o dilapidación de capital (económico o simbólico) trabajan para ellos mismos a través de los intercambios matrimoniales. Hemos recorrido un largo camino desde el antropólogo algebrista que dibuja genealogías con la esperanza de establecer reglas para las cuales él no tiene ningún uso en la práctica. […] Lo mismo ocurre y de una manera *afortiori,* con el mito, o ritual. Después de la *Clasificación de la Primitiva* de Durkheim y Mauss (1996[1903]), Lévi-Strauss (1968 [1964]) ha motivado que la antropología haga progresos inconmensurables, esforzándose por capturar la lógica de las narrativas míticas o actos rituales. Pero, para permanecer en línea con las representaciones actuales de la ciencia, él tomó prestados sus instrumentos de conocimiento del lado del álgebra -y del matemático André Weil-; y construyó sistemas formales que, a pesar de que dan cuenta de las prácticas, de ninguna manera constituyen su verdadero principio explicativo, la *raison d'être* de las prácticas. […] la acción ritual, que sitúa la antropología estructural en el lado del álgebra, es en realidad una gimnasia o un baile (se pasa de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, se tira encima de la izquierda o hacia el hombro derecho) y sigue una lógica práctica, es decir, una lógica que es inteligible y

coherente, pero sólo hasta cierto punto (más allá del cual ya no sería «práctica»), y orientada hacia fines prácticos, es decir, la actualización de los anhelos, de los deseos (de la vida o de muerte) y, a través de ellos, de las estructuras sociales que han producido estas disposiciones." (Bourdieu 1990: 382-384 corchetes y traducción míos).

Sin embargo y a diferencia de lo que podría suponerse, en realidad Bourdieu nunca rompió su relación con la antropología, ni con los antropólogos. Podemos ver tres experiencias aisladas que en su conjunto revelan su compleja relación con la antropología norteamericana. De hecho está atento al número de citas que reciben los antropólogos. La primera corresponde a un comentario que realiza sobre Geertz, -quien todavía no es el *bestseller* que llegó a ser. Comenta Bourdieu: "…«La ideología como sistema cultural» tal es el título de un artículo de Clifford Geertz cuya alta tasa de citas expresa profundamente uno de los credos culturales de los sociólogos de América y de su sociedad. Si no tenían miedo de parecer hacerse eco de los supuestos implícitos del culturalismo, en particular la puesta entre paréntesis de las funciones de dominación política y la domesticación que cumplen los hechos culturales, yo diría lo contrario: *el sistema cultural como ideología*. Es en efecto, la estructura social, a través de las estructuras mentales que ella produce, que funciona en tanto que principio generador de la ideología…" (1975: 20, traducción mía).

Un segundo ejemplo de la compleja relación con la antropología se hace público después de la muerte de Bourdieu y es indicativa de cómo él se sentía responsable de lo que circulaba en el campo antropológico francés. La historia es la siguiente: Para conmemorar los 30 años de *Reflections on fieldwork on Morocco* (1977 [2007]) se hizo una edición en la que Paul Rabinow, en una nueva introducción, señalaba que cuando su libro fue en 1988 "…finalmente traducido al francés, Pierre Bourdieu escribió un contra prefacio (aquí [2007] un epílogo) y cambiaba el [prefacio original] de Bellah, [por el contra prefacio suyo] en el que esbozaba la manera cómo debería haber sido escrito el libro. Su intervención fue quizá, uno de los únicos momentos en la historia editorial, cuando un prefacio fue refutado por un contra prefacio. La fuerza del cambio era significativa: Cómo hacer lo que elegantemente Bourdieu llamaba «*fieldwork in philosophy*». La demanda de Bourdieu consistía acerca de cómo en el mundo contemporáneo, los problemas tradicionales de la filosofía, podían ser solamente abordados mediante el conocimiento sociológico sobre cómo, el propio conocimiento, era producido. O, de otra manera, la ilusión ingenua -de que el pensamiento estaba deslocalizado [*insituated*], que podía removerse de las relaciones de poder y de las

estructuradas relaciones sociales de dominación- podía sólo producir ilusión e ideología. La denominación que Bourdieu daba para la dimensión experimental de la investigación era «objetivación participante»…" (Rabinow [1977] 2007: XV-XVI, corchetes y traducción míos).

Finalmente en 2000 -en un ambiente de éxito y expansión de la agenda posmoderna de la antropología norteamericana y cuando el giro interpretativo ha sido realizado y ya es una moda, incluso en Francia- Bourdieu recibe un reconocimiento del *Royal Anthropological Institute of London* y pronuncia un discurso donde hace explícita su antipatía hacia estas posturas, a las que no duda en calificar de ingenuas; y arremete contra Clifford Geertz y los procesos hermenéuticos de interpretación cultural y la pretensión de construir la realidad a través del registro etnográfico. Deslinda su postura -objetivación participante, reflexividad, objetivación del sujeto objetivante- de la "observación ingenua del observador" de la que acusa a Clifford, Marcus, Fisher y Rosaldo de quienes, además afirma, tienden a sustituir las delicias fáciles de exploración del suelo con las realidades rugosas del trabajo de campo. En este mismo tenor trata a Gupta y Ferguson. (Bourdieu 2003: 43). En este discurso, ejemplificando con su propia etnografía, intenta construir una agenda para la antropología. Con estos ejemplos bastan para entender como Bourdieu se deslinda de parte de la antropología norteamericana. Hacer el inventario de todas las referencias explicitas en su obra a la antropología, o a los antropólogos, rebasaría con mucho los límites de este trabajo. Sin embargo, al igual que tales referencias, son igualmente significativos sus silencios: Lévi-Strauss, Victor Turner.

Trabajo

Pero regresemos a su obra. En otro registro temático, conviene a esta altura recordar que también se suele pensar a Bourdieu como el especialista crítico de los temas frívolos de la burguesía tales como la alta cultura, alta costura, alta cocina, el gusto, el arte; asuntos todos sobre los que ha desplegado una gran creatividad y energía analítica (1975, 1978, 1979, etc.). Conviene recordar que en ellos se puede apreciar una trayectoria antropológica donde la alteridad cultural funciona analíticamente para entender la alteridad social. La residencia, la escolarización y el desempeño y ubicación en el mercado de trabajo ocupan un lugar fundamental en la estructura de la reproducción cultural y, sin esta reproducción, resultaría

ininteligible la estratificación social y la formación y reproducción de las clases. El concepto de habitus despliega en estas obras toda su potencialidad para entender los distintos campos donde se realizan prácticas sociales, que son esencialmente simbólicas. A pesar de que la encuesta sociológica es un instrumento imperfecto, logra, mediante recursos heurísticos etnográficos, construir un cuadro plausible donde las clases sociales (e incluso fracciones de clase) encuentran su dimensión cultural al hacer explícito, lo implícito: su gusto, y la lucha simbólica en la que están inmersos. El gusto se hace evidente en las elecciones que se realizan al consumir (García Canclini 1986). Por ello la distinción puede ser pensada como la diferenciación social, basada en las pequeñas diferencias, que produce, en el caso francés, el gusto distinguido con el cual la burguesía hegemoniza todo el campo cultural.

Dada la hegemonía que en la sociedad francesa despliega la burguesía, se suele también pensar a Bourdieu como un teórico –o etnógrafo- de los sectores altos de la sociedad (*La Distinction.* 1979); y por sus obras *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, (1989) y *Homo Academicus* (1984) como un teórico de la aristocracia estatal y académica, pero como hemos visto en las páginas anteriores, es en realidad también un teórico etnológico de lo parental, un etnógrafo del honor, un magistral analista estructural del espacio habitado, un antropólogo del campesinado y como veremos ahora un teórico del trabajo. Como podrá observarse proponemos que Bourdieu transita analíticamente del *hommo academicus*, al *hommo faber*.

Podemos preguntarnos ¿Cómo aborda, construye y analiza Bourdieu la cuestión del trabajo? Para Bourdieu el trabajo no es un ítem, asunto o temática secundaria. Por el contrario es central en su planteamiento. Lo ha acompañado todo su trayecto intelectual. Podemos ubicar un proceso lógico y cronológico, en que el trabajo aparece al menos en cinco dimensiones: 1) Surgimiento del trabajo asalariado y formación de clase; 2) Especificidad cultural de la clase obrera en el conjunto de las clases sociales; 3) La clase obrera en el momento productivo, en el proceso laboral; 4) La lucha y la resistencia obreras; y 5) El sujeto, el trabajo y la derrota neoliberal.

El trayecto antropológico de Bourdieu es explícito: para entender el lugar que ocupa el trabajo en las sociedades occidentales debe viajar a la Kabylia; en ese lugar asiste, como en una situación de laboratorio, al proceso de formación de la clase obrera argelina, constata la existencia de proletarios y subproletarios. Estos lo obligan a pensar el trabajo en general y al campesino en particular. Es interesante recordar algunas de sus primeras frases del trabajo sobre el honor en Kabylia donde menciona que un sujeto "…siempre había comido hasta hartarse, había conseguido que *los demás trabajasen en su lugar*…" era un sujeto sin honor

([1965 b] 2006: 249, cursivas mías). Sin duda Bourdieu debe haberse sorprendido de esta concepción del trabajo, que lo vincula con el honor, que es propia de muchas sociedades folk. Caracterizar el trabajo campesino en contraste al asalariado fue una tarea que emprendió desde su primer libro. Registró puntual y etnográficamente como hasta el tiempo y el espacio se modificaban con la presencia del capital. Cómo las formas de vida urbanas modificaban los tradicionales modos de vida rurales. Cómo actividades que antes eran deseables, como el mirar en el campo el lento crecimiento de las plantas, dejaban de ser trabajo es decir se vaciaban de honor. Como se trastocaba todo el orden cultural. Podía constatar cómo se transformaban estos campesinos en subproletarios y algunos en proletarios. Bourdieu se había convertido en etnógrafo de la clase obrera argelina. Después de esta iniciación etnológicaq, era ya sensible, no sólo a todos estos procesos sociales y económicos que cambiaban la cultura argelina, sino a la dimensión simbólica misma, que se encuentra asociada, que es inherente al trabajo. A este proceso de reflexión lo podríamos llamar genético y representaría el punto de partida de su reflexión sobre el trabajo.

En *La distinction* (1979) que es una de sus obras bastante más conocidas, está implícita una segunda línea de reflexión laboral. En ella aparecen los trabajadores en general y se problematiza su singularidad cultural tomando en cuenta la diversidad ocupacional, de calificaciones, de escolaridad, de lugar de residencia, entre otras y distintas dimensiones, que están implicadas en el orden cultural y en la condición obrera misma. En esta monumental investigación podemos ver al trabajo no sólo en las distintas calificaciones y oficios de los obreros (especializados, calificados, etc.), sino también en las figuras de los capataces, de los técnicos, de los ingenieros, de los cuadros medios; aparece también en los empleados (públicos y privados), con los profesores (de educación básica, media y superior), e incluso en las profesiones liberales. Todos ellos comparten un mismo campo cultural -que se construye en torno a las diferentes formas y estilos de vivir, al gusto legítimo y a las distintas disposiciones estéticas-, campo que comparten con comerciantes, artistas, artesanos y la pequeña burguesía. Tal campo, como hemos señalado, es hegemonizado por una burguesía consolidada desde hace siglos, que a su vez está internamente diferenciada (antigua, ascendente, decadente, etc.). En este terreno la clase obrera aparece tejida entre las demás clases sociales. Aquí, es pertinente recuperar una mirada latinoamericana sobre esta propuesta: García Canclini señala que “en escazas páginas {de *La distinction*} admite que los sectores populares cuentan con algunas formas de protorresistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma. «El arte de beber y de comer queda, sin duda, como uno de los pocos terrenos en los cuales las clases populares se oponen explícitamente al arte de

vivir legítimo» {Bourdieu 1979: 2000}. Estas formas propias de los sectores dominados, debido a que se basan en las antítesis fuerte/débil, gordo/delgado, sugiere que la configuración de los hábitos populares en la alimentación se relaciona con la importancia de la fuerza física. La preferencia por los alimentos y bebidas fuertes (lo salado frente a lo dulce, la carne frente a la leche, correspondería a un modo de valorizar la fuerza muscular, la virilidad, que es lo único en que las clases trabajadoras pueden ser ricas, lo único que pueden oponer a los dominantes, incluso como base de su número, de ese otro poder que es su solidaridad {*ibíd*.: 447-448 (…)}. Un sociólogo brasileño, Sergio Miceli, que aplicó este modelo al estudio de la industria cultural en su país, observa que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países capitalistas europeos, donde hay un mercado simbólico unificado. En Brasil, en cambio, y en América Latina, el modo de producción capitalista incluye diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe «una estructura de clase unificada y, mucho menos una clase hegemónica [equivalente local de la 'burguesía'] en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones» {Micheli 1972:43} encontramos más bien un campo simbólico fragmentado que, agregaríamos nosotros, implica aún mayor heterogeneidad cultural en las sociedades multiétnicas, como la misma brasileña, las mesoamericanas y andinas", (García Canclini [1986] 1990: 30-31, corchetes del autor, llaves mías).

Una tercera aproximación al mundo laboral la podemos ubicar en 1980, cuando Bourdieu publica un artículo cuyo título "*Le mort saisit le vif*" evoca la famosa frase de Marx "La tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos" (*El 18 Brumario*...). Este pequeño ensayo es importante para la temática laboral porque en el despliega buena parte de su herramental conceptual para entender tanto al trabajo como a los trabajadores y sus condiciones laborales; esta segunda línea de reflexión se centra en el mundo de la producción económica, en el proceso de trabajo: "[…] las condiciones de trabajo más alienantes, las más repulsivas, las más cercanas al trabajo forzoso siguen siendo aprehendidas, asumidas y cuentan con el apoyo del trabajador quien las percibe, las aprecia, las domestica, las acomoda, y se acomoda en ellas, de acuerdo con toda su propia historia o la de todo su linaje. […] las condiciones laborales, las más alienantes, y los trabajadores, los más alienados […] funcionan en la lógica de la quimera; ella es incapaz de explicar el acuerdo tácito establecido entre las condiciones de trabajo más inhumanas y hombres dispuestos a aceptar tales condiciones de existencia inhumanas. Las disposiciones inculcadas por las primeras experiencias del mundo social -que en ciertas coyunturas, pueden predisponer a los jóvenes trabajadores a aceptar, e incluso desear entrar en el mundo del trabajo, identificado

como el mundo de los adultos- se ven reforzadas por la experiencia laboral misma y todas las transformaciones en las disposiciones que ella entraña (y que uno podría pensar, por analogía, a las que Goffman describe como constitutivas de un proceso de «asilización»). Se debe evocar aquí todo el proceso de investidura, que portan los trabajadores, y que ha contribuido a su propia explotación; en el esfuerzo que hacen para apropiarse de su trabajo y sus condiciones de trabajo y que tiende a centrarse en su oficio [*métier*] (en todos los sentidos del término) por intermediación de las mismas libertades (ínfimas y casi siempre "funcionales") que quedan y, por supuesto, como resultado de la competencia que se engendra en las diferencias (en relación a los obreros especializados, los inmigrantes, las mujeres , etc.) constitutivas del espacio profesional funcionando como un campo. […] De hecho, a excepción de las situaciones extremas, las más cercanas al trabajo forzoso, vemos que la verdad objetiva del trabajo asalariado, es decir, la explotación, se hace posible en parte por el hecho de que la verdad subjetiva del trabajo no coincide con su verdad objetiva. La indignación que ella misma suscita, testimoniada en la experiencia profesional en la que el trabajador no espera más de su trabajo (y su medio de trabajo) como del salario, es vivida como mutilada, patológica e intolerable porque es inhumana. […] Este es el límite al que el propio Marx se refiere cuando señala que la desaparición de las diferencias entre la tasa de ganancia implica la movilidad de la fuerza de trabajo, que requiere ella misma, entre otras cosas, «la indiferencia de los obreros en relación con los contenidos (*Inhalt*) de su trabajo, la reducción los empujó lo más lejos posible, de trabajo a trabajo simple en todos los dominios de la producción, el abandono por parte de todos los trabajadores de todos los prejuicios de la vocación profesional». […] existe una investidura en el trabajo mismo que hace que el trabajo proporcione una ganancia específica, irreductible a la ganancia monetaria: este «interés» por el trabajo que es, por una parte, el «interés» de trabajar y que es, por otra parte, el efecto de la ilusión constitutiva de la participación en un campo, ha ayudando a hacer el trabajo aceptable para trabajar, a pesar de su explotación. El mismo contribuye, en más de un caso, a una forma de auto-explotación. […]Esta investidura en la actividad misma, hace (en el artista o intelectual, por ejemplo) que la actividad pueda ser vista como, libre y desinteresada en referencia a una definición estrecha de interés identificado como la ganancia material, el salario, supone de hecho un acuerdo inconsciente entre las disposiciones y la posición." (Bourdieu 1980 a: 11-12, corchetes y traducción míos).

Algunos años más tarde, explorará una cuarta dimensión del mundo laboral. En esta tercera reflexionará sobre la naturaleza y dimensión simbólica de la lucha y resistencias obreras.

Sobre este tema realizó un excelente ensayo sobre el proletariado industrial: titulado "*La grève et l'action politique*" ([1984 b] 1990) en el que plantea que: "...el proceso de *obrerización* o de *fabriquización* si es que se está dispuesto a aceptar este concepto un tanto bárbaro, forjado según el modelo de *asilización* que elaboró Goffman para designar el proceso por el cual, en las prisiones, en los cuarteles y en todas las «instituciones totales», la gente se va adaptando a la institución y, en cierta forma, acaba por hacerse a ella), es decir el proceso por el cual los trabajadores se apropian de su empresa, y ella se apropia de ellos, se apropian de su instrumento de trabajo y éste de ellos, se apropian de sus tradiciones obreras y éstas de ellos, se apropian de su sindicato y éste de ellos..." ([1984 c] 1990:267). Este proceso de "obrerización" implica adquirir un *habitus obrero*, por ello afirma Bourdieu que entre los trabajadores "... sus disposiciones profundas pueden verse modificadas por las leyes objetivas del medio industrial, pueden aprender reglas de conducta que hay que respetar, en cuanto al ritmo, por ejemplo, o la solidaridad -para ser aceptados pueden adoptar valores colectivos como el respeto por la herramienta de trabajo o incluso asumir la historia colectiva del grupo, sus tradiciones, las de lucha, sobre todo. Finalmente, pueden integrarse a un *universo obrero organizado*, con lo cual pierden aquella rebelión que podríamos llamar «primaria», la de los campesinos que se encuentran brutalmente arrojados al mundo industrial, que es a menudo violenta y sin organización, para adquirir la rebelión «secundaria» organizada...". Más adelante Bourdieu comentará el campo de los conflictos, las distintas formas de violencia, cómo se construye la legitimidad de las reivindicaciones y finalmente, hablando de los instrumentos de lucha obrera, señala que: "...otra arma con que cuentan los trabajadores [... además de la fuerza, física es] la violencia simbólica y en este aspecto la huelga es un instrumento particularmente interesante: es un instrumento de violencia real que tiene efectos simbólicos por medio de la manifestación, de la afirmación, de la cohesión del grupo, de la ruptura colectiva de orden normal, etcétera. Lo característico de las estrategias de los trabajadores es que sólo son eficaces *si son colectivas*, por ende concientes y metódicas, es decir mediatizadas por una *organización* encargada de definir los objetivos y de organizar la lucha. Esto bastaría para explicar la tendencia de la condición obrera a favorecer las *disposiciones colectivistas* (por oposición a las individualistas), si no actuara en el mismo sentido todo un conjunto de factores constitutivos de la condición de existencia: los riesgos del trabajo y las incertidumbres de toda la existencia que imponen la solidaridad, la experiencia de intercambiabilidad de los trabajadores (reforzada por las estrategias de descalificación) y excluir la idea del «precio justo» del trabajo [...] el hecho de que [los obreros] sólo puedan formar su fuerza y su valor de forma colectiva estructura toda su visión del mundo y marca una separación muy importante con la pequeña burguesía. Siguiendo esta lógica,

habría que analizar, como lo hizo Thompson para la época preindustrial, la «moral económica» de la clase obrera...". Después de comentar cómo es que los intelectuales pretenden convertirse en una mediación entre el proletariado y su verdad revolucionaria, apunta: "...la movilización de la clase obrera está ligada a la existencia de un aparato simbólico de producción de instrumentos de percepción y expresión del mundo social y de las luchas laborales, sobre todo porque la clase dominante tiende sin cesar a producir e imponer modelos de percepción y expresión que son desmovilizadores..." ([1984 c] 1990: 267, 273 y 275 cursivas del autor y corchetes míos). En estas agudas observaciones de Bourdieu encontramos un conjunto de elementos, pertenecientes al universo simbólico, que permiten intentar una explicación, acerca de cómo y dónde los trabajadores adquieren su sentido de pertenencia, su identidad y un *habitus de clase*; pero no solo esto, Bourdieu nos da elementos para comprender la dinámica establecida entre las bases obreras y sus dirigencias sindicales en el proceso colectivo -compartido- de la construcción de un *ethos de lucha* obrera. Nos recuerda que lo político tiene una dimensión simbólica y que ésta no es menos importante que las otras.

Una última mirada sobre el trabajo está implícita en su best seller *La Misère du monde* ([1993] 1999) donde realiza una suerte de recapitulación de su trayectoria. En este trabajo Bourdieu y sus colaboradores hacen un recuento a nivel subjetivo de los efectos de las políticas neoliberales, del racismo y la xenofobia. Su inventario incluye una magnífica colección de estudios de caso, entrevistas y observaciones con los que puede documentar la situación de indefensión en que quedaron los trabajadores franceses y otros parias sociales en Estados Unidos y Argelia. En este conjunto desfilan con sus testimonios, lo mismo obreros especializados que delegados sindicales; viejos obreros y nuevas fábricas, secretarias y empleadas postales; jóvenes desempleados y desempleadas y ejecutivos también desempleados; migrantes argelinos, y sus descendientes (*beur*); periodistas, estudiantes, profesores y directores de escuela; comerciantes quebrados y pequeños agricultores tecnificados; residentes de zonas obreras, habitantes urbanos y desplazados argelinos. Todos ellos dan cuenta en su intimidad, de su historia particular, de su malestar en el mundo. En este texto, realizado con diez colaboradores Bourdieu hace explícito en este trabajo como el conocimiento difícilmente puede ser de manufactura individual, además nos enseña sus materiales etnográficos de primera mano, aquellos que él mismo recogió, edito e interpretó. Nos deja entrar a sus materiales de una manera en que pocos investigadores lo permitirían, con ellos y con los de sus colaboradores puede dar cuenta de todos los microcosmos donde florece la miseria del mundo. En este libro se anudan nuevamente todas sus preocupaciones y

sujetos (agentes) privilegiados de observación y análisis. También intenta, frente a sus críticos hacer explicitas cuáles son sus fuentes empíricas y como construye no solo teoría sino interpretaciones y explicaciones sociales comprometidas.

* * *

Recapitulando su vida Bourdieu recordaba con Wacquant "la conversión que tuve que experimentar para acceder a la sociología no era ajena a mi trayectoria social. Viví la mayor parte de mi juventud en una pequeña aldea del sudoeste de Francia. Y sólo pude satisfacer las exigencias de la institución escolar renunciando a muchas de mis primeras experiencias y adquisiciones, y no sólo a mi peculiar acento… La etnología y la sociología me permitieron reconciliarme con mis primeras experiencias y asumirlas sin perder nada, creo yo, de lo que adquirí posteriormente. Eso es algo que no es común entre los tránsfugas, quienes experimentan con frecuencia un profundo malestar y, a veces, se avergüenzan de sus orígenes y experiencias originarias. La investigación que llevé a cabo, hacia 1960, en aquella aldea me permitió descubrir más cosas acerca de mí mismo que cualquier otra forma de introspección" (Bourdieu y Wacquant [1992] 1995: 150). A manera de colofón quiero recordar que, nadie mejor que Bourdieu, para reconocer la lógica que subyace en los campos académicos, ha señalado poco antes de morir:

"…si he trabajado siempre para reconciliar la antropología y la sociología es porque estoy profundamente convencido que esta peligrosa división científica debe ser derrocada y abolida; pero, como ustedes habrán visto, era una manera de exorcizar el cisma doloroso nunca del todo superado, entre dos partes de mí mismo, y las contradicciones o las tensiones que se introducen en mi práctica científica y tal vez en toda mi vida. Yo solía ver como un estratégico "*coup*" ["golpe de Estado"], que contribuyó en gran medida al éxito social (o de salón) de la *Antropología Estructural* de Lévi-Strauss (1958), al hecho de que en ella se reemplazaba la palabra francesa "*ethnologie*", presumiblemente demasiado estrecha, con la palabra "*anthropologie*" la cual, para un lector francés educado, evoca tanto la profundidad de la alemana "*Anthropologie*" como la modernidad del Inglés "anthropology". Pero no puedo

yo mismo impedirme desear ver la unidad de las ciencias del hombre bajo el nombre [*banner*] de Antropología, designando, en todos los idiomas del mundo, lo que hoy entendemos por la etnología y la sociología.” (Bourdieu 2003: 292, corchetes y traducción míos)

Bibliografía citada[2]:

Boas, Franz

1940 (2006) "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology", en Moore, Henrietta L. y Todd Sanders (eds.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Blackwell Publishers, United Kingdom, 2006: 58-67.

Bourdieu, Pierre

1958 (2006) *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France: Paris, (Reimpreso en 1961 y 1985 y resumido en Bourdieu [1977] 2007. Trad. Esp.: *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006: 123-244).

1962 (2004) "Célibat et Condition Paysanne", en *Etudes Rurales*. 5-6: 32-135. (Trad. Esp.: "Celibato y condición campesina" en Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Anagrama, Barcelona, 2004:19-55).

1965 a (1968) "The Sentiment of Honour in Kabyle Society" en J. G. Peristiany *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicholson, London: 191-241. (Trad. Esp.: El concepto de honor en la sociedad mediterránea, Labor, Barcelona, 1968: 175-224).

1965 b (2006) "Le sens de l'honneur" en Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Les Éditions du Seuil, Paris, 2000:19-60. (Trad. Esp.: en *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006: 249-286).

1970 (2006) "La maison kabyle ou le monde renversé" en Jean Pouillon y Paul Maranda (éds.), **Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss**, à l'occasion de son 60ème anniversaire, Mouton, Paris, La Haye, 1970: 739-758. (Reimpreso en Bourdieu 1972 a: 61-82 y Bourdieu 1980 b: 441-460; Trad. Esp.: "La casa o el mundo invertido" en *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006: 289-310).

1972 a (2006) *Esquisse d´une théorie de la pratique. Précedeé de trois études d´ethnologie Kabyle*. Droz, 1972: Genève. (Reeditado con modificaciones por Les Éditions du Seuil, Paris: 2000 y traducido parcialmente en *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006: 245-407).

1972 b (2006) "La parenté comme représentation et comme volonté", en Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précedeé de trois études d´ethnologie*

[2] Los años, debajo del nombre, sin paréntesis son de la edición original, con paréntesis traducción al español, o la que hemos citado y con corchetes edición original.

Kabyle, Droz, Genève: 71- 151. (Reeditado con modificaciones por Les Éditions du Seuil, Paris, 2000: 83-215 y trad. Esp. de ésta: "El parentesco como representación y voluntad" en Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006: 313-407).

1972 c (2004) "Les Stratégies Matrimoniales dans le Système de Reproduction", en *Annales* 4-5: 1105-1127 (Trad. Esp.: "Estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción" en Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama, 2004: Barcelona).

1975 "Structures sociales et structures de perception du monde social" en *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 1, n°2, (mars) : 18-20.

1977 (2007) *Algérie 60 Structures Economiques et structures temporelles*, Les Éditions de Minuit: Paris (Trad. Esp.: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Siglo XXI de Argentina, 2007: Buenos Aires).

1978 "Classement, déclassement, reclassement" en *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 24, novembre1978: 2-22.

1979 (1988) *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit: Paris. (Trad. esp.: *La distinción. Crítica social del gusto.* Taurus, 1988: Madrid).

1980 a "Le mort saisit le vif" en *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 32-33, (avril-juin.): 3-14.

1980 b (2007) *Le Sens Pratique*, Les Éditions de Minuit: Paris. (Trad. Esp.: *El Sentido Práctico*, Siglo XXI, 2007: Buenos. Aires.

1982 (1985) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* Arthème-Fayard: Paris (Trad. Esp.: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, 1985: Madrid).

1982 (1990) *Leçon sur la leçon. Leçon inaugurale prononcé au Collège de France le vendredi 23 avril*, Les Éditions de Minuit: Paris. (Incluida en la traducción al español de Bourdieu [1984] *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, como "Clase inaugural", *Sociología y cultura,* Grijalbo, México, 1990: 55-78).

1984 a (2008) *Homo Academicus*, Les Éditions de Minuit: Paris (Trad. Esp.: *Homo Academicus,* Siglo XXI, 2008: Buenos Aires).

1984 b (1990) *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, (Trad. Esp.: *Sociología y cultura,* Grijalbo, 1990: México).

1984 c (1990) "La grève et l'action politique", en Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984: 251-263 (Trad. Esp.: "La huelga y la acción política" en *Sociología y cultura,* Grijalbo, México, 1990: 265-276).

1986a [1985] "From Rules to Strategies" en *Cultural Anthropology* 1(1): 110-120. (Original: "De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu", en **Terrain. Revue de l'ethnologie de l'Europe**, n° 4, (Mars) 1985: 93-100).

1986 b "Habitus, Code, Codification" en *Actes de la recherche en sciences sociales* 64, Sep.: 40-44.

1987 (1988) *Choses dites*, Les Éditions de Minuit: Paris. (Trad. Esp.: *Cosas Dichas*, Gedisa, 1988: Buenos Aires).

1989 (2004) "Reproduction Interdite. La Dimension Symbolique de la Domination Economique", en *Etudes Rurales*, 113-114:15-36, (Trad. Esp.: "Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica", en *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama, 2004: Barcelona)

1989 *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Les Éditions de Minuit: Paris.

1990 "The Scholastic Point of View" en *Cultural Anthropology*, Vol. 5, No. 4 (Nov.): 380-39.

1993 (1999) *La Misère du monde*, Les Éditions du Seuil: Paris (Trad. Esp. abreviada: *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, 1999: Buenos Aires).

1994 (1997) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Les Éditions du Seuil: Paris (Trad. Esp.: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, 1997: Barcelona).

1998 (1999) *La Domination Masculine,* Les Éditions du Seuil: Paris, (Trad. esp.: **La dominación masculina**, Anagrama, 1999: Barcelona).

2003 "Participant Objectivation" en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, No. 2, Jun., 2003: 281-294 (Original: "L'objectivation participante" en *Actes de la recherche en sciences sociales.* Vol. 150, décembre, 2003: 43-58).

2004 (2006) *Esquisse pour une auto-analyse*. Raisons d'Agir: Paris (Trad. esp.: *Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, 2006: Barcelona).

Bourdieu, Pierre et Roger Chartier,
2010 *Le sociologue et l'historien*, Agone & Raisons d'Agir: Paris

Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Seibel
1963 *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton: Paris-La Haya.

Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron
1970 (1977) *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Éditions de Minuit: Paris. (Trad. Esp.: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, 1977: Barcelona).

Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad,
1964 (1965) *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit: Paris (Trad. Esp.: *Argelia entra en la historia*, Nova Terra, 1965: Madrid).

Bourdieu, Pierre y Löic J.D. Wacquant
1992 (1995) *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, Les Éditions du Seuil, Paris. (Trad. Esp.: *Respuestas, Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, 1995: México).

Catani, Afrânio Mendes
2002 "A sociologia de Pierre Bourdieu (ou como um autor se torna indispensável ao nosso regime de leituras)" en *Educação & Sociedade*, ano XXIII, no 78, Abril: 57-75.

Certeau, Michel de
1984 "Foucault and Bourdieu", en de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley: 45-60.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss
1963 [1903] *Primitive Classification*. University of Chicago Press: Chicago (Trad. Esp.: "Sobre algunas formas primitivas de clasificación" en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, 1996: Madrid).

Dortier, Jean-François
2002 "Les idées pures n'existent pas" en *Sciences Humaines*, numéro spécial Pierre Bourdieu, Paris : 3-8.

Elias, Norbert
1994 [1977] *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica: México.

García Canclini, Néstor
1986 (1990) *Desigualdad cultural y poder simbólico*, ENAH-INAH, Cuadernos de trabajo 1: México. (Reimpreso como introducción a la traducción de Bourdieu *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, con el título "La sociología de la Cultura de Pierre Bourdieu" en *Sociología y cultura,* Grijalbo, México, 1990: 265-276).

Goodman, Jane E.
2009 "The Proverbial Bourdieu: *Habitus* and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia", en Goodman y Silverstein (eds.) 2009: 94-132

Goodman, Jane E. y Paul A. Silverstein
2009 "Introduction: Bourdieu in Algeria" en Goodman y Silverstein (eds.) *Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press, Lincoln: 1-62

Hammoudi, Abdellah
2007 "Phénoménologie et ethnographie À propos de l'*habitus* kabyle chez Pierre Bourdieu", **L'Homme**, No 184, octobre-décembre, 2007: 47-84

Honneth Axel, Hermann Kocyba y Bernd Schwibs
1985 "Fieldwork in philosophy" en Bourdieu ([1987]1988):17-63, [Trad. Ing.: *Theory, Culture & Society*, SAGE, Volume 3 (3), Nov, 1986: 35].

Lévi-Strauss, Claude
1949 (1991) *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, (Trad. Esp.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, 1991: Barcelona).

1950 (1971) "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid: 13-42.

1952 (1979) *Race et Histoire*, UNESCO Paris, (Trad. Esp.: Raza e Historia en *Antropología Estructural* Siglo XXI, México, 1979: 304-339).

1955 (1976) *Tristes Tropiques*, Plon, Paris (Trad. Esp.: *Tristes Trópicos*, EUDEBA, 1976 : Buenos Aires).

1958 (1992) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, (Trad. Esp.: *Antropología Estructural*, Paidós, 1992: Barcelona).

1962a (1970) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, 1970: México.

1962b (1971) *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, 1971: México.

1964 (1968) *Mythologiques*, t. I: *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris, (Trad. Esp.: *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, 1978: México.

1965 "*Le triangle culinaire"* en L'Arc, 26: 19—29

Marcel Mauss,
(1971) *Sociología y Antropología*, Tecnos: Madrid.

Martín Criado, Enrique
2006 "Las dos Argelias de Pierre Bourdieu", introducción a Bourdieu, [1958 (1961,1985)]: 15-122. (trad. Fr. : *Les Deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Editions Du Croquant, 2008: París).

Miceli, Sergio.
1972 *A noite da madrinha*, Editoria Perspectiva: São Paulo.
1997 "Entenda a sua época: Sociologia", *Folha de São Paulo*, *Caderno Mais!*, 13 abril, 1997.

Pinto, Louis
2002 [1998] *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Siglo XXI: México.

Rabinow, Paul.
2007 [1977] *Reflections on Fieldwork in Morocco*, with a foreword by Robert N. Bellah; afterword by Pierre Bourdieu, University of California Press: Berkeley, (Trad. Fr.: *Un Ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*, préface de Pierre Bourdieu, Hachette, 1988: Paris).

Radcliffe-Brown, A. R.
1951 "The Comparative Method in Social Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.81, No. 1/2,1951: 15-22.

Reed-Danahay, Deborah
2004 "Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Béarn and Kabylia", *Anthropological Quarterly*, Vol. 77, No. 1 (Winter): 87-106.
2009 "Bourdieu's Ethnography in Béarn and Kabylia: The Peasant *Habitus"* en Goodman y Silverstein (eds.), 2009: 133-163.

Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits
1936 "Memorandum for the Study of Acculturation" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, No. 1 (Jan. – Mar), 1936:149-152.

Shultheis, Franz
2003 "Photographies d'Algérie" (Entrevista con P. Bourdieu) en Shultheis y Frisinghelli (éds.) *Pierre Bourdieu. Images d'Algérie. Une affinité élective*. [Catalogue Institut du monde arabe, du 23 janvier au 2 mars 2003]. Actes Sud/Camera Austria /Fondation Liber, 2003 : 17-46.

Turner, Victor
1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press: Ithaca, New York & London
1986 *The Anthropology of Performance,* PAJ Publication: New York.

Varela Velázquez, Roberto
1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder: antropología política del estado de Morelos*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa: México.

La crítica metódica de Michel Foucault

Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Si por método se entiende un procedimiento o un dispositivo que pueda ser separable, independiente de los objetos que se estudian, entonces M. Foucault no tiene un método. Por razones que esperamos quedarán claras a lo largo de la exposición, la filosofía de Foucault afirma que entre el objeto y los procedimientos categoriales y discursivos con los que se lo piensa y se lo vive, no hay separación posible. Los dispositivos conceptuales y teóricos, lo que él llamará "episteme" o "discurso" son los que hacen posible la reconstrucción metódica de los objetos y con ello, toda experiencia, manipulación o transformación de éstos. Puesto que tales objetos no son nunca datos primarios, su reconstrucción metódica es a la vez su elaboración crítica. Naturalmente, esta posición filosófica de Foucault no carece de antecedentes en la modernidad cuyo origen se remonta a Kant y se continúa con Hegel y Marx. Nuestra hipótesis es que, con grandes diferencias entre sí, todos ellos pertenecen al criticismo de nuestro presente, del cual nuestro filósofo es la versión moderna más radical y consistente. Comprender a Foucault desde esta perspectiva nos parece devolver a su filosofía el sentido que él mismo le asignó en sus últimas publicaciones: un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo que sea capaz de detectar el grado que libertad que aún está a nuestro alcance. Así, su obra, tan cambiante y en cierto sentido tan experimental adquiere un sentido unificado, y con ello es suficiente para se mantenga viva.

La arqueología de las ciencias humanas.

Es preciso tener presente que el inicio de la obra de M. Foucault, caracterizado por su orientación epistemológica, se explica por la influencia profunda que ejercieron los trabajos de G. Canguilhem[1]. La gran diferencia es que mientras este último se ocupó fundamentalmente de las ciencias de la vida, Foucault eligió una serie de disciplinas y saberes epistemológicamente inseguros, inciertos, débiles, de los cuales ciertamente puede discutirse

[1] Una anécdota permitirá indicarlo: el último texto que en vida Foucault envió para su publicación se refería a G. Canguilhem: se trataba de una contribución al número especial que la *Revue de Métaphysique et Morale* dedicaba a su antiguo maestro. Agotado por la enfermedad, Foucault no pudo sino modificar un prefacio que había escrito previamente para la edición americana de las obras de Canguilhem. Véase "La vie, l'expérience et la science", en *Dits et écrits*, Éditions Gallimard, IV, p. 763.

su nivel de cientificidad: la psiquiatría, la economía, la clínica. Foucault eligió el término "arqueología" para caracterizar las investigaciones de ese primer período.

En un contexto propiamente filosófico, *arqueología* es un término extraño, importado desde luego de una noble disciplina. El por qué de su utilización se entenderá probablemente mejor si lo comparamos con aquello a lo que desea oponerse: la historia de las ideas tradicional. ¿Dónde radica la diferencia? Consideremos por un momento uno de los objetos del saber psiquiátrico: la locura. Si un libro promete una "historia de la locura", el enunciado mismo anuncia lo que es su objeto: la desviación mental cuya presencia es manifiesta en la masa de insensatos que está atestiguada en toda sociedad conocida. ¿Qué resulta entonces más normal que escribir una "historia de la locura" y de sus peripecias en el tiempo? Las preguntas pertinentes se acumulan entonces sin dificultad: ¿qué era la locura en la edad media? ¿Cómo se la concebía en la edad clásica o en la primera Europa moderna? La continuidad de dicha historia está asegurada por una premisa incuestionable: la evidencia del referente, la locura, cuyo objeto es siempre idéntico a sí mismo, aunque no siempre ha sido comprendido del mismo modo. La narración consiste en una serie de aspectos de ese objeto que han sido descubiertos o ignorados y de las astucias conceptuales que se han utilizado para cercarlo y comprenderlo. Esta es la imagen de la llamada "historia de las ideas". Esta admite, sin hacerla explícita, una continuidad que atraviesa todo lo que ha sido dicho y escrito, la cual puede remontarse sin término hacia atrás, hasta precursores muy lejanos, siempre con el hilo conductor que le ofrece el objeto. Desde luego el objeto es misterioso, pues de otro modo no habría sido necesaria tanta paciencia para atraparlo, incluso de manera incompleta. El corolario es que nuestro tiempo, llegado a un alto grado de cientificidad, puede contemplar serenamente ese catálogo de errores que ha dejado atrás. Tal historia de las ideas se ofrece como un relato de la insuficiencia de la reflexión anterior que ha concluido con la ciencia imperturbable del presente. Hubo *ideología* previamente, pero ya no la hay: "Detrás de la verdad, siempre reciente, avara y mesurada, está la proliferación milenaria de errores."[2]

La *arqueología* de Foucault se opone punto por punto a esas premisas y a esas conclusiones. Volvamos a considerar la noción de *objeto*. La tesis central de la arqueología es que el objeto al que se refiere ese saber nunca es un dato, sino que es un resultado, una consecuencia del entramado de categorías y discursos con los que es enunciado. Los análisis arqueológicos desean aportar la prueba de que los objetos de los que se ocupan las ciencias humanas no han estado desde siempre ahí, en la experiencia cotidiana, ante la mirada distraída

[2] Foucault, M.; "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en Bachelard, S. et al; *Hommage a Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, 1971, p 149.

de cualquiera: esa clase de objetos no lleva una vida independiente, separable de la trama discursiva y social, esperando una mirada inteligente que lo convierta en objeto de teoría. La arqueología sostiene que el objeto de ese saber no tiene otra existencia que la que le otorga el entramado discursivo y que la aparición y la forma de tal objeto esta por completo determinada por dicha trama.[3] Por eso la *Arqueología del Saber* examina largamente la "formación de los objetos", para mostrar que es debido a la presencia activa de una serie de conceptos que los objetos empíricos son reconocidos, analizados, manipulados en la experiencia.

Volvamos por un momento a la locura. A finales de la edad media los locos eran expulsados de las ciudades a bordo de barcos que circulaban de un puerto a otro con su cargamento de alienados. Ordinariamente, el loco vivía una vida errante; se le mantenía a distancia de la normalidad pero no a través del confinamiento sino manteniéndolo en la libertad permanente del tránsito: "el loco era el viajero por excelencia, o sea el prisionero del viaje".[4] Hacia mediados del siglo XVII, se creó un internamiento para la locura, donde esta se encontró mezclada con los vagabundos, libertinos, indigentes y prostitutas: se debió a que la locura fue percibida en el horizonte social de la desocupación y la pereza, como la incapacidad de trabajar y de integrarse productivamente al grupo. La locura perdió entonces la libertad imaginaria de que había gozado: "no hacía mucho se debatía en pleno día pero en medio siglo se encontró recluida y, ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a las reglas de la moral burguesa y a sus noches monótonas".[5] Un poco más tarde, los locos eran objeto de mostración. Todavía a principios del siglo XIX algún hospital inglés mostraba los domingos, por un *penny*, a los locos furiosos e, igualmente, el espectáculo de los grandes insensatos era una de las diversiones dominicales de la burguesía parisina: "ciertos carceleros tenían una gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos".[6]

¿Cómo reaccionar ante estas prácticas? Su carácter anecdótico parece sugerir que se trata de anomalías, hechos curiosos, modos de ver las cosas explicables por la falta de madurez conceptual de "esos tiempos". La arqueología reacciona diferente. Tras cada uno de esos momentos esta no descubre la huella de un error felizmente desterrado, sino un modo de

[3] "La locura no puede encontrarse en estado salvaje. La locura no existe fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y las formas de repulsión que la excluyen o la capturan". Foucault, M.; "La folie n'existe que dans une societé", en *Dits et écrits*, I, p. 169.
[4] Foucault, M.; *Historia de la locura en la edad clásica*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 19.
[5] *Ibid*., p. 71.
[6] *Ibid.*, p. 76.

aprehensión de la locura guiado por cierta racionalidad. Esas experiencias, diversas entre sí, también son diversas respecto a nosotros mismos y no son errores pasajeros situados dentro del mismo sendero conceptual en el que nosotros nos encontramos. Detrás de esas prácticas tampoco se encuentra algún objeto *locura* que permitiría afirmar que se trata de visiones erróneas de una entidad siempre idéntica a sí misma. Se trata pues de saber no en qué medida esas concepciones se aproximan más o menos a nuestra experiencia, sino describir en qué medida son diferentes. Cada una de esas "formaciones del objeto locura" obedece a una urdimbre particular de discursos y conceptos y, por lo tanto, cada una de ellas experimenta y manipula a los insensatos de un modo determinado. A diferencia de la historia de las ideas, la arqueología no cree que detrás de tantos espíritus diferentes exista un horizonte único, un designio siempre latente. Remitiendo cada una de esas experiencias a su singularidad las declara *acontecimientos*, es decir, eventos irrepetibles puesto que son inseparables de las condiciones que las posibilitaron.

Foucault asegura que no se trata de saber quién estaba loco en tal época, en qué consistía su locura o si sus trastornos eran similares a los que hoy resultan familiares. Su problema es distinto: su problema es describir cuáles eran las relaciones entre los discursos y los conceptos que permitieron esa experiencia de la locura y que, en su confluencia, designaban también a aquellos sujetos susceptibles de sufrir esa forma de manipulación. Por ello la arqueología ofrece una serie compleja de categorías para definir la "formación de objeto": las "superficies primeras de emergencia"[7] (pues la locura y el loco son un problema dominantemente médico); las "instancias de delimitación" (pues la locura y el loco son también un tema de la justicia penal, de la autoridad religiosa y de la vida familiar); las "reglas de especificación" (pues la locura puede ser confrontada a la sabiduría o al amor, con la vida sublime o miserable). En breve: la arqueología quiere mostrar que el objeto de un saber nunca es un dato inmediato sino el resultado de una confluencia de discursos y conceptos que funcionan como sus condiciones de posibilidad, la razón de su existencia. A esta reconstrucción puede llamársele, creemos, *una crítica del objeto (inmediato).*

Al hacer del objeto un *acontecimiento* irrepetible, el cielo de la arqueología se pobló de discontinuidades y rupturas. Es porque no trata de encontrar ninguna unidad espiritual permanente, ninguna naturaleza humana subyacente a todas las experiencias sino que quiere, por el contrario, individualizar cada experiencia. La arqueología es pues lo opuesto a la *historia continuidad*. El itinerario del conocimiento quedó entonces poblado de mutaciones

[7] Véase Foucault, M.; *La arqueología del saber*, op. cit, p. 66 y siguientes.

profundas que reconfiguran por entero la experiencia posible. De ahí, la arqueología concluye que las condiciones para que surja un nuevo objeto del saber, para que en torno a ese objeto las ciencias humanas acumulen hipótesis, teorías, doctrinas y libros, son numerosas y de importancia. Si los autores de esas doctrinas no se siguen unos a otros, como en la fila de un supermercado, es porque cada uno de ellos reflexiona desde una forma de experiencia que lo obliga y en consecuencia le impide hablar de cualquier cosa, en cualquier momento: "no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos o con prestar atención para que al punto se iluminen nuevos objetos y que al ras del suelo lancen su primer resplandor".[8]

Esta crítica del objeto es naturalmente correlativa a la crítica epistemológica de la conciencia reflexiva. En efecto, no resultaba posible atribuir esas transformaciones y rupturas a la acción de la conciencia individual. Ciertamente, la historia tradicional de la ideas considera que detrás de estas mutaciones existe la continuidad de la conciencia humana que, a pesar de todo, se reencontraría a sí misma al apropiarse de todas esas cosas, extrañas sólo por la distancia. Pero la arqueología, por el contrario, no admite que detrás de todas estas variaciones se encuentre siempre al mismo personaje: la conciencia reflexiva, la función fundadora del sujeto. No puede ser, piensa el arqueólogo, que esas transformaciones epistémicas afecten tan profundamente a los objetos y sin embargo dejen intacta a la conciencia reflexiva que los piensa. Las profundas mutaciones en la trama de la producción de objetos son, necesariamente, mutaciones en la conciencia reflexiva misma. La conciencia que piensa no es pues una invariante, sino es ella misma resultado. A la pregunta "¿quién piensa?" la arqueología responde "se piensa", porque la conciencia que reflexiona no puede sino articular desde un cierto horizonte discursivo que la provee de los conceptos con los cuales pensar. En consecuencia, el pensamiento no puede descansar en la función sintética de la conciencia de un sujeto. No es la conciencia ni sus operaciones soberanas, la responsable del acto de apropiación conceptual del objeto pues ella misma está gobernada por las relaciones que existen al interior del discurso.

Se inició así la crítica al sujeto (pensante), que convertiría a la arqueología en un punto de escándalo filosófico. Pero esto no es justificado sino por el narcisismo que afecta permanentemente a la conciencia. Sin duda, esta tiene razón y es siempre un individuo concreto el que piensa acerca de tal o cual objeto, pero puede hacerlo porque en la trama discursiva existe siempre un lugar determinado y vacío que puede ser ocupado por diferentes individuos los cuales, al ocuparlo, se convierten en sujetos de la enunciación. Del mismo

[8] Foucault, M.; *La Arqueología del Saber, op. cit.*, p. 73.

modo que en la lengua natural el lugar vacío "yo" permite a todo individuo "anclarse" en la lengua y ocupar el lugar del sujeto productor del enunciado (y del sentido de este), en el discurso –afirma Foucault- el individuo es el autor de la formulación, pero no es el origen, ni la causa o el punto de partida de ese fenómeno que es el enunciado: "Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto."[9]

La pieza epistemológica clave de la arqueología no es pues ni la de objeto ni la de sujeto, sino la de discurso, el entrelazamiento, bajo ciertas reglas, de enunciados, conceptos, categorías que constituyen una formación discursiva. Para el surgimiento del objeto y de la conciencia que reflexiona, la arqueología nos remite a la formación discursiva que juega el papel de *a-priori histórico*.[10] Extraña expresión esta pero que señala simplemente que para la arqueología, el territorio a investigar son las condiciones de posibilidad discursivas e históricas que permiten la irrupción del objeto de las ciencias humanas y de la conciencia que reflexiona sobre tales objetos. A manera de ejemplo, consideremos nuevamente la locura. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, durante la consolidación del capitalismo, se produjo el gran encerramiento de todas las masas humanas desplazadas del campo que atiborraron las ciudades de vagabundos forzados, todos los cuales fueron arrojados a esos grandes lugares de aislamiento que en Francia eran llamados *Hotel de Dieu.* Fue en esos grandes hospicios donde la mirada médica pudo por fin encontrar al loco y establecer en torno a él una cierta distribución de los cuerpos, de los comportamientos y de los discursos que les concernían. Sólo entonces fue posible la relación de la mirada médica con su objeto: la producción de una serie de categorías con las que la conciencia puede pensar tal objeto y, por lo tanto, igualmente el portador de ese saber, quien encarna ese conocimiento, el médico, incluida su prestancia: "Un hermoso físico [cabellos castaños o encanecidos por la edad, ojos vivaces], es decir, un aspecto noble y varonil, es acaso, en general, una de las primeras condiciones para tener éxito en nuestra profesión; es indispensable, sobre todo, frente a los locos, para imponérseles."[11] Sin duda alguna, la psiquiatría del siglo XIX se constituyó como un corpus de conceptos médicos, estableciendo un dispositivo de producción, distribución y apropiación de categorías y produciendo una forma específica de detección, tratamiento e internamiento para los alienados. Lo que la arqueología muestra simplemente es que tal psiquiatría no es un

[9] Foucault, M.; *Arqueología del Saber*, *op. cit*., p. 160.
[10] *Ibid*., p. 214 y sigs.
[11] Francois Emmanuel Foderé, *Traité du délire*, citado en Foucault, M.; *El poder psiquiátrico*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 19.

campo de conocimiento abierto por la simple curiosidad o el talento científicos, sin el resultado de un saber, es decir, de relaciones históricas, sociales y discursivas que la han constituido tal como es, incluido su umbral de cientificidad.

Quizá podamos ahora establecer un primer balance de la epistemología contenida en la noción de *arqueología*: Esta es una empresa crítica ante los objetos y ante la conciencia reflexiva actuante en las ciencias sociales. Crítica, porque no admite como dado ningún objeto simplemente empírico ante el que dichas ciencias deberían pronunciarse; crítica también porque no admite la presencia de ninguna conciencia dada cuya forma sería siempre la misma a través de todas las experiencias. Ella estima que ante los objetos y ante la conciencia que los reflexiona es preciso exhibir sus *condiciones de posibilidad*, vale decir, la trama que los ha hecho irrumpir en la forma que poseen, mostrando que son estas condiciones las que simultáneamente determinan la inteligibilidad del objeto, la reflexión de la conciencia y la relación entre ambas. Tanto el objeto como la conciencia que lo reflexiona son constituidos al interior de un proceso único en el que el discurso establece una forma determinada de experiencia.

Dicho en términos más filosóficos: para que haya conocimiento debe haber un encuentro entre el objeto y el sujeto, pero para la arqueología dicho encuentro no se da entre un objeto inmediato y una conciencia carente de forma, sino que está siempre mediado por una entidad objetiva y real (aunque no pertenezca al orden de los cuerpos): el discurso. En y por el discurso, un objeto, que explica pero no suplanta, al objeto real es susceptible de conocimiento: el insensato por ejemplo, es entonces objeto de la psiquiatría; en y por el discurso es posible reflexionar sobre ese objeto *locura*, mediante categorías tan diversas como los cuatro humores, los espíritus animales, la psique o de la química cerebral. Por supuesto que los seres humanos actúan y piensan con los objetos reales, pero para apropiarse de estos deben convertirlos en categorías, en conceptos y esta es la tarea del discurso. La arqueología intenta pues mostrar que ningún pensamiento y ninguna realidad son preeminentes sobre las formaciones discursivas y que tan lejos como se quiera pensar y en cualquier dirección, siempre se piensa en palabras organizadas en discursos. Este es pues el horizonte objetivo de mediación que une (y no que separa) a los individuos y a las cosas. En breve: el discurso es constitutivo de la experiencia toda: del objeto y de la conciencia que lo piensa y, por lo tanto, la tarea de la arqueología ha sido describir las mutaciones que esa entidad discursiva ha tenido en el saber de occidente.

Esto último es muy importante porque para la arqueología el problema epistemológico no se reduce al conocimiento y debe extenderse hasta el Saber. Las condiciones de posibilidad

que permiten establecer una relación entre objeto y un sujeto al interior de una formación discursiva se extienden a registros muy diversos, a veces muy lejanos que incluyen condiciones sociales, políticas e ideológicas. Así, cuando se interroga a la psiquiatría del siglo XIX se encuentra que ella es, además de una trama de conceptos, "todo un juego de relaciones entre la hospitalización, la internación, las condiciones y los procedimientos de la exclusión social, las reglas de la jurisprudencia, las normas del trabajo industrial y la moral burguesa".[12] La psiquiatría no se reduce a una ciencia compuesta de conceptos y doctrinas; ella es mucho más, es una disciplina, es decir, el resultado de un juego de relaciones discursivas y extradiscursivas entre las que participan ciertas relaciones de dominación, de poder: de este modo, a la locura no se la encuentra únicamente en el consultorio médico, sino en discursos jurídicos y filosóficos, en discusiones de orden político, en la literatura, en frases cotidianas, etc.: "…a ese conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva […] se le puede llamar Saber".[13] La arqueología del Saber inscribe pues el problema del conocimiento y su verdad en un juego más amplio, vinculado a relaciones de dominación y de poder. Por eso afirma provocativamente que no hay poder sin que ejerza un cierto saber, y no hay saber sin que esté vinculado a un cierto juego de poder. Para la arqueología, las ciencias humanas no son nunca simple conocimiento aséptico, sino que están imbricadas en efectos reales de desequilibrio y dominación, en un juego de poder: "En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctica discursiva-saber-ciencia."[14]

La relación que una ciencia humana mantiene con el saber es pues compleja no puede reducirse a la oposición ciencia-ideología. En el momento en el que surge, una disciplina puede criticar pero no puede disipar al saber que la rodea. Si el verdadero conocimiento –y Foucault está pensando en Marx- puede dar cuenta de sí mismo y de las condiciones de objetividad e ideológicas en las que surge, pero no por ello disipa a la ideología del saber en la que se desenvuelve. La ciencia humana nunca logra una separación definitiva con el saber ideológico del que ha surgido, del que ha extraído sus preguntas, del que provienen sus cuestiones primeras: "Corrigiéndose, rectificando sus errores, ciñendo sus formalizaciones, no por ello el discurso desenlaza forzosamente su relación con la ideología. El papel de ésta no disminuye a medida que crece el rigor y se disipa la falsedad".[15] La arqueología coloca pues a las ciencias humanas en una singular relación con sus objetos, con su historia y con el saber

[12] Foucault, M.; *La Arqueología del Saber*, *op.cit*., p. 300.
[13] *Ibid*., p. 306.
[14] *Ibid*., p. 307.
[15] *Ibid*., p. 313.

en el que surgen. Esta epistemología no las reduce al problema del conocimiento sino las remite a algo mucho más extenso: al papel que juegan, por ejemplo, en los procesos de normalización, a su rol en los juegos de poder. Se comprende entonces su atractivo en el plano de la crítica. Considerada en su perspectiva epistemológica, la arqueología es una maquinaria crítica a la "historia de las ideas" porque recusa las concepciones tradicionales del objeto y de la conciencia que reflexiona sobre este objeto. Ella abrió pues la puerta a una interrogación sobre el saber, el poder, los *juegos de verdad*. Pero la arqueología no contiene todos los elementos para responder a las preguntas que su ambición le permite formular. Foucault se vio obligado a transitar de la arqueología a la genealogía. Para resumir los méritos de la arqueología, pero también sus límites, quizá basta recordar las últimas palabras del libro: con todo, "el discurso no es la vida".[16]

La genealogía del sujeto moderno

En su lectura inaugural en el *College de France* (1970) que sería publicada con el título *El orden del discurso*, refiriéndose a su investigación presente y futura, Foucault expone nuevamente la categoría de *discurso*, pero hacia el final introduce una novedad que llama *genealogía*, cuya diferencia con su obra anterior "no es –dice el autor- realmente de método, sino de punto de anclaje, de perspectiva y de delimitación".[17] A sus ojos ambas, arqueología y genealogía, son próximas pero diferenciables. ¿En qué consiste la diferencia? En que si la obra anterior se refería a los objetos de las ciencias humanas, la genealogía se desplaza hacia un cierto tipo de esos objetos: al sujeto mismo, en la medida en que es convertido en el objetivo de ciertos saberes, en el resultado de ciertos procesos de subjetivación. Foucault no ha renunciado a lo obtenido por la arqueología y aún se pregunta ¿cómo ha surgido cierto saber? Pero esta vez de un saber que no está en torno a la locura, la gramática o la medicina, sino en torno al sujeto mismo, en torno al proceso que lo constituye como sujeto. Tras años de elaboración, en 1975 se publica *Vigilar y Castigar*, seguramente el libro que le dio mayor notoriedad internacional; pronto se sucedieron una serie de publicaciones, conferencias e intervenciones personales que lo proyectaron en la escena pública y política.

Son bien conocidas las tesis centrales de *Vigilar y Castigar* y sólo las traemos a cuento para tenerlas presentes: existe un proceso histórico iniciado hacia el siglo XVIII por el cual se transformaron en profundidad las formas de control y vigilancia individual y colectiva, lo

[16] *Ibid*., p. 355.
[17] Foucault, M., *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 68-69.

mismo que los procedimientos de castigo y penalización. De los castigos atroces y de la tortura pública infringida al cuerpo se pasó al encerramiento carcelario y a los procedimientos "correctivos" de la conducta del criminal. Esta transformación en las formas de vigilancia y de castigo específicamente dirigidos al alma del delincuente formaban parte de un proceso social de mucho mayor alcance que Foucault llamó *disciplinarización* (seguramente la categoría más importante del libro). Las sociedades modernas desarrollaron –afirma Foucault- una serie de procedimientos que les permiten un control minucioso de las conductas y las operaciones del cuerpo, métodos que garantizan una sujeción constante de los individuos y les imponen a los cuerpos una relación de docilidad-utilidad. La modernidad trajo consigo una pirámide extensa de miradas y vigilancia continua, ocupada no tanto en castigar al cuerpo sino en modelar su comportamiento. Esta vigilancia extensa y difusa acabó por imponer un tipo de domesticación al individuo que gradualmente se dispersó en todos los ámbitos de la vida: de la escuela al hospital y de la fábrica al ejército. A los cuerpos desordenados e indóciles del siglo XVII se les encasilló en nuevas rejillas especiales y temporales, se les distribuyó en el espacio y se les impuso cierto uso del tiempo mediante las cadenas más sutiles e inviolables posibles: mediante la formación de su propia voluntad. Se modificó entonces el espectáculo que los individuos nos damos los unos a los otros. Al igual que mediante la cópula, se multiplicaron los otros individuos y esa dispersión de la vigilancia multiplicó los espejos que nos devuelven nuestra identidad, de manera que no sólo somos dependientes de un mayor número de miradas, sino que nuestra identidad depende más de la imagen propia que encontramos reflejada en los otros. Se trató de una mutación profunda en las relaciones de control de ejercicio del poder y puesto que esta modelación pasaba básicamente por el cuerpo del sujeto como lugar de aplicación, Foucault creó la categoría de *bio-poder*.

No deseamos insistir en estas tesis conocidas. Nuestra pregunta es otra: ¿qué clase de principios filosóficos están en juego?, tratando más bien de mostrar que entre la genealogía y la obra anterior hay continuidad y que esto condiciona el tipo de teoría social y política que Foucault está en condiciones de ofrecer. Primer indicio: una vez más, el enemigo declarado de la genealogía es cierta concepción de la "historia de las ideas", con la salvedad de que esta vez se trataba de considerar los objetos más empíricos de la teoría social: los sujetos. Tal debate se encuentra en la que probablemente es la exposición más sistemática de la genealogía: en el artículo que lleva por título "Nietzsche, la genealogía y la historia".[18] En

[18] Foucault, M.; "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", op. cit, pp. 145-172.

este trabajo, Foucault se opone ante todo a la idea de que los procesos históricos tienen un origen asignable. ¿Por qué hacerlo? porque la genealogía busca desechar la idea propia a la historia de las ideas de que esos procesos de disciplinarización tienen su fuente en un "cambio de mentalidad" o en la idea genial de algún, o algunos, reformadores sociales. La genealogía busca denegar a la consciencia (sea esta de un individuo o sea colectiva) cualquier supuesta conducción del proceso. A la conciencia no se la encuentra ni ideando los principios rectores, ni iniciando tal transformación, y menos aún determinando el sentido del proceso histórico. Para ello, la genealogía busca sustituir la noción ilusoria de *origen* con categorías como *proveniencia* o *emergencia*, que Foucault encuentra en Nietzsche. Estas categorías son indicativas de que el punto de partida de esas mutaciones se encuentra en una serie de gestos y actos que en sí mismos no están determinados teleológicamente. El movimiento que condujo esa transformación en la vigilancia, el castigo y la disciplina se inició, sin fecha fija, en la miríada de acontecimientos insignificantes realizados por agentes anónimos en la producción fabril, en las escuelas o en el hospital. Que esos procesos no tengan un origen asignable no quiere decir que son eternos, sino que en el momento en que se los detecta, ellos han comenzado ya, de tiempo atrás.

La genealogía no busca en la acción humana el signo trascendente de lo que va a producir, un significado en ella que estaría latente pero que no se revelaría sino hasta sus consecuencias históricas. La genealogía es más bien historia de los procedimientos, de las tácticas puestas en juego, de las minucias; por eso se concentra en la insignificante pregunta ¿cómo sucedió? ¿Qué acciones sin nombre lo han provocado? Es verdad que una alteración profunda suavizó el castigo y las penas corporales pero ella no se inició por ciertas grandes ideas (por ejemplo de Beccaria) o por un descubrimiento de la razón humanizada, sino por una serie de acciones innumerables y sin prestigio. Detenerse en las minucias no es una manía metodológica sino la convicción de que el punto de partida de esas modificaciones espectaculares se encuentra en una multitud de materiales azarosos, irrisorios: "Lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, sino la discordia con otras cosas, en el disparate."[19] Desde luego, el proceso en el que se constituye el sujeto como objeto de sanción y castigo tiene una dirección y un significado, pero la estrategia que se despliega carece de estratega, no está determinada por ningún fin predeterminado o un fin racional establecido por nadie. El proceso tiene un impulso propio, pero aún el término *impulso* le parece exagerado para describir aquello que moviliza esas

[19] Foucault, M.; "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", op. cit, p. 148.

muecas insignificantes.[20] El motor del proceso no está ni en la conciencia ni en la razón, sino en el azar de la lucha, del enfrentamiento, del conflicto por la dominación y las resistencias que este engendra: "Las fuerzas que entran en juego en la historia no obedecen ni a un destino final ni a una mecánica, sino enteramente al azar de la lucha."[21] Es por eso que para el genealogista, la conciencia de la modernidad, la razón ilustrada se equivoca cuando se auto proclama como productora y organizadora del significado, cuando en realidad ella resulta de ese mismo proceso.

Veamos lo que esto representa para la teoría social, por ejemplo, en torno al criminal. Rechazar la idea de origen implica denegar la suposición de que, remontándose tan atrás como sea necesario, se encontrará algo que ya estaba ahí, adecuado siempre a sí mismo. La detallista genealogista busca mostrar, por el contrario, que el criminal de la era moderna es un constructo, complejo y desigual, que surge de las formas vigentes del ilegalismos, de las interrogaciones que se formulan obre el individuo, de los procedimientos que lo sancionan. Y para describir ese entramado de relaciones entre dominios tan dispares, la genealogía propone la categoría de *dispositivo*: "El dispositivo es resueltamente heterogéneo; él incluye discursos, instituciones, dispositivos arquitectónicos, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc."[22] Es siempre al interior de un dispositivo donde pueden formularse nuevas cuestiones sobre el criminal, las cuales no provienen de la curiosidad científica o de la astucia de una ciencia social naciente, sino de aquello que se abrió paso cuando el malhechor, sus antecedentes o la forma específica de desviación de su conducta se convirtieron en problemas susceptibles de ser planteados. Las doctrinas en torno a la criminalidad: la psicología, la psiquiatría, la jurisprudencia o la sociología del delito, incluso cierta pedagogía, surgieron simultáneamente al sujeto criminal que designaban, creando una forma de racionalización del delito, la racionalidad del crimen.

Al período histórico en el que participa un dispositivo, la genealogía lo llama *problematización*[23]: "Problematización –escribe Foucault- es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar alguna cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso, y lo constituyen como objeto para el pensamiento".[24] En diversas ocasiones Foucault

[20] "Los fines que asignamos a las cosas, nuestros fines aparentemente últimos, no son más que el episodio actual de una serie de servidumbres." *Ibid*., p. 154.
[21] *Ibid*., p. 161.
[22] Foucault, M.; "Le jeu de Michel Foucault", en *Dits et écrits*, III, 299.
[23] La *problematización* parece tener un rango de universalidad más alto que *dispositivo*, lo mismo que en la arqueología la *episteme* es una categoría más abarcante de *formación discursiva*.
[24] Foucault, M.; "Le souci de la verité", en *Dits et écrits*, IV, p. 670.

señaló que la genealogía no es otra cosa que la investigación acerca de las diversas *problematizaciones* en las que el sujeto se ha visto inserto en la historia. Una historia que, naturalmente, está marcada por discontinuidades y rupturas en las formas de sujeto y en la interrogación posible sobre ese sujeto. Importa entonces señalar dos cosas: primero, que esas interrogaciones sistematizadas que son las ciencias humanas dirigidas por ejemplo al criminal no indican una *razón científica* sino que provienen del saber correspondiente, el cual está enteramente atrapado en el juego de fuerzas y dominación que configura la problematización. Los objetos a conocer, el sujeto que conoce y las modalidades del conocimiento son, cada una, efecto de esa trama de poder-saber. Esto no quiere decir que un saber originalmente científico ha sido pervertido en su uso por parte del poder, sino que las interrogaciones mismas provienen de una cierta relación de fuerzas. Tampoco es que un científico produzca un saber útil o inútil al poder, sino que son las luchas de dominación y resistencia las que determinan los dominios y las formas posibles de conocimiento. La teoría social es entonces sujeta a los mismos procedimientos críticos que afectaban en la arqueología al conjunto de las ciencias humanas.

En segundo lugar, es en y desde una problematización donde se formula la posibilidad de producir enunciados susceptibles de ser declarados *verdaderos* o *falsos*, es decir, participan de un cierto *juego de verdad*. Así por ejemplo, cuando se declara que un criminal y su acto pueden ser comprendidos como consecuencia de una infancia desdichada, por la violencia familiar o la cólera incontrolable del instante, todos estos enunciados son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos, pero no refieren a una verdad intemporal, una correspondencia eterna entre el criminal y su pasado, porque son susceptibles de veracidad sólo el interior de una cierta problematización, de cierto *juego de verdad* que ha introducido en el crimen la psique, la historia personal, el estado espiritual del individuo. El término de *juego de verdad* no es indicativo de "falto de seriedad", sino un recordatorio de que no puede afirmarse la correspondencia entre un referente virginal y una idea o un enunciado puesto que toda apropiación del criminal se ofrece al interior de un dominio de problematización.[25] La *verdad*, uno de los temas cruciales de la filosofía, está pues presente en la genealogía: "…por producción de la verdad no entiendo la producción de enunciados verdaderos, sino la

[25] "'Juego de verdad', es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino de las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que el individuo puede decir es relevante a la cuestión de lo verdadero y de lo falso". "Foucault", en *Dits et écrits*, p. 632.

instalación de dominios en los que la práctica de lo verdadero y lo falso puede ser a la vez, reglada y pertinente".[26]

Es porque toda experiencia de objeto se realiza en una problematización determinada que ciertas proposiciones pueden ser llamadas verdaderas o falsas en función de la relación en la que ponen al objeto reflexionado y al sujeto que reflexiona. Las afirmaciones que la psiquiatría o la medicina realizan en torno a la conducta criminal pueden ser verdaderas o falsas, pero sólo porque existen en la trama que unifica el saber médico, la noción de responsabilidad personal, el encerramiento como correctivo de la conducta, etc. La genealogía se caracteriza porque su interés se centra el aquellos juegos de verdad en los que el sujeto es colocado como el objeto de un saber posible: "Mi objetivo, desde hace más de 25 años es el de bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre ellos mismos […] lo esencial es no tomar ese saber como moneda de uso, sino analizar las pretendidas ciencias como otros tantos juegos de verdad que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan a fin de comprender qué es lo que son."[27]

La genealogía convierte al sujeto en un resultado de ese proceso. Se comprende entonces el profundo anti-esencialismo de la filosofía de Foucault. En el individuo no hay ninguna esencia, ninguna naturaleza humana, ningún dato antropológico básico que definiría la categoría de *sujeto*, porque este no es más que el resultado del proceso que lo constituye: "todos mis análisis –dice Foucault-van en contra de las necesidades universales de la existencia humana".[28] La identificación de un sujeto como criminal no es, pues, un dato ontológico arrancado a una maldad humana y tampoco descansa en la mostración, con el dedo índice, de un referente mudo. En cada momento puede identificarse una conducta criminal, pero es porque toda sociedad crea una serie de líneas de demarcación que separan lo legítimo de lo desviado y por ello puede identificar al individuo transgresor. Es un mismo movimiento el que determina la norma de legalidad, la individualidad que la trasgrede y la conciencia que, mediante un saber (jurídico, psiquiátrico u otro) los reflexiona. La identidad del criminal no es nada si se excluye el proceso por el cual se puede individualizar al criminal digno de tal nombre. Todo sucede pues en el proceso que crea lo que se manifiesta: "Detrás de las cosas, hay por completo 'otra cosa', de ningún modo su secreto inicial y sin fecha, sino el secreto de que esas cosas son sin esencia, o más bien, que su esencia fue construida pieza por pieza, a

[26] Foucault, M.; "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits*, IV, 27.
[27] Foucault, M.; "Les techniques du soi", en *Dits et écrits*, IV, p. 784.
[28] Foucault, M.; "Vérité, pouvoir et soi", en *Dits et écrits*, IV, p.779.

partir de figuras que le eran extrañas."[29] En breve: la *esencia* del sujeto que piensa y que es pensado no es como un "ángel de la guarda", un ser intangible que le acompaña siempre, sino un proceso: el proceso por el cual el sujeto en sus diferentes aspectos, se presenta en la existencia.

Es porque se interesa en las problematizaciones del sujeto que pueden establecerse los alcances y los límites de la teoría social en Foucault. En el contexto del trabajo presente es muy importante señalar que Foucault no es ni un teórico social, ni un teórico político. Es verdad que ha debido referirse a una cierta teorización de la sociedad y es verdad también que se ha referido con frecuencia al tema del poder. Pero lo ha hecho desde la perspectiva en que esas relaciones sociales y políticas participan en los procesos de constitución del sujeto moderno: "Mi tema general no es la sociedad –afirma Foucault-: es el discurso de lo verdadero y lo falso. Quiero decir, es la formación correlativa de dominios, de objetos y de discursos verificables y falsables que le son adyacentes, y no es simplemente esta formación lo que me interesa sino los efectos de realidad que le están ligados."[30] La genealogía no es el equivalente (aunque puede formar parte) de una teoría social o política acerca del poder, lo mismo que la arqueología no es el sustituto de una teoría de la historia. Frente a las ciencias humanas (la sociología, la psiquiatría, la ciencia política y otras) la genealogía no adopta la actitud de suplantación, de superioridad o de anti-ciencia. La genealogía, lo mismo que la arqueología son modos de interrogación acerca del surgimiento del objeto y de la conciencia que lo reflexiona en las ciencias humanas. Ellas son pues formas de crítica filosófica. A esa interrogación, Foucault lo llamó *analítica del presente*: *analítica*, para subrayar que su objetivo no es el examen de *las cosas* presentes en el mundo social, sino del tortuoso mecanismo que las ha llevado a ser justamente *cosas*; *del presente,* porque para comprender en su fundamento esas *cosas* basta remitirlas al mecanismo que les otorga una presencia. Por ello, en tanto que *analítica del presente*, anclada en el presente, la genealogía se prohíbe a sí misma elaborar mundos futuros, deseables o posibles, que se pretendan más racionales. Esta es una constante en la actitud de Foucault. La genealogía no cuenta con ningún medio para predecir un mejor futuro o para sugerir a los demás cómo deben comportarse para lograr un mundo que descanse en la razón. No le corresponde al genealogista, en tanto intelectual, hacer profecías, jugar al moralista, o prescribir a los demás una conducta adecuada (todo lo cual, normalmente no va más allá de los prejuicios del autor concernido): "He tenido siempre el cuidado de no jugar el rol de intelectual profeta que dice a las gentes por adelantado qué

[29] Foucault, M.; "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", *op. cit*., p 148.
[30] Foucault, M.; "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits*, IV, 34.

deben hacer y les prescribe los marcos de pensamiento, los objetivos y los medios que ha extraído de su propio cerebro, trabajando en su estudio, encerrado entre sus libros."[31] Pero no es porque piense que debe excluirse de la búsqueda por la libertad, sino porque se asigna un papel más modesto: contribuir a esclarecer lo que está en juego en las luchas, las resistencias y las rebeldías presentes, mostrando a los actores reales el grado de libertad del que disponen y que ya están ejerciendo en sus batallas.

La génesis del sujeto moral: la preocupación de sí

A los análisis genealógicos se les puede presentar una objeción mayor: suponiendo que es posible describir las diversas formas de problematización en las que aparece el sujeto como objeto de un saber posible, ¿es ese sujeto simplemente el soporte pasivo de esos procedimientos? ¿El sujeto no es otra cosa que la materia cuya forma le es dictada por procesos que se le imponen desde fuera? y ¿qué libertad puede atribuirse a un sujeto si no es más que ese resultado inerte? El último período de la obra de Foucault tiene como propósito responder a estas cuestiones, examinando ya no la manera en que el sujeto es constituido, sino cómo el sujeto se constituye a sí mismo, se hace agente moral estableciendo una relación consigo mismo y con el conjunto de reglas que lo normalizan. El sujeto no es simplemente "libre" de elegir o no tales reglas, pero como agente activo ejerce una serie de acciones sobre sí mismo, modelándose, auto-determinándose en torno a lo que Foucault llama la "preocupación de sí".

Este propósito se encuentra sin duda en los dos últimos libros de Foucault: *El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*, que son los volúmenes II y III de su proyectada *Historia de la sexualidad*, publicados en 1984, apenas unas semanas después de su fallecimiento. Pero este objetivo se percibe mejor a medida que aparecen publicados los cursos dictados en el *College de France*: *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), *El coraje de la verdad* (1983-1984). Es notable que, para examinar la *preocupación de sí,* todos ellos se desplacen a un tiempo distante: la antigüedad greco-romana y los primeros tiempos del cristianismo. Pero el problema de Foucault no es el pasado sino un diagnóstico del presente: ¿puede mostrarse que el sujeto moderno, que ha dejado atrás la tradición y que ya no sigue la ley de Dios, se constituye como agente moral mediante una relación de sí a sí, mediante cierta relación y ciertas prácticas que lo vinculan con su horizonte normativo? Esto significa remontarse a la antigüedad, no como una curiosidad histórica, sino para encontrar una experiencia de sí semejante que, acaso a contraluz, ilumine el presente: "El

[31] Foucault, M.; "Qu'appelle-t-on punir?" en *Dits et écrits*, IV, 638.

trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa, silenciosamente, y permitirle pensar de otro modo."[32]

Se trata pues de examinar no la manera en que el sujeto es sujetado por una serie de procesos sociales e históricos que lo desbordan, sino la manera en que el sujeto ejerce como agente moral al auto-modelarse, en una cierta relación con la ley, para hacer la norma su verdad. ¿Qué es lo que Foucault cree encontrar? Ante todo, que en su interrogación de sí, el sujeto no se encuentra a sí mismo como un dato inmediato, porque la manera en que uno se observa depende de la problematización en que se establece tal relación entre uno mismo y uno mismo. La genealogía mostró que el objeto de conocimiento tiene una historia; ahora la ética muestra que en la medida en que el sujeto busca conocerse a sí mismo (es decir en la medida en que despliega y practica ciertas formas de reflexión sobre sí mismo), también tiene una historia. En otros términos, la manera en que el sujeto se coloca a sí mismo como objeto de interrogación está determinada por ciertas formas de auto-reflexividad y, por ello, Foucault inicia una genealogía de esas formas de reflexividad y de las prácticas que les sirven de soporte, todo ello en torno al principio enunciado desde los griegos: "conócete a ti mismo"; "ocúpate de ti mismo". A esas prácticas sobre sí para convertirse en sujeto, en agente moral, las llamó *tecnologías del yo*.

La última etapa está dedicada a examinar esas técnicas de auto-manifestación o de interpretación a través de las cuales los sujetos se han interrogado y, por lo tanto, se han hecho visibles a sí mismos. Sus últimos libros se ofrecen como fragmentos de una historia de la sexualidad, pero de hecho, el tema de la sexualidad es subordinado al papel de un fragmento de los procesos de subjetivación. "Debo confesar que me intereso mucho más por los problemas planteados por las técnicas de sí que por la sexualidad…la sexualidad ¡es tan monótona!"[33] El punto de inflexión se encuentra en el curso ofrecido en 1982 con el título *Hermenéutica del sujeto*. Recordemos brevemente las tesis principales: de acuerdo con Foucault, los griegos poseían un "arte de la existencia", *tékhne tou biou*, que consistía en la convicción de que lo que el hombre tiene que hacer en la vida no es principalmente una cosa (una fortuna personal o un objeto físico) que dejaría tras él, sino que su obra esencial es su propia existencia y él mismo. Esta convicción aparece desde Sócrates, quien es presentado por Platón en el diálogo *Alcibíades* convenciendo a este último que sus ambiciones políticas de gobernar a los demás tienen como premisa un previo gobierno de sí mismo, una preocupación de su propia alma. En este momento la preocupación de sí hacía uso de ciertas

[32] Foucault, M.; *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 2004, p. 15.
[33] Foucault, M.; "A propos de la généalogie de l'ethique", en *Dits et écrits*, IV, p. 609.

artes de la existencia presentes desde la tradición pitagórica, las cuales servían de *instrumentos* que el individuo ponía en marcha en determinados dominios de acción con el fin de actuar bien. En el mundo de Alcibíades esta constitución del yo era esencialmente un conocimiento práctico, sometido a parámetros muy concretos en lo que se refiere a la dietética, la sexualidad o la vida pública. A través del dominio de dichas artes, siguiendo su orientación en los diversos teatros de acción, el sujeto era capaz de forjar una existencia noble en todos los dominios en los que se exhibía como un ser racional reconocible. En el mundo griego, la noción del *cuidado de sí* y el tema de las artes de la existencia eran más fundamentales que el conocimiento del yo. De acuerdo con Foucault, en el mundo romano esta *técnica para la vida* sufrió diversas modificaciones: la preocupación de sí ya no se centra en los jóvenes como Alcibíades, sino que se hace extensiva a toda la vida del individuo y esa inquietud de sí deja de tener un fin exterior como gobernar a los demás, para plantearse a sí mismo como objetivo único. Finalmente, cambia la forma de aparición del Otro, pues ya no predominan las escuelas de filosofía, ni siquiera el filósofo profesional sino el director de conciencia, el guía en la formación espiritual de sí, cuya imagen ejemplar quizá sea Séneca.

Pero lo que ambas técnicas tienen en común es que el individuo tiene que auto-constituirse, auto-manifestarse para hacerse *sujeto moral*, para convertirse en el agente de valores y conductas adecuadas. Ambas son pues formas de *auto-poiesis*, es decir de elaboración de sí sobre sí. Es en ellas donde el sujeto obtiene su identidad al reconocerse y ser reconocido: "Procedimientos como estos existen sin duda en toda civilización y son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de objetivos y eso gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí o de conocimiento de sí sobre sí."[34] Debido al examen de estos procedimientos, el dominio ético de Foucault no es equivalente a lo que normalmente se admite como *ética*. En efecto, por ética se entiende usualmente el análisis de la estructura formal, de la consistencia o del contenido de un código moral. Pero para Foucault tal análisis es insuficiente porque deja intacta la cuestión de cómo, bajo qué modalidades el individuo se adhiere a tales reglas. En aquellos análisis la acción del sujeto es, pues, marginal. Por ello es preciso –afirma Foucault- hacer una distinción entre el código moral y los actos: "Los actos o las conductas son la actitud real de las gentes frente a las prescripciones morales que les son impuestas […] el código determina qué actos son autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes acciones posibles. Pero hay otro aspecto de las prescripciones morales […] es la

[34] Foucault, M.; "Subjectivité et verité", *Dits et écrits*, IV, 213.

relación a sí mismo que es preciso instaurar, la que determina cómo el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones."[35] No hay sujeto moral sino por tal auto-sujeción a la que se libra el individuo, sin esa conversión de la norma moral en subjetividad moral, sin esa modificación de sí por la cual el sujeto hace la norma idéntica con su deseo. Esto es a lo que Foucault llamó "una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos."[36]

¿Por qué tal insistencia en esta acción sobre sí mismo como agente moral? Ante todo, porque, aunque sigue siendo verdad que el sujeto es históricamente constituido, no por ello el sujeto deja de ser sujeto. Foucault busca pues mostrar que el sujeto no es el simple punto de aplicación pasivo e indiferente de una objetivación impuesta por la modalidad histórica que lo forma. El sujeto no está atado a su verdad por ninguna necesidad trascendental o un destino fatídico. Es verdad que el sujeto no puede afirmar ninguna exterioridad y ninguna trascendencia respecto a las reglas de la cultura que lo normalizan, pero aún así ejerce su libertad en las modalidades bajo las que pretende seguir la regla y cumplir al mismo tiempo el pasaje de la norma a la acción. Los códigos morales y sus prohibiciones parecen tener una gran estabilidad histórica, pero lo que varía enormemente son aquellas partes de sí mismo que el sujeto pone en juego cuando entra en relación con el código. Foucault señala al menos cuatro de esas modalidades orientadas a describir no el código, sino aquello que moviliza la acción del sujeto para sujetarse a ese código: 1) la *sustancia ética*, que el individuo pone en acción, es decir, qué aspecto de sí mismo se encuentra más esencialmente implicado en el cumplimiento de la conducta moral (por ejemplo, actúa por la exigencia de autocontrol o lo hace por temor a las represalias de la ley); 2) el modo de sujetamiento, es decir, en nombre de qué razones elige seguir un precepto moral (por ejemplo, si persigue la nobleza de la acción o si lo hace por una búsqueda de perfección espiritual); 3) el *trabajo ético*, es decir, qué tipo de actividad sobre sí mismo debe desarrollar para hacerse capaz de adoptar de manera permanente tal o cual conducta; 4) finalmente, *la teleología del sujeto moral*, es decir, cuál es el objetivo último que el sujeto moral se propone al aceptar obedecer ciertas reglas. Con ello, Foucault busca abandonar una interrogación centrada en la ley y el código moral, para examinar las diferentes relaciones que los individuos mantienen con esa ley, de manera que esas normas se conviertan en su verdad, sean reconocibles como aquellas que él mismo postula para sí.

[35] Foucault, M.; "*A propos de la généalogie*", en *Dits et écrits*, IV, p. 618.
[36] *Ibidem*.

En este proceso de *auto-poiesis*, de auto-afirmación, la categoría crucial no es la de *acto moral* sino la de *conducta moral*. Conducirse exige algo más que actuar porque, para convertirse en conducta, cada acción debe encontrar una doble referencia, primero a la coherencia respecto a los actos que lo anteceden y luego con la relación consigo mismo que el sujeto pretende establecer o confirmar mediante esa serie de acciones. El individuo es el agente que realiza un acto singular, pero el sujeto moral sólo se puede aprehender en su relación con una conducta continua y coherente. El sujeto moral no establece una relación cada vez con sus actos respecto al código, sino que obtiene una dimensión propia a través de la serie de acciones, las cuales tienen sin duda en conjunto una asociación con el código. A través de la conducta el sujeto establece una modalidad en su referencia al código, pero esta no es de simple sometimiento, sino una modalidad de acción, para la acción. Mediante la conducta, el sujeto no está perdido en la miríada de actos que en su vida está obligado a cumplir, pues cada uno de esos actos insignificantes se vincula en una serie congruente. El sujeto es moral porque se identifica estrictamente con la línea de conducta que adopta, prolonga o modifica. Aun si establece una cierta modalidad con el código, el sujeto no rompe con él, porque la conducta no existe fuera de las acciones singulares en las que se materializa. La conducta no es una elección arbitraria de cada individuo respecto al código (de si obedecer o no al código) sino una modalidad individual de la manera de adoptar el código, de actualizarlo, de ajustar sus acciones (o bien determinar las acciones verdaderas). El sujeto se hace moral en la serie de sus actos, en su conducta y así se subjetiviza.

Foucault adopta la perspectiva de la conducta para escapar a la disyuntiva autonomía/heteronomía. Desde la conducta, el sujeto no es ni enteramente heterónomo, pues no es el soporte pasivo de determinaciones externas, no enteramente autónomo (pues la suya no es una elección arbitraria de la voluntad pues se lleva a cabo en un dominio histórico). Aunque todo sujeto encuentra siempre un dominio social normalizado, no existe un simple determinismo social pues pone en juego elementos en relación con la norma que hacen efectivo un grado real de libertad; por ello mismo, esa elección no es arbitraria pues está expuesta a todos los efectos de la historia. En el ser humano, su sujeción a las reglas es una forma efectiva de libertad. Por supuesto, en ciertos momentos históricos este margen de libertad ha sido más o menos estrecho en función de la forma general de problematización, por ejemplo en la civilización cristiana. Es decir que no es la autonomía la que decide de la elección de la conducta sino por el contrario, las líneas posibles de conducta las que establecen el margen de acción de la autonomía. El sujeto es pues todo lo libre que la historia le permite ser, pero no como una concesión sino como una posibilidad concreta, ejerciendo el

poder de acción efectivo que la historia le ha otorgado. El sujeto es libre, pero su libertad está atravesada de un lado a otro por la dinámica natural y social que le da forma a esa libertad, que le da fuerza para pensarse y constituirse como sujeto. Es a través de esa *autopoiesis* y de sus modalidades como el sujeto aprende, reconoce y desea su libertad, es ahí donde conoce su potencia y la ejerce.

En resumen, a nuestro juicio, existe una profunda continuidad en la obra de Foucault que se sitúa en la perspectiva crítica. Y es esta la que puede, quizá, ser llamado un *método*. No hay en Foucault un método, si por este se entiende un procedimiento o una acción reglada que pudiera hacerse independiente de sus aplicaciones. En cambio, lo que hay es una crítica metódica a las categorías cruciales de las ciencias humanas, al objeto que es pensando, al sujeto que lo piensa, al sujeto que es pensado y que piensa. Esta crítica descansa finalmente en la idea crucial de que no hay otra cosa que la historia, el itinerario, que en esto consiste la esencia y la existencia de todo ello. Practicar la crítica consiste en mostrar que la esencia no es otra cosa que el itinerario mismo y que esta historia es lo substancial. No admitir nada como dado, por ninguna evidencia, sea del objeto o del sujeto. Reconocer que esa historia es a la vez lo que nos produce y que somos sus agentes. Hacer historia para ver que no hay una única relación ni con los objetos ni consigo mismo que atraviese todas las experiencias; mostrar al pensamiento hasta dónde es posible pensar de otro modo. Al hacer idéntico al individuo con esa trama, o hace uno con su historia, lo localiza como necesario e inevitable, lo fija a su tiempo, lo hace histórico en sentido radical y sustancial. Ejercer una crítica sobre el objeto y sobre nosotros mismos, para tener a la vista el margen de libertad que es el nuestro. Pero esta es una tarea filosófica. A pesar de lo que Foucault ha aportado en la concepción de la sociedad, el suyo es un proyecto filosófico, para no fijar expectativas erróneas. Foucault mismo lo señaló en diversas ocasiones, la más significativa se encuentra sin duda en la introducción el volumen dos de la *Historia de la sexualidad* que, como hemos señalado, es una suerte de adiós del filósofo: “¿Pero qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- sino es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?”. Pero eso es suficiente para colocarlo en un lugar estratégico en el saber de nuestros días.

Bibliografía.

Textos de M. Foucault citados.

Foucault, Michel (1967); *Historia de la locura en la época clásica*, trad. J.J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.

---(1968); *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores, México.

---(1970); *La Arqueología del Saber*, trad. Aurelio G. del Camino, Siglo XXI Editores, México.

---(1971); *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris.

---(1971); "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", en *Hommage a Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris.

---(1976); *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio G. del Camino, Siglo XXI Editores, México.

---(1990); *Tecnologías del yo*, trad. M. Allendesalazar, Ediciones Paidós, Barcelona.

---(2002); *La hermenéutica del sujeto*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

---(1984); *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris.

---(2005); *El poder psiquiátrico*, trad. H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

---(2008); *Le gouvernement de soi et des autres*, edición de Fréderic Gros, Éditions Gallimard, Paris.

---(1994); *Dits et écrits*, édition établie par D. Defert et F. Ewald, Éditions Gallimard, París.

Los siguientes son trabajos publicados en diversos momentos (cuya fecha indicamos entre paréntesis), pero todos ellos reunidos *Dits et écrits*:

---(1961); "Préface", en *Dits et écrits*, vol. I, 159-169 pp.

---(1977); "Le jeu de Michel Foucault", en *Dits et écrits*, vol. III, p. 299.

---(1978); "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits*, vol. IV, 20-34 pp.

---(1981); "Subjectivité et vérité", en *Dits et écrits*, vol. IV, 213-218 pp.

---(1984); "A propos de la généalogie de l'éthique: un appercu du travail en cours", en *Dits et écrits*, vol. IV, 609-631 pp.

---(1984); "Qu'appelle-t-on punir?", en *Dits et écrits*, vol. IV, 636-646.

---(1985); "La vie, l'expérience et la science", en *Dits et écrits*, vol. IV, 763-776 pp.

---(1988); "Verité, pouvoir et soi", en *Dits et écrits*, vol. IV, 777-783 pp.

---(1988); "Les techniques de soi", en *Dits et écrits*, vol. IV, 782-813 pp.

Postestructuralismo y ciencias sociales

Stephan Moebius
Karl-Franzens-Universität Graz
Institut für Soziologie

> "Actualmente, todas las ciencias del hombre viven en la casa de Durkheim, aunque no lo sepan, porque han entrado por la puerta trasera" (Bourdieu/Passeron 1981: 501)

Como lo sugiere la cita inicial, los desarrollos teóricos y los debates actuales dentro de las ciencias sociales y de la cultura no se pueden comprender sin la herencia cultural de la escuela de Durkheim. Esto se aplica también al estructuralismo y al postestructuralismo: el fundamento del método estructural, la lingüística de Ferdinand de Saussure, ha recibido la influencia de Durkheim (Doroszweski 1969; Gasché 1973: 37). La fuerza de la impronta de la escuela de Durkheim, esto es, sobre todo de Durkheim mismo, de su sobrino Marcel Mauss, y de Robert Hertz (cf. Moebius 2006a; 2006b; Hertz 2007; Waltz 2006), afecta sobre todo en especial a la modalidad del estructuralismo y del postestructuralismo que realiza una teoría de la cultura (cf. también Dosse 1999: 54 ss.; Joas/Knöbl 2004: 474; Moebius 2007). Claude Lévi-Strauss (1969: 43), el fundador de la antropología cultural, considera incluso a Marcel Mauss como el "padre" del estructuralismo (social y de la ciencia de la cultura), dado que éste había constatado ya en 1924: "La sociología habría hecho ciertamente grandes progresos si se hubiera atenido en todos lados al modelo del lingüista […]."(Mauss 1999a: 162)

Como enfatiza con razón el filósofo francés Vincent Descombes, no existe "el" estructuralismo, sino a lo sumo un *método comparatista* llamado estructuralismo, que puede encontrar aplicación en distintos ámbitos –por ejemplo, en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis, la espistemología– (cf. Descombes 1981: 103). Si echamos una mirada más a fondo a las teorías estructuralistas, se puede distinguir entre las tendencias lingüísticas y las teóricas de la cultura.[1] A ambas corrientes les es común la referencia fundamental respecto a

[1] Si Mauss, o también Robert Hertz, son considerados como los "padres del estructuralismo" y del postestructuralismo (cf. Moebius 2006b; Moebius/Papilloud 2007), esto solamente es acertado para las *teorías sociales* y las *teorías de la cultura*, pero no para las modalidades lingüísticas del estructuralismo, que más bien reciben impulsos decisivos del

la lingüística estructural de Saussure, los registros de cuyas lecciones, publicados póstumamente en 1916 como *Curso de Lingüística General*, dieron su principal impulso tanto al estructuralismo lingüístico, como al de la ciencia de la cultura.

En lo que sigue nos proponemos presentar primeramente este fundamento del método estructural de Saussure (I). En un siguiente paso, entramos más a fondo en la transferencia del método estructural a las ciencias sociales y de la cultura (II), para, partiendo de ahí, resumir los supuestos básicos de las teorías estructuralistas sociales y de la cultura (III). Al tratamiento del estructuralismo le sigue la presentación de los elementos fundamentales de una ciencia social post-estructuralista (IV). Este capítulo está subdividido en una presentación sistemática de los puntos cardinales y en una explicación de los conceptos fundamentales centrales de las ciencias sociales postestructuralistas (en este caso, se trata de conceptos como "Discurso", "Poder", "Subjetivación", "Praxis", y "Sociedad"). Para concluir, se presentan en forma abreviada las implicaciones y diferenciaciones, en cuanto a la historia de sus efectos, de las ciencias sociales postestructuralistas, mediante campos de aplicación empíricos actuales (V).

1. Ámbito teórico-metodológico

I. El nacimiento del estructuralismo a partir de la diferencia de los signos – Ferdinand de Saussure

En el primer plano del análisis estructural se encuentran las relaciones de elementos, y por lo tanto relaciones recíprocas o procesos de intercambio. “Visto de una manera más amplia, el mensaje estructuralista se encuentra en su totalidad en la famosa fórmula de Jacques Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. *Estructurado* –es decir, objeto posible de un análisis estructural– es lo que es *como un lenguaje*.” (Descombes 1981: 113 s.) Pero, ¿qué significa ese *estructurado como un lenguaje*?

La lingüística del siglo XVIII y XIX dirigió su mirada sobre todo al desarrollo histórico de familias lingüísticas o árboles genealógicos lingüísticos (cf. Joas/Knöbl 2004: 480). Hasta entonces, el lenguaje era considerado más bien como un medio auxiliar de comunicación, y como una función que, regulada por convenciones, transporta un signficado externo y que existe independientemente de ella misma. En contraposición a esto, Saussure apunta a un análisis sincrónico del lenguaje como sistema, es decir, a una descripción de estructuras lingüísticas generales (cf. Münker/Roesler 2000: 2) y a la captación de la estructura interna

Formalismo Ruso, de la Escuela de Praga (sobre todo Roman Jakobson) y de la escuela lingüística de Copenhagen (Louis Hjelmslev).

de todo lenguaje (Saussure 1967: 20). De manera análoga a como Durkheim describe la sociedad como un poder exterior al individuo y que ejerce un control sobre él, el lenguaje no está sometido a la voluntad individual, sino que la precede. Es "siempre en cierta medida independiente de la voluntad del individuo o de la comunidad […]" (Saussure 1967[3]: 20). [2] En esta medida, el interés principal no se dirige al acto verbal individual, al lenguaje actualizado en el acto verbal (*parole*) o a la comunicación, sino al lenguaje (*langue*) como sistema de signos codificado y regulado. A la lingüística de Saussure le interesa especialmente el elemento más pequeño de la estructura lingüística, el signo. Por ello, se presenta como una teoría general del signo, como "semiología".

El lingüista de Ginebra define de la manera siguiente a los signos: "Llamo signo a la combinación de la representación con la imagen fonética." (Saussure 1967[3]: 78) De acuerdo con esto, el signo se compone de dos elementos: por un lado, de la imagen fonética como un componente 'material' o 'sensorial', el *significante*.[3] La otra parte del signo es la representación del objeto, el *significado*. No es un sujeto cualquiera el que posiciona el signo en el lenguaje, o el que es la fuente del significado, más bien, el significado resulta de las relaciones diferenciales con respecto a otros signos. En otras palabras: la significacion no resulta del *significado*, sino de la diferencia entre los *significantes.* En esta medida, el significado no es un sentido externo a la estructura del lenguaje. Más bien este sentido se produce en la estructura del lenguaje. Las cadenas diferenciales de significantes producen significados que surgen de la relación de los elementos con respecto a los otros elementos. En esa medida, por ejemplo, la palabra 'árbol' no recibe su significado a través de una relación inmediata con una realidad natural, la cual tendría un efecto de *motivación* sobre las formaciones fonéticas. En lugar de eso, el significado se constituye, por un lado, a través de la coincidencia de una comunidad lingüística para llamar 'árbol' precisamente a este objeto, y por otro lado, a través del principio de la diferencia: de acuerdo con él, la palabra 'árbol' es exactamente aquello que no es, y según esto, 'árbol' significa precisamente no-ser-prado, no-ser-arbusto, etc. Consecuentemente, el significado y la posibilidad de la comprensión se constituyen en la diferenciación y en la relación con respecto a otros signos. La comprensión y el significado se dan mediante la posición relacional y la combinabilidad de los significantes.

[2] "Porque al igual que Sausurre, que evidentemente había sido influido por Durkheim, se sirve de la distinción significado/significante para pensar la institución del lenguaje, la 'langue' […] Durkheim había hecho también el intento, con ayuda de la separación de individuo y sociedad, de interior y exterior, de descubir aquella exterioridad que se le aparece al individuo como coerción." (Gasché 1973, p. 37)

[3] Cf. para lo siguiente Moebius (2003, p. 73 ss).

II. Forma y función del estructuralismo en las ciencias sociales y de la cultura

Para la corriente del estructuralismo y postestructuralismo de las ciencias sociales y de la cultura es de importancia central el supuesto de que los contextos significativos ya no pueden pensarse como reproducciones y representaciones de una realidad pre-lingüística, sino que los sistemas lingüísticos y de sentido se constituyen a través de las diferencias y las relaciones (de signos, de elementos). De acuerdo con esto, el estructuralismo de las ciencias sociales y de la cultura considera todos los fenómenos culturales y sociales de la misma forma en que Saussure consideraba la combinación del significado y el significante, es decir, como un hecho cuyo sentido solamente puede deducirse de su relación diferencial con respecto a otros fenómenos. Por ello, una estructura no se explica a partir de los elementos individuales, sino solamente a partir de las relaciones entre estos elementos.

El planteamiento de Saussure cobra un efecto especialmente potente en las ciencias sociales por la recepción de Claude Lévi-Strauss, que aplica el método estructural a las culturas arcaicas, y desarrolla a partir de ello la "antropología estructural". Él extiende el método estructuralista especialmente al análisis de los sistemas del parentesco, y a la investigación de las leyes estructurales de los mitos. En este proceso, además de a Saussure, Lévi-Strauss recurre sobre todo a la fonología de Roman Jakobson, así como al sociólogo francés Marcel Mauss. Por ello, Mauss es declarado por él como precursor del estructuralismo de las ciencias sociales, dado que el sobrino de Durkheim habría sido uno de los primeros en descubrir fuera del lenguaje (en sentido estricto) en su teorema del don (*Essai sur le don*, 1925; en alemán Die Gabe 1999b) la importancia sociológica de lo simbólico, es decir, la importancia de las relaciones recíprocas y de la reciprocidad, como son características de los lenguajes y los signos constitutivos del significado.[4] Decía que Mauss era como Moisés, que había llevado a su pueblo a la Tierra Prometida, pero al que no le estaría permitido pisarla él mismo. La Tierra Prometida es el descubrimiento del origen simbólico de lo social. Sin embargo, Mauss no puede entrar a la Tierra Prometida, porque todavía considera posible "desarrollar una teoría sociológica de lo simbólico, mientras que evidentemente se tiene que buscar más bien un origen simbólico de la sociedad." (Lévi-Strauss 1999: 18) Esto conduce también a una inversión de la forma de considerar las cosas: en lugar de hablar del intercambio *en* las sociedades arcaicas, y dirigir la mirada a los actos individuales de dar, tomar y responder,

[4] Sobre el concepto de lo simbólico en Mauss cf. Moebius (2006a, S. 95 ss.), así como Tarot (1999).

como lo hace Mauss, la estructura del intercambio se coloca en el centro, y las sociedades arcaicas son consideradas como constituidas por el intercambio, como sistemas de intercambio (cf. Waltz 2006: 82). Aquí, el intercambio no está supeditado al lenguaje, sino que es su propio sistema simbólico.

Para las ciencias sociales estructuralistas, de esto se deriva la tarea primordial de hacer visible lo simbólico, es decir las relaciones necesarias y las relaciones diferenciales, como las analiza Mauss en las relaciones de intercambio, y como existen, por ejemplo en el intercambio de mujeres en las sociedades arcaicas o en las regulaciones matrimoniales.[5] Los objetos del intercambio no son cosas en sí mismas, sino que cobran su significado por primera vez en un sistema de oposiciones y correlaciones. Lévi-Strauss descubre estas relaciones estructurales en el orden simbólico de los sistemas de parentesco, que tienen que ser considerados como un lenguaje: "En la investigación de los problemas de parentesco (y sin duda también en la investigación de otros problemas) el sociólogo se ve en una situación que formalmente se asemeja a la del investigador lingüístico de la fonología: como los fonemas, las relaciones de parentesco son elementos significativos, y como ellos cobran su significación solamente bajo la condición de que se integren en sistemas los 'sistemas de parentesco', como los 'sistemas fonológicos' son formados por el espíritu al nivel del pensamiento inconsciente. […] Por lo tanto, el problema se puede formular de la manera siguiente: los fenómenos del parentesco son en otro orden de la realidad fenómenos del mismo tipo que los lingüísticos." (Lévi-Strauss 1969: 46) La variabilidad de las reglas matrimoniales y formas de parentesco es abarcada por una ley universal, semejante al lenguaje (*langue*): la prohibición del incesto, que funciona como una ley de intercambio.

Y sin embargo, las estructuras elementales del parentesco ni siquiera tienen que ser conscientes para los miembros de la sociedad estudiada. De manera semejante a lo que ocurre en el "estructuralismo genético" de Pierre Bourdieu y su teoría de la incorporación de los esquemas de pensamiento, de percepción y de conducta, transmitidos socialmente, en pocas palabras, del *habitus* (cf. Moebius 2006c), más bien son inconscientes, o bien los individuos han internalizado inconscientemente la estructura.

Pero no solamente autores como Lévi-Strauss o Bourdieu, sino también Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan o Michel Foucault, se adhieren de forma específica en cada caso al estructuralismo de cuño saussuriano. Con ello, amplían el campo de los análisis estructurales de las ciencias sociales y de la cultura a los ámbitos de la economía y la

[5] Para una presentación más a fondo de la recepción de Mauss en Lévi-Strauss y Jacques Lacan, véase Waltz (2006).

ideología (Althusser), los "Mitos de la Cotidianidad" (Barthes), el psicoanálisis“(Lacan) o la episteme supra-subjetiva (Foucault), de manera que se coloca en el ángulo de la mirada, más allá del lenguaje en sentido estricto, el "sistema semiológico de segundo orden" (Barthes).

III. Supuestos básicos de las teorías estructuralistas sociales y de la cultura

Partiendo de Saussure y de la definición de estructura antes mencionada, se pueden resumir los siguientes elementos fundamentales centrales del estructuralismo (cf. Descombes 1981: 114; Deleuze 1992): *En primer lugar* el significante precede al significado. Para la sociología, de esto se sigue la tesis de que algunos elementos cobran su significado solamente por su posición en un tejido de relaciones. Así por ejemplo, la sociedad no consta primordialmente de acciones individuales o individuos, sino que es más que la suma de sus partes. Se compone de un tejido de relaciones y formaciones de relaciones, que están determinadas a través de su diferencia recíproca.

En segundo lugar el sentido surge del no-sentido. Aquí, son de importancia los “significantes flotantes" sobre los cuales escribe Lévi-Strauss que son expresiones que no tienen un significado determinado, y se utilizan cuando hay incongruencias entre el significante y el significado; expresiones como por ejemplo, en alemán “Dingsda” o en francés “truc”, [en español: “la cosa esa”]. En la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, de Lévi-Strauss, se dice: “Sin embargo, siempre y en todos lados aparecen conceptos de este tipo, para –casi como si fueran signos algebraicos– representar un valor indeterminado con respecto a su significado, el cual en sí mismo carece de sentido, y por lo tanto es adecuado para adoptar cualquier sentido arbitrario; con la única función de cerrar una brecha entre el significante y el significado […].” (Lévi-Strauss 1999: 35) La brecha entre el significante y el significado aparece cuado uno se encuentra ante algo desconocido para lo cual todavía no existe un significado generado por las cadenas de significantes, y para la nueva situación todavía no existe un código lingüístico-cultural de la comunidad. Esto implica el supuesto general de que los significados no están dados de antemano por una "realidad" previa fuera de los sistemas de diferenciación.

En tercer lugar una tesis más del estructuralismo afirma que el sujeto está supeditado a la estructura, lo que significa tanto como decir que él es constituido por ella en primera instancia.[6]

Los estructuralistas no parten del supuesto de que las estructuras sociales y simbólicas sean internalizadas por los miembros individuales de la sociedad, como se afirma por ejemplo también de la sociología fenomenológica de Berger/Luckmann. Ellos dan un paso más allá, y consideran al individuo en términos generales como subjetivado y constituido por la estructura. Solamente a través de la entrada en el ámbito simbólico encarnado por el lenguaje puede existir la subjetividad. Desde esta perspectiva, el orden simbólico precede al sujeto. La subjetividad es entonces una identificación y un posicionamiento dentro de una serie de posiciones dadas previamente por el orden simbólico, las cuales son simultáneamente reconocidas y desconocidas como identidades propias.[7] Una teoría estructuralista de la génesis del sujeto especialmente influyente, también para el postestructuralismo (cf. Butler 2001a: 101 ss.) se debe a Louis Althusser. De acuerdo con su estructuralismo marxista, el sujeto es un producto ideológico, entendiendo por “ideología" los órdenes que proporcionan el sentido y las relaciones imaginarias. Éstos no solamente tienen un efecto en las mentes de las personas, sino que se condensan hasta constituir “aparatos ideológicos de Estado” (escuela, familia, justicia, etc.). De acuerdo con Althusser, la subjetividad surge cuando individuos concretos son interpelados por la ideología como sujetos concretos, cuando reaccionan a esta interpelación, y se identifican con estas interpelaciones que asignan al individuo una posición determinada por la ideología.

La tesis de la constitución de los sujetos ha conducido en muchos casos a malentendidos dentro de las ciencias sociales y de la cultura, dado que se le ha reprochado al estructuralismo el haberse despedido del sujeto. Pero existe una gran diferencia ente afirmar, por un lado, que el sujeto se constituye primordialmente ante el trasfondo de las estructuras, y constatar, por otro lado, que no existiera sujeto alguno. Sin embargo, la afirmación de que el estructuralismo o el postestructuralismo estaría proclamando la "muerte del sujeto", como se ha afirmado en repetidas ocasiones, y casi siempre ante el trasfondo de una lectura de segunda mano (cf. Benhabib 1995: 231 ss.), se queda demasiado corta.[8]

---

[6] La relación de tensión entre el subjetivismo y el objetivismo se puede ilustrar de forma especialmente adecuada en Lévi-Strauss si ponemos en relación el escrito auto-etno-biográfico *Tristes Trópicos* con el análisis estructural liberado de todo lo subjetivo.

[7] En Lacan se agrega todavía el supuesto de una división del sujeto, porque el Yo hablante (*sujet d'ennonciation*) es diferente al Yo que es representado en el orden simbólico (*sujet d'ennoncé*).

[8] Esta crítica también difumina las diferencias con respecto a la importancia de la praxis para la génesis del sujeto que existen entre el estructuralismo y el postestructuralismo (ver capítulo IV).

En cuarto lugar el pensamiento estructuralista contiene una absolutización del *objetivismo metodológico*, es decir, el supuesto de que la totalidad de las estructuras es más importante que los individuos y sus prácticas. Con ello va aparejada en Lévi-Strauss la pretensión teórica de establecer con el análisis de la ley de la actividad simbólica del espíritu humano un fundamento de las ciencias humanas semejante al de las ciencias naturales.

Esto conduce, *en quinto lugar* a la *ahistoricidad* del estructuralismo, criticada sobre todo entonces por los y las teóricos/as postestructuralistas. El postulado de las estructuras ahistóricas y sincrónicas se fundamenta sobre todo en el supuesto de que las estructuras serían un sistema estable y equilibrado de reglas que muestran un centro supratemporal, que controla las relaciones y las asegura (en Lévi-Strauss, la prohibición del incesto), que estaría situado fuera del "juego de las diferencias" (Derrida).

En sexto lugar el Estructuralismo contiene un *universalismo*. Éste se expresa en el hecho de que el método estructuralista tiene una validez que trasciende las culturas y que se aplica para todos los órdenes simbólicos y fenómenos culturales que constituyen a los seres humanos y a sus formas de vida. En esta medida, se impone al estructuralismo "la cuestión de si el mito, el arte, la religión, la ciencia, la economía, e incluso también la cocina y la moda, están estructurados de manera análoga al lenguaje" (Lang 1973: 178)[9]

IV. Elementos fundamentales de una ciencia social postestructuralista

Con "postestructuralismo" se designa conjuntamente en general a diferentes concepciones teóricas desarrolladas en el curso de los años 60 en Francia, que manteniendo los supuestos fundamentales de la teoría del lenguaje del estructuralismo, al mismo tiempo se distancian críticamente de una o varias de las variedades mencionadas del estructuralismo (cf. Dosse 1999a; 1999b; Angermüller 2007). Por ello, el postestructuralismo no es una ruptura con el estructuralismo, como lo sugiere el prefijo "post", y tampoco una reedición, como lo sugiere la denominación de Manfred Frank del "Neoestructuralismo" (cf. Frank 1984), sino un procesamiento y una radicalización del pensamiento estructuralista (cf. Moebius 2003). Los principales protagonistas del postestructuralismo sin especialmente Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-Luc Nancy, Gilles Deleuze, Judith Butler y Ernesto Laclau.

En cuanto a su situación dentro de la historia de las ideas, el postestructuralismo no solamente recurre a Saussure, sino también a tradiciones teóricas que existían ya antes del

[9] En esta dirección argumenta especialmente Lévi-Strauss, cuando escribe: "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en donde el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión, ocupan los primeros lugares" (Lévi-Strauss 1999, p. 15)

estructuralismo de las ciencias sociales al estilo Lévi-Strauss[10]: al respecto podemos mencionar, por un lado, el pensamiento socio-etnológico de Marcel Mauss y Robert Hertz, los cuales llamaron ambos la atención sobre el carácter procesual de lo social, sobre la "dialéctica" entre la estructuración y desestructuración enfatizada por el postestructuralismo, y sobre la importancia de la clasificación simbólica (cf. Moebius 2006a; Moebius/Papilloud 2007: 55 ss.). Por otro lado, tanto Foucault, Deleuze, así como también Derrida, recurren a motivos surrealistas, y a la "heterología" elaborada en el *Collège de Sociologie*, y a la recepción izquierdista de Nietzsche, ahí propagada, debida a Georges Bataille, Pierre Klossowski, Michel Leiris, y otros (cf. Moebius 2006b, S. 454 ss.).[11] Así por ejemplo, vuelven a aparecer en el postestructuralismo como motivos centrales del pensamiento los temas del Collège, como la trascendencia de límites, la locura, la sexualidad, la des-subjetivación, así como la detección de un totalmente Otro (excluido) ("Heterología").

En lo que sigue nos proponemos aclarar abreviadamente la radicalización del estructuralismo mediante la crítica de Derrida a Saussure y mediante la "praxis de la deconstrucción". De acuerdo con Derrida, Saussure desdibuja el significado de la diferencia con su separación esquemática del signo en significado y significante, en contenido y forma, y esto, a pesar de saber que los signos se constituyen a través de la diferencia y las convenciones (cf. Derrida 1986: 52 ss.). En la medida en que Saussure se aferra a esta separación, no saca la última consecuencia de su teoría, a saber, que el significado siempre ha fungido como significante (cf. Derrida 1998: 17 s.) Por ello, Derrida intenta pensar al signo ya no como unidad de significante y significado, sino solamente como una pura estructura referencial de significantes, los cuales solamente remiten a otros significantes. También la preferencia que muestra Saussure por el lenguaje hablado con respecto a la escritura es criticada por Derrida. Afirma que Saussure está presuponiendo un centro y un carácter cerrado del lenguaje, en el cual se constituirían los significados de una manera pura, es decir, libres de lo no lingüístico o lo escrito. Pero ¿cómo se puede postular un sistema *cerrado* del

[10] Por esta razón, entretanto en la literatura especializada se ha estado hablando ya de un postestructuralismo anterior al estructuralismo, dado que el gesto heterológico desarrollado por el *Collège de Sociologie*, por el surrealismo y por el postestructuralismo, puede ser localizado ya con anterioridad en el tiempo respecto a la elaboración del estructuralismo de las ciencias sociales de un Lévi-Strauss. El supuesto de un postestructuralismo anterior al estructuralismo se entiende también como deconstrucción de un evolucionismo en la historia de las ideas.

[11] Por ejemplo, Foucault opina al respecto en una entrevista: "A Klossowski ya lo conocen ustedes [los estudiantes, S.M.] un poco. A Bataille, igualmente. Sin embargo, yo me he dicho a mí mismo, que yo y otros tal vez no hemos mostrado suficientemente lo que les debemos a ellos. Y sin embargo han sido estas personas los primeros que en los años cincuenta comenzaron a liberarnos de la fascinación por Hegel […]. En segundo lugar, ellos fueron los primeros en destacar el problema del sujeto como problema fundamental para la filosofía y el pensamiento moderno." (Foucault 2003, p. 741).

lenguaje, si el significado de los signos se determina a partir de cadenas diferenciales, y el número de las diferencias tiende al *infinito*? En consecuencia, para Derrida está en el primer plano de la consideración el juego de los significantes. Pero el descubrimiento estructuralista del papel constitutivo de las diferencias tiene que afectar todavía incluso al centro que los estructuralistas habían afirmado, dice la radicalización postestructuralista del estructuralismo.

Todo proceso de designación es un juego formal de diferencias, y el supuesto de un sistema cerrado del lenguaje o del parentesco, es según Derrida solamente un intento de detener el deslizamiento de los significantes, y de fijar y des-historizar determinadas relaciones entre los elementos, que sin embargo son en el fondo contingentes, mediante un centro que se supone que estaría por fuera de las relaciones diferenciales. A diferencia del estructuralismo, para el postestructuralismo no es posible cerrar de forma *definitiva* la cadena referencial. Empero, también Derrida concede que tiene que haber cierres *temporales o parciales*, si es que uno quiere comunicarse. Los cierres pueden ser, por ejemplo, de los siguientes modos: que solamente se puedan pensar y percibir determinadas formas de sexualidad; que solamente haya determinadas maneras de convertirse en un sujeto social; que existan prácticas históricamente específicas que se consideren socialmente como normales o patológicas, etc. Los cierres de contextos significativos, de discursos conductores de la praxis, y de órdenes simbólicos, todos los cuales son en el fondo contingentes e históricamente variables, es decir, las estabilizaciones culturales de órdenes culturales aparentemente sin alternativa, siempre tienen algo que ver –como lo han ilustrado especialmente Michel Foucault y Judith Butler– con las relaciones de poder. Deben ser sometidos a una deconstrucción permanente para hacer visibles las oclusiones.

La praxis de la deconstrucción

La revelación y el proceso de hacer visible lo excluido, y la búsqueda del exterior constitutivo lo denomina Derrida como la "praxis de la deconstrucción".[12] Ella está dirigida sobre todo en contra de las oposiciones conceptuales y las lógicas binarias, como por ejemplo hombre/mujer, naturaleza/cultura, interior/exterior, que son inherentes al pensamiento occidental. En estos casos, siempre un término domina al otro, y al mismo tiempo es pensado como el más importante. La deconstrucción de Derrida intenta enredar y desenredar estas oposiciones y sus jerarquías para desplazar la totalidad de la lógica de la oposición jerárquica. En palabras de Derrida: "La deconstrucción no puede limitarse a una neutralización, o pasar

[12] De acuerdo con Derrida, la deconstrucción es una "praxis" a diferencia de un "método", porque ella procede según su objeto, y por ello no siempre de la misma manera.

directamente a ella: tiene que actuar a través de un ademán doble, una doble ciencia, una doble escritura, una *inversión* de la oposición clásica *y a la vez* un desplazamiento general del sistema." (Derrida 1999: 154)

La "praxis de la deconstrucción" radica en el "doble gesto" (Derrida 1986: 87 ss.), que intenta en un primer paso invertir la jerarquía de pares de opuestos, como por ejemplo la oposición significado/significante o interior/exterior. Al mostrar la deconstrucción que el interior o lo primero no está puramente presente o completo, revela que a lo primero le es inherente una carencia de significado, que tiene que ser *suplida* o complementada por elementos de lo segundo. En esta medida, esto segundo pertenece a una condición de posibilidad de lo primero. Así por ejemplo, la "heterosexualidad" solamente puede pensarse a través de su "externo constitutivo", por la "homosexualidad" o la "bisexualidad". A primera vista, esto suena banal, pero llama la atención sobre el hecho de que los opuestos binarios se están constituyendo siempre de nuevo, y de que estas posiciones de identidad no existen por ellas mismas o en base a necesidades biológicas, sino solamente con base en su posición diferencial en estructuras significativas sociales.

La posición prioritaria de uno de los términos no es un efecto natural, sino un efecto debido a las relaciones sociales de dominación. Pero el hecho de que sean construidas no significa que no sean reales, o no puedan experimentarse existencialmente.

El segundo gesto estratégico de la deconstrucción consiste en un *desplazamiento* del campo en el que se estaba dando la oposición, hasta llegar incluso a una sustitución por un nuevo ámbito simbólico.[13] Se tratan de rastrear las condiciones de posibilidad de una lógica binaria, y en este proceso se constata lo que ésta tiene que excluir para poder establecerse. Esto puede ilustrarse fácilmente con el concepto de la "identidad": una identidad solamente se puede afirmar mediante la delimitación con respecto a otra cosa, que ella no es. Esta otra cosa es por ello la condición de posibilidad de la identidad: la homosexualidad, por ejemplo, es la condición de posibilidad de que se pueda pensar una identidad heterosexual. Pero esto también quiere decir que tampoco puede existir en absoluto una identidad totalmente cerrada, totalmente heterosexual, al igual que tampoco puede haber una identidad cerrada, totalmente homosexual. La "ética de la deconstrucción" (cf. Critchley 1999; Moebius 2003) se muestra

[13] Lo que le interesa a la estrategia general de la deconstrucción no es una neutralización de las oposiciones binarias, o incluso una "superación" en un tercer elemento, que recordaría a Hegel, sino un desplazamiento y transgresión de la lógica binaria misma. Derrida advierte: "Quien descuide esta fase de ruptura radical, estará pasando por alto la estructura de la oposición, cargada de conflictos y agente de sumisión. El que pase demasiado pronto, y sin mantener en la mira la oposición previa, hacia una *neutralización*, que deje el campo anterior *prácticamente* intacto, se priva de toda posibilidad de *intervenir* realmente a ese nivel. [...] porque la jerarquía de las oposiciones duales se vuelve a restablecer siempre una y otra vez." (Derrida 1986, p. 88).

entonces en el intento de encontrar estas características diferentes, estas otredades, que por lo demás están excluidas o son marginalizadas. Pero incluso éstas no son consideradas en términos absolutos, sino que también se las expone a una deconstrucción interminable, de manera que –para seguir con el ejemplo de las identidades sexuales– tampoco la bisexualidad, la autosexualidad, u otras sexualidades, pueden conceptualizarse como esencialidades, como posiciones sexualizadas del sujeto "originales", "naturales" o "verdaderas".

En términos generales, todo ordenamiento, todo orden y estructura espacio-temporal, social o simbólica, todo discurso, toda institución (en el sentido de patrones de interacción simbólicos normativos consolidados, y de organización sistemática de actividades y funciones sociales) se delimitan a sí mismos con respecto a un exterior, del cual sin embargo al mismo tiempo dependen existencialmente para poderse cerrar (delimitándose) y para poder existir. Sin embargo, no todo lo que rodea a un discurso o un ordenamiento es un exterior constitutivo, sino solamente aquello que necesariamente tiene que ser excluido para que el orden simbólico pueda asegurarse de su propia o “interna pureza”. Este exterior mismo no existe en una posición completamente desligada del espacio interior, es decir, es tan poco "trascendental" como el interior, sino que más bien, considerado estrictamente, se encuentra él mismo en el interior (de la identidad, del contexto, de la estructura, etc.), y tampoco tiene un principio y un final. De forma figurativa, esto puede ilustrarse mediante el fenómeno físico de la “cinta de Moebius”: una “cinta de Moebius" tiene superficies interior y exterior continuas, que se continúan la una en la otra sin interrumpirse nunca. El lugar del exterior, o del Otro, es aquel doblez en el cual la superficie externa se integra en la interna, y se convierte ella misma en una superficie interna. [14]

Tras esta breve explicación de los conceptos, centrales para todo el pensamiento postestructuralista, del exterior constitutivo y de la ”praxis de la deconstrucción”, a continuación explicaremos los elementos fundamentales de una ciencia social postestructuralista con base en los conceptos fundamentales de las ciencias sociales y de la cultura, como son "sociedad", "poder", "praxis", "sujeto". Sin embargo, antes es necesario mostrar brevemente algunos puntos básicos que constituyen el marco general de las ciencias sociales postestructuralistas.

Puntos básicos de las ciencias sociales postestructuralistas

[14] Sobre el concepto de la *différance*, que no puede ser explicado aquí por razones de espacio, véase Moebius (2003, p. 81 ss.).

En primer lugar las teorías postestructuralistas contienen un concepto del tiempo que, a diferencia de la mayor parte de las teorías sociológicas, no parte de una separación estrictamente dicotómica entre la tradición y la modernidad, como la encontramos por ejemplo en el pensamiento de Ferdinand Tönnies o Émile Durkheim, ni tampoco de una magnificación de la modernidad hasta una llamada "Segunda Modernidad" (Ulrich Beck). [15] En lugar de eso, las teorías postestructuralistas investigan *huellas* pasadas, así como *intertextualidades e interferencias históricas* en los fenómenos sociales y culturales presentes. Así por ejemplo, en las formas de expresión artísticas del arte postmoderno (carteles psicodélicos, happenings, acid rock, etc., cf. Hieber/Villa 2007), en las formas presentes de la subjetivación (cf. Reckwitz 2006), o incluso en las teorías postestructuralistas mismas, pueden encontrarse contextos referenciales intertextuales a los movimientos históricos de vanguardia antimodernista (Jugendstil, surrrealismo, dadaísmo) (cf. Moebius 2005a; 2006b). La historia no puede ser vista aquí ni como una continuidad de pasado y presente, ni como una separación absoluta de un "antes" y un "después". Partiendo de las interferencias históricas y las combinaciones híbrido-temporales de los fenómenos culturales y sociales, las ciencias sociales postestructuralistas critican una "metafísica de la presencia" (Derrida), que se encuentra en las metáforas descriptivas aparentemente analíticas como la "sociedad de la vivencia", "del conocimiento" o "del riesgo", y la exclusión de la "variedad de la modernidad" global (Eisenstadt).[16]

Un *segundo* punto fundamental se refiere a la crítica a las teorías sociológicas de la diferenciación funcional, como la ha desarrollado sobre todo Niklas Luhmann en su teoría de sistemas. En lugar de partir, como lo hace éste, de códigos de sistemas específicos en cada caso de los subsistemas sociales, las teorías postestructuralistas enfatizan –alineándose en esto con la tradición de la vanguardia histórica (cf. Moebius 2005a) los procesos de *des-diferenciación, las hibridaciones y la transgresión de fronteras de los códigos que trascienden a los sistemas*. Por ejemplo, el código de lo estético-creativo no se encuentra ya solamente en el campo artístico, ni es decisivo solamente en él, sino que se ha convertido en el imperativo, que trasciende los diferentes campos, de las modelaciones actuales del Yo en los ámbitos del trabajo, la administración, o también el tiempo libre (cf. Reckwitz 2006, S. 441 ss.). Algo análogo se aplica también para el código económico de la maximización costo-

[15] Los siguientes puntos se tratan de manera más detallada en Game 1991; Stäheli 2000; Moebius 2003; Moebius/Reckwitz 2008. Cf. también la lección inaugural de Andreas Reckwitz en la Universidad de Konstanz, 2006, en prensa.
[16] Cf. al respecto también Bonacker/Reckwitz (2007).

beneficio, el cual se ha extendido hasta llegar a ser una auténtica “economización de lo social” (Foucault 2006a, 2006b).

Un *tercer* punto básico se refiere a la *crítica de las universalizaciones*, como las encontramos por ejemplo en el estructuralismo de Lévi-Strauss, en los supuestos, muy extendidos en la sociedad, de una sexualidad natural de los dos sexos, o en teorías de la elección racional. Éstas últimas llevan a cabo, desde el punto de vista del postestructuralismo, una naturalización en las ciencias humanas y una universalización de las acciones motivadas por el costo-beneficio como núcleo antropológico de un *homo oeconomicus*. Ahora bien, en el caso de la crítica a las teorías de la elección racional, esto no significa estar de acuerdo con la irracionalidad u otras formas de racionalidad, y declararlas a su vez como el núcleo esencial de las acciones humanas, sino que exige, desde la perspectiva postestructuralista, por un lado, el análisis de los procesos de formación socio-culturales e históricos, y las formas de extensión de los "regímenes de racionalidad" que dirigen las acciones en cada caso, como son investigados por ejemplo en los más recientes *gouvernmentality studies* que se remiten a Foucault (cf. Bröckling et al. 2000; Lemke 2007). Por otro lado, las estrategias de universalización son confrontadas por los postestructuralistas con un llamado “exterior constitutivo”, es decir, se pregunta qué es lo que se está excluyendo en las estrategias de universalización y naturalización, pero es constitutivo como diferencia para la afirmación de lo universal o de lo natural. Así por ejemplo, desde la perspectiva de Judith Butler (1991; 1997), el sistema de los dos sexos solamente puede sostenerse debido a que los intersexuales, como el exterior constitutivo, son eliminados del campo visual de la sociedad, ya sea a través de intervenciones material-operativas obligadas, o debido a que por medio de la violencia simbólico-discursiva ni siquiera llegan a aparecer en el campo de lo pensable. La *universalización* es en este proceso una determinada estrategia para eliminar la contingencia.

En *cuarto lugar* las ciencias sociales postestructuralistas deconstruyen todo tipo de estrategias de invisibilización de la contingencia, es decir, aquellos procesos mediante los cuales la contingencia es eliminada y los fenómenos culturales-discursivos se plantean en términos absolutos como formas inevitables o son naturalizados. De esta manera, por ejemplo, la contingencia puede ser ocultada con respecto a la interpretación de la cultura, al fundamentar la culturalidad del ser humano antropológicamente (como sucede por ejemplo en Gehlen), apareciendo ésta por lo tanto como "natural". Otro ejemplo es la limitación de la contingencia en las teorías racionalistas de la acción del *homo oeconomicus* o del *homo sociologicus*. Aquí, la acción que calcula el beneficio o que sigue a las normas se concibe como la base, sólida y trascendente a la cultura, de la acción social.

A diferencia de esto, las ciencias sociales postestructuralistas representan una “perspectiva de la contingencia" que se encuentra en general en las ciencias de la cultura actuales, y oponen a las invisibilizaciones de la contingencia por parte de las teorías de la acción el hecho de que determinados intereses y normas solamente se constituyen y se vuelven definibles ante el trasfondo de los órdenes simbólicos contingentes, los cuales después modelan a su vez a la praxis social (cf. Reckwitz 2004: 10).

En este contexto desempeña un papel rector la “comprensión de que la totalidad de los complejos de prácticas del pasado y del presente –desde el rito arcaico hasta las modernas ciencias naturales– son posibles, se vuelven 'normales' o 'racionales', o incluso aparecen como ‘necesarios’ y ‘naturales’ solamente ante el trasfondo del horizonte de sentido, y del código de significados, muy específicos en cada caso. Normales, racionales, necesarias o naturales son las prácticas solamente en relación con sus específicos y contingentes sistemas de sentido; no importando si estos sistemas de sentido se conceptualizan como sistemas de signos, discursos , horizontes de sentido o juegos lingüísticos.” (Reckwitz 2004: 8)

Conceptos básicos centrales de las ciencias sociales postestructuralistas

Prácticas discursivas y no discursivas

En el centro de las ciencias sociales postestructuralistas se encuentran un concepto ampliado del lenguaje, y un concepto del discurso orientado con Michel Foucault.[17] Como para el estructuralismo, para el postestructuralismo el lenguaje ya no es solamente un modelo de representación que reproduce la realidad, un medio de comunicación y de intercambio de información entre los actores que transmite el sentido; el lenguaje ya no es considerado como separable de manera absoluta de un mundo vital extralingüístico, sino que desde la perspectiva postestructuralista se supera esta distinción en favor de un concepto más amplio de lenguaje y discurso. Desde esta perspectiva, la “realidad” es un producto que es constituido por un entrelazamiento de prácticas discursivas, poder y procesos cognoscitivos, los cuales a su vez determinan lo que puede ser percibido, pensado, experimentado y sentido como realidad. No existe una realidad independiente del discurso, dado que nuestra percepción sensorial y cognitiva siempre está mezclada discursivamente.

El concepto postestructuralista de discurso proviene de los escritos de Michel Foucault *El orden de las cosas* (1971), y *La arqueología del saber* (1973).[18]

[17] Sobre el concepto del discurso cf. también Bublitz (2003) y Ruoff (2007, p. 91 ss.).
[18] Véase para estos trabajos tempranos de Foucault también Quadflieg (2006). Sobre la importancia del concepto de discurso para la investigación social cualitativa y la sociología del saber, cf. entre otros Keller et al. (2005).

Alejándose de la ahistoricidad del estructuralismo y su búsqueda de órdenes supratemporales-sincrónicos, Foucault investiga en estos escritos las regularidades históricas que dirigen una dispersión de expresiones –un discurso–, para que éste pueda valer como verdadero o científico. A diferencia de las narraciones del progreso cronológicas y lineales, su historia del discurso del saber muestra que en la historia de las ciencias humanas existen discontinuidades y rupturas, y que cada época produce una nueva forma de ver las cosas, de acuerdo con la cual se juzga la verdad de un conocimiento. Esto sucede por los ordenamientos regulares y las formas de estructuración de las proposiciones de una época, históricamente diferentes, que se asignan significado recíprocamente en su relación diferencial, y constituyen esquemas de orden cognitivos autónomos (episteme).

El análisis del discurso hecho por Foucault realiza una etnología y arqueología de la propia cultura y su racionalidad. Los discursos tienen, en su opinión, el poder de producir saber y "racionalidad", al formar, por ejemplo, nuevas categorías, al realizar tipificaciones y divisiones del ámbito social, las cuales constituyen, modelan y dirigen el pensamiento y la percepción, así como las identificaciones y las pautas de conducta. Su concepto del discurso, que en un primer momento designa a una dispersión de proposiciones, las cuales están sujetas a determinadas reglas históricas de distribución, (Foucault 1973: 48 ss.) se va ampliando considerablemente en el curso de la formación de la teoría postestructuralista. Ya por Foucault, y más tarde especialmente por Judit Butler y Ernesto Laclau, el análisis del discurso se va desprendiendo de la pura consideración del lenguaje y del análisis de los esquemas de orden cognitivos, y se va ampliando a las prácticas, instituciones y relaciones de poder de la sociedad. "Más allá del estructuralismo y la hermenéutica" (Dreyfus/Rabinow 1994) es necesario, según Foucault (1991: 33, 44), superar la "soberanía del significante", y buscar el carácter de acontecimiento, la limitación y la serie de los sistemas históricos de proposiciones: buscar discursos que estén entre las palabras (*mots*) y las cosas (*choses*).[19] Porque un discurso *no es* para Foucault en primer lugar una estructura semiótica. Él lo piensa más bien como "una estructura de proposiciones temporalmente limitada, y además que solamente existe en su realización en la praxis [...]: una estructura que precisamente no está organizada a través de la lógica de los signos o de los significantes, sino a través de la lógica 'del contenido' de lo que se puede y no se puede decir en el espacio de un determinado discurso en cada caso."

[19] Y así se llama también *El orden de las cosas* en el original *Le mots et les choses* [Las palabras y las cosas] (1966).

(Sarasin 2007, s. 319)[20] Desde esta perspectiva, el lenguaje es solamente *un* modo de la producción de orden entre varios; al lado de él existen también instituciones, arreglos materiales, o bien prácticas no discursivas (cf. Sarasin 2007: 319 s.). Por lo tanto, Foucault ve la tarea del análisis del discurso no tanto en tratar los discursos como totalidad de signos, "sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan." (Foucault 1973: 74) En esta medida, un análisis del discurso que investiga el lugar, la producción, las regularidades, los límites, las mediaciones y las series tradicionales de lo "que se puede ver y lo que se puede decir" (Deleuze 1987: 69 ss.) "no se interesa por la abstrusa cuestión de si existe algo más que los textos, sino por saber cómo cobran su significado las cosas no lingüísticas. Ningún discurso, ninguna rejilla de clasificación, por familiar que parezca, ha sido derivado nunca 'de las cosas mismas', sino que, a la inversa, es él el que crea por primera vez el orden de las cosas." (Sarasin 2003: 36)

El estrecho entrelazamiento de las prácticas discursivas y no discursivas conduce a un concepto de discurso que no solamente tiene el poder de constituir materialidades, cuerpos y sujetos (cf. Foucault 1976, 1976); además, también refiere a la generación y formación históricas de materialidades, así como a una materialidad propia de lo discursivo (cf. Butler 1997). En este proceso, Foucault designa la relación estratégica de poder entre las prácticas discursivas, las no discursivas, el saber y el poder, como "dispositivo". "Aquí [en los análisis de Foucault de la sexualidad, de la clínica y de la prisión, S.M] resulta claro que los discursos mismos deben ser tratados como 'tecnologías', que no actúan desde fuera sobre las instituciones y las arquitecturas, sino que las constituyen, las penetran y las regulan. Las estructuras semiótico-discursivas y técnico-arquitectónicas actúan conjuntamente, y solamente en su interacción despliegan sus efectos de poder y verdad." (Bublitz 2003: 52)

Relaciones de poder

El estrecho entrelazamiento del discurso, las prácticas no discursivas, la materialidad y el poder, plantea la pregunta general por el análisis del poder al interior de las ciencias sociales postestructuralistas.[21] Desde su punto de vista, las concepciones usuales del poder de las ciencias sociales están ligadas todavía a una concepción "jurídica" del poder, que asocia el poder, ya sea exclusivamente con la prohibición, la ley, la coerción, la exclusión y la

[20] Cf. al respecto, además de Sarasin (2007), también los ilustrativos análisis de Sarasin (2005, p. 63 ss.). El resultado de esta concentración en la lógica del contenido de las proposiciones en su diferencia es entonces que las estructuras ya no "se abren en un análisis lingüístico, sino en una investigación puramente topológica, espacial, de sus distribuciones, límites y transiciones." (Sarasin 2005, p. 68).

[21] Las siguientes líneas se basan en mi ponencia "Poder y hegemonía. Principios de un análisis postestructuralista del poder" (Moebius 2008b).

violencia, o bien con la legitimidad y el consenso. En este proceso se pierden de vista las dimensiones productivas, agonales y antagonistas del poder. El punto de partida del análisis postestructuralista del poder es la concepción del mismo debida a Foucault. En total, la concepción de Foucault del poder productivo se distingue de una concepción jurídica del poder de las siguientes maneras: (cf. Lemke 1997: 98 ss.): *en primer lugar* el poder no es algo que se pueda poseer, sino que tiene un carácter relacional. *En segundo lugar*, el poder no es algo que esté centrado en un grupo o clase, y transcurra de arriba hacia abajo. Porque debido al carácter relacional del poder, donde aparece éste también hay resistencia y contra-poder. En tercer lugar, el poder no reproduce alguna eventual realidad que estuviera a un nivel más profundo, o las relaciones sociales que le serían externas a dicha realidad[22], sino que Foucault parte de una "microfísica del poder", que penetra tanto las relaciones sociales como los cuerpos individuales, y los hace surgir. En su pulsión de producir un sentido discursivo, las relaciones de poder constituyen al mismo tiempo a los sujetos, que en el proceso de ser sometidos por los dispositivos se convierten en sujetos y de algún modo despiertan a la vida. Butler lo puntualiza de la siguiente manera:

> "El poder no solamente *actúa sobre* un sujeto, sino que *causa*, también, en sentido transitivo, el surgimiento del sujeto. Como condición, el poder precede al sujeto. [...] El poder actúa sobre el sujeto en por lo menos dos maneras: primero, como aquello que hace posible al sujeto, como su condición de posibilidad, y ocasión de su formación, y en segundo lugar, como lo que es absorbido por el sujeto y es repetido por él en la acción 'propia' del mismo. Como sujeto *del* poder (siendo aquí la relación tanto de 'pertenencia' al poder como el 'ejercicio' del poder), el sujeto oscurece sus propias condiciones de surgimiento; él oculta el poder con el poder." (Butler 2001a: 18)

En los escritos tardíos de Foucault, su concepción del poder experimenta un vuelco relativo a la teoría de la praxis, al cual se conectará sobre todo Judith Butler con su concepción del poder performativo y de la praxis performativa. El poder no puede separarse de los "sujetos del poder"; de acuerdo con Foucault, no está supeditado a una estructura supra-subjetiva, sino que "el poder existe solamente en acto, incluso cuando se apoya, para inscribirse en un campo disperso de posibilidades, en estructuras permanentes." (Foucault 1994: 254 s.) A los ojos del Foucault "tardío", el poder es una especie de "gobierno", es decir, una forma de mover a otros a la acción.[23]

El análisis del poder de Foucault es desarrollado más ampliamente en las ciencias sociales postestructuralistas especialmente por la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, y la teoría

[22] Cf. también Lavagno (2006, p. 47 ss.).
[23] Algunos análisis actuales de gubernamentalidad del presente y tecnologías de gobierno se encuentran, entre otros, en: Burchell (1991); Bröckling et al. (2000); Gertenbach (2007).

del poder performativo de Judith Butler. El poder hegemónico –afirma Laclau, apoyándose en Foucault y Antonio Gramsci– remite siempre a un contra-poder.[24] De acuerdo con Laclau, los "proyectos hegemónicos" intentan no solamente afirmar un sentido y constituir un orden simbólico, sino que buscan también universalizarlos como los únicos posibles. En este contexto, entiende por proyecto hegemónico un complejo tejido de relaciones discursivo-material, que logra instituir como generales y sin alternativa sus particulares formas de pensar, sus particulares esquemas de representaciones y de conducta, así como sus posiciones de identidad. El efecto de universalización que pueden tener los discursos particulares no lo consiguen solamente a través de la coerción, sino –en sentido foucaultiano– de forma "productiva", de manera que determinadas identidades, representaciones sociales conductoras, patrones culturales de sentido, o proyectos del total de la sociedad, como por ejemplo la "dicotomía de los dos sexos", el "ser humano flexible y responsable de sí mismo", o la "cultura burguesa", se consideran como dignos de perseguirse, y uno se queda prendado de ellos, a veces apasionadamente. Además, las formaciones hegemónicas intentan fundamentar sus discursos particulares en una fundamentación última, para conseguir un efecto completo de universalización. Esta fundamentación se lleva a cabo con ayuda de la producción de "significantes vacíos", es decir, conceptos subdeterminados en cuanto a su contenido, y extremadamente abiertos en cuanto a su significado, como "libertad", "democracia", "nación", "cultura", etc., que funcionan *–pars pro toto–* como puntos nodales del proyecto hegemónico, y cuyo relleno en contenido es la tarea principal de las formaciones hegemónicas. Central para la estabilización del proyecto hegemónico y sus puntos discursivos nodales es la delimitación con respecto a un exterior, que a su vez es constitutivo para la identidad del discurso hegemónico. Este exterior no solamente es un exterior "constitutivo" en la teoría de la diferencia, sino que Laclau lo entiende, más allá de esto, en un sentido político y de teoría del poder, como un exterior antagonista y desechado (cf. Laclau/Mouffe 1991: 176 ss.). Todo intento de una formación hegemónica de estabilizarse desechando a un Otro, y de pretender universalidad, es desaprobado por el Otro, mantenido presente por el discurso hegemónico, y de esta manera se revela la particularidad de lo supuestamente universal. Si este fracaso de una fijación definitiva imaginaria del significado de identidades, posiciones del sujeto y órdenes simbólicos es hecha visible (por ejemplo, a través de prácticas deconstructivas), se abre según Laclau un espacio de incapacidad de decidir, que para él coincide con lo político. Lo político es entendido por él como el momento del antagonismo en el cual se vuelve

[24] Cf. Laclau/Mouffe (1991). Sobre la teoría de la hegemonía y la democracia radical de Laclau y Chantal Mouffe, cf. más detalladamente Moebius (2003, p. 187 ss.)

reconocible la incapacidad de decidir entre alternativas, y su solución a través de las relaciones de poder.[25]

Al igual que para Foucault y Laclau, también para Judith Butler el punto de fuga de su concepción de la teoría del poder es el sujeto y la constitución de identidad. Partiendo del modelo de la teoría del acto verbal del enunciado performativo (cf. Austin 1972), ella desarrolla una teoría del poder performativo en cuyo centro se encuentran prácticas y formas del habla autorizativa, las cuales generan lo que nombran, y producen determinados efectos. Desde esta perspectiva, por ejemplo, el enunciado "es un niño" no es la expresión de una realidad extralingüística, sino una praxis socio-discursiva imbuida de poder, a través de cuya constante repetición se genera y se produce una encarnación y materialización de normas específicas de un sexo. El lenguaje tiene una especie de poder de acción (cf. Butler 1997: 17). En el modelo de Butler del poder performativo, el poder está atenido a la repetición; solamente a través de la repetitividad de estructuras discursivo-normativas de instrucción se despliega y constituye la productividad del poder. Así por ejemplo, el supuesto cultural-discursivo de una dicotomía sexual “natural” puede cobrar una forma material-corporal a través de la praxis diaria de la repetición de este supuesto (*doing gender*), y, al asignar los cuerpos y los sujetos entonces solamente a estos dos sexos, el poder productivo del discurso se puede sedimentar en el cuerpo y puede estructurar materialidad.

Un análisis postestructuralista semejante del poder y de la hegemonía encuentra una aplicación por principio en todos los ámbitos de lo social y lo cultural (cf. Moebius/Reckwitz 2008). El análisis postestructuralista del poder está vinculado muy estrechamente con la cuestión del sujeto (cf. Foucault 1994), siendo la teoría del sujeto más avanzada dentro de las ciencias sociales postestructuralistas, porque es una teoría del discurso que vincula el análisis del poder y el psicoanálisis, la que proviene de Judith Butler.

Subjetivación

Como en Foucault, también para Butler en la teoría del discurso las relaciones de poder son la condición de la subjetividad y la identidad. Sin embargo, más allá de Foucault, ella se interesa también por la “psique del poder”, es decir por la cuestión de cómo y por qué los sujetos permanecen atados a su propia identidad (cf. Butler 2001a; 2003). Algo decisivo para el concepto de sujeto de Butler es el aspecto de la vinculación apasionada, con el cual los

[25] Cf. Laclau (1990, p. 35). Desde esta perspectiva, “política” es la estructuración específica de las relaciones hegemónicas, una *decisión* en la indecidibilidad; ver al respecto Laclau (1999, p 111-153).

sujetos se atan en el proceso de su "subjetivación"[26] a las operaciones que los hacen posibles y a las condiciones que los constituyen en tanto que sujetos. Si el sujeto no designa una unidad previa y que existiera por sí misma, sino un producto de una red de relaciones ocupada por el poder, entonces el proceso de devenir sujeto contiene un aspecto irreductible de vinculación a una dimensión externa, en la que él mismo no puede influir. Con ello, esta locación del poder se encuentra en cierto modo temporalmente "antes" del sujeto mismo, ella es tanto su fundamento de posibilidad como también aquella fuerza que lo encadena pre-reflexivamente a las condiciones de su aparición.[27]

> "El poder solamente puede influir sobre un sujeto si le impone a la existencia de este sujeto normas de reconocibilidad. Además de esto, el sujeto tiene que desear dicho reconocimiento, y tiene que sentirse atado por ello desde su fundamento a las categorías que garantizan la existencia social. Esta avidez de reconocimiento conduce después a una vulnerabilidad muy específica, cuando el poder promulga una ley que el sujeto *tiene* que cumplir. Esto significa que nuestra vinculación fundamental con nosotros mismos, una vinculación sin la cual no se puede ser en absoluto, está limitada desde un principio por normas sociales, y que no cumplir estas normas pone en peligro la capacidad de mantener un sentido para el propio status duradero como sujeto." (Butler 2003: 63)

A fin de cuentas, el sujeto solamente llega hacia sí mismo negando sus propias condiciones de posibilidad y su apasionada vinculación (Butler 2001a: 14). Pero con ello, lo que se niega no simplemente ha desaparecido, sino que se convierte –como lo ha mostrado Freud con respecto a la melancolía– en un ideal del Yo. En *Psyche der Macht* (Psique del Poder), Butler analiza la identificación melancólica específica de los sexos, para aclarar la lógica de la eliminación de posibilidades, la exclusión de Otro constitutivo con el ejemplo de la elección homosexual de objeto: "Supongamos que la representación de la heterosexualidad se naturaliza aferrándose a la manera radicalmente distinta de ser de la homosexualidad, entonces la identidad heterosexual se compra al precio de una incorporación melancólica del amor que ella niega […]." (Butler 2001a: 131)[28] Por lo tanto, la subjetivación melancólica y la "psique del poder" se distinguen por dos niveles: en primer lugar, una negación de la vinculación apasionada con las condiciones de la propia existencia, y en segundo, una eliminación de las posibilidades, excluidas normativamente en estas condiciones, de una auto-referencia alternativa.

---

[26] Tomando como modelo el concepto de Foucault del *assujettisement* [asujetización], Butler utiliza el neologismo *subjectivation* [subjetivación] para aclarar la ambigüedad de llegar a ser un sujeto, y el sometimiento.

[27] Esto se puede explicitar de forma paradigmática, como lo muestra Butler (2001ª, p. 13), en la relación del niño con sus padres.

[28] Desde luego, lo mismo se aplica a la inversa para una identificación homosexual restrictiva, o para cualquier tipo de identificación; cf. Butler (2001a, p. 139 s.)

Praxis (iterabilidad y performatividad)

Las ciencias sociales postestructuralistas contienen una variante específica de las teorías praxeológicas de la acción (cf. para lo que sigue Moebius 2008a). Ante este trasfondo –y a diferencia de las teorías de la acción del *homo oeconomicus*, *homo sociologicus*, o también del estructuralismo que apenas profundiza en las prácticas– los órdenes cognitivo-simbólicos, los códigos y estructuras culturales de la sociedad, no se encuentran en el plano individual o mental (como en el estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo), sino en el plano de las prácticas sociales, a través de las cuales los patrones de interpretación, las estructuras de sentidos, los esquemas colectivos de conocimiento y las relaciones simbólicas de poder pueden por primera vez desplegar sus efectos, y en general pueden existir (cf. Reckwitz 2000; 2003; 2004). Desde esta perspectiva, las prácticas sociales son formas de presentaciones corporales reguladas, aprendidas, tipificadas y rutinizadas socialmente, de "razón práctica" (Mauss) y "rendimientos comprensivos de sentido", que contienen formas específicas del conocimiento (implícito), del *know-how*, del interpretar, de la motivación y de la emoción, y están en estrecha relación con los artefactos. Ahora bien, las teorías de la praxis postestructuralistas ponen el acento especialmente en una permanente imprevisibilidad, desplazabilidad e incapacidad de decisión, que son inherentes a las prácticas sociales repetitivas. "Toda repetición es siempre totalmente diferente", así reza el supuesto del postestructuralismo que designa este tipo de "repetición diferenciante" (Deleuze) con el concepto de la "iterabilidad" (de la palabra en sánscrito "itara = otro"). Nunca se puede repetir algo de manera absolutamente igual o idéntica, siempre existe una especie de otredad en la repetición, una especie de "temporización desplazante" (que Derrida designa con la palabra artificial *différance*), de manera que de aquí resulta la posibilidad de que las prácticas repetitivas rompan con los contextos, códigos culturales o estructuras simbólicas que les preceden, o bien que los desplacen. Esto significa también que estos contextos o estructuras mismas son extremadamente inestables y descentrados, dado que en cualquier momento son "puestos en peligro" por la otredad en la repetición.

Como Derrida, que designa las prácticas como "decisiones pasivas del Otro en mí", para destacar especialmente el lado no intencional y circunstancial de las prácticas sociales (cf. Moebius 2003: 149 ss.), también la teoría de la praxis performativa de Judith Butler enfatiza el aspecto del desplazamiento de contextos de acción y la intervención práctica en órdenes simbólicos que se generan por repeticiones modificantes o iterativas. En su análisis de las prácticas de acción de resistencia, Butler se refiere, al igual que en su análisis del poder

performativo, al modelo de la acción verbal performativa. En el marco de éste, los enunciados performativos se conciben como prácticas que generan lo que nombran, y producen determinados efectos. De acuerdo con Butler, sin embargo, las prácticas performativas van más allá de simples asignaciones o enunciados lingüísticos, en la medida en que también incluyen prácticas corporales (mímica, articulaciones, movimientos, gestos, etc.) y esquemas de conducta incorporados. Por ejemplo, solamente se puede mantener en pie la norma usual de los dos sexos, debido a que constantemente está siendo re-citada por prácticas corporales sexualizadas (*doing gender*), identificaciones y esquemas de conducta. Además, esto significa que no existe un original previo (como por ejemplo el sexo) antes de la copia (género), así como ningún núcleo de identidad fijado, sino solamente prácticas repetidas de codificaciones culturales de género citadas, que poco a poco se van sedimentando hasta constituir la noción de un original. Esto significa que la fuerza de las normas es funcionalmente dependiente de la actualización y la cita.

Pero en la repetición, al mismo tiempo las normas se pueden desplazar y repetir de otra manera, como sucede por ejemplo en el fenómeno de los travestis, que revuelve el orden usual del original y la imitación. Enunciados performativos, como por ejemplo los nombres ofensivos (*queer*), expresiones hirientes (*hate speech*), así como determinados gestos corporales y esquemas de conductas, pero también conceptos clave de la modernidad, como "libertad", "justicia", "sujeto", o "universalidad", pueden experimentar prácticas de reinscripción y resignificaciones que van más allá del contexto de su utilización anterior, y rompen con los significados y las estructuras significativas convencionales. Esto es posible porque las estructuras, los órdenes simbólicos y los códigos culturales que se repiten mediante prácticas citadas, desde una perspectiva postestructuralista no muestran instrucciones claras, ni un núcleo significativo completamente fijado, ni un centro, sino que son ambiguos ya en sí mismos. Bajo el concepto de "política de performatividad", Butler entiende aquellas prácticas de desplazamiento que se apropian "incorrectamente", con otros objetivos, de conceptos, esquemas de conducta y prácticas corporales tradicionales, normativos y estructurantes, los citan incorrectamente y los resignifican de otra forma en la repetición, para de esta manera quitárselos a las estructuras previas.

En forma resumida, las teorías postestructuralistas de la praxis comparten con otras teorías praxeológicas de la acción los siguientes supuestos (cf. Reckwitz 2004: 321 ss.): en primer lugar, prefieren el concepto de la praxis, dado que éste hace destacar más claramente que los conceptos "acción" o "actuar", que contienen una connotación individualista, el carácter colectivo y repetitivo de las actividades humanas. En segundo lugar, siguiendo a Mauss, le

prestan una especial atención al ámbito corporal de las prácticas sociales, las "técnicas del cuerpo" (Mauss). En tercero, las teorías de la praxis postestructuralistas destacan la historicidad y la contingencia de las prácticas. En cuarto, ponen dichas prácticas en una relación con los artefactos culturales, y por lo tanto, con la interobjetividad.[29] En quinto lugar, las teorías de la praxis enfatizan el carácter procesual de las estructuras sociales y simbólicas: éstas existen solamente debido al carácter rutinario y repetible de las prácticas sociales. A diferencia de aquellas teorías de la praxis –como por ejemplo la de Pierre Bourdieu– que parten de un carácter rutinario de las prácticas de conducta repetitivas, que *reproducen* las estructuras, y de un dualismo de estructura/acción, las teorías postestructuralistas de la praxis ponen en cuestión en todo caso la posibilidad de una repetición idéntica, y sitúan en el centro más bien –como por ejemplo Derrida y Butler– el carácter de evento único, creativo e imprevisible de las prácticas sociales, así como lo Otro de la estructura.[30]

Socialización/sociedad/lo social

Las ciencias sociales postestructuralistas no suponen ni un "fin de lo social" postmoderno (Baudrillard), ni una individualización que desintegre a la sociedad.[31] Con ello, están en contradicción con aquellos diseños sociológicos de teorías en los cuales la "sociedad" ya solamente es tratada como una agregación incoherente de diferentes mundos de sentido subjetivos o intersubjetivos, sin tener la pretensión de una objetividad (cf. Moebius/Peter 2004). Entonces, la "sociedad" se remite a construcciones de individuos, a experiencias subjetivas y a interacciones microsociales. En contraste con esto, los postestructuralistas interpretan los procesos de individualización menos como signos de una disolución de la sociedad o como el fin de lo social, sino que más bien los comprenden como parte de los procesos integrales de socialización, que incluso penetran en los cuerpos de los individuos (Foucault 2003: 302). Desde el punto de vista postestructuralista, los procesos de individualización y disolución están vinculados siempre de la manera más estrecha y dialéctica con instancias sociales de mediación, con los discursos y procesos de la socialización. Si la socialización se concibe de esta manera, entonces se perciben como fenómenos sociales estructurales, por ejemplo, los modos actuales de individualización, así como las exigencias sociales actuales de modelarse como sujeto autónomo, responsable de sí

[29] A esto remiten especialmente las teorías de Bruno Latour y Donna Haraway, pero también Derrida, que concibe al "Otro" no solamente como un ser humano (cf. Moebius 2003).
[30] El énfasis en el carácter de evento único y creativo de las prácticas sociales aproxima a las teorías de la praxis postestructuralistas a la teoría pragmática de la praxis, la cual parte de una creatividad de la acción (Joas 1992).
[31] Sobre el concepto postestructuralista de sociedad cf. Moebius (2003); Gertenbach/Moebius (2007); Bonacker (2008).

mismo y que busca su propia realización, los cuales cada vez están más orientados por la creciente presión de la competencia y el "individualismo expresivo" (Taylor). Son las estructuras discursivas, las representaciones sociales y los órdenes simbólicos mismos los que determinan un concepto del "Yo", y los que proclaman la superación del carácter socialmente vinculante mediante retóricas de individualización, pero sin que las estructuras sociales realmente se disolvieran en este proceso. Por lo tanto, para las ciencias sociales postestructuralistas, los procesos sociales de diferenciación e individualización son más bien nuevas formas de poder simbólico y discursivo, que socializan a través de prácticas de normalización e individualización

De manera todavía más clara se describe el concepto postestructuralista de sociedad en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1991). En opinión de ellos, "la sociedad no puede pensarse sin la articulación de *representaciones* sociales en discursos hegemónicos" (Sarasin, 2007: 328).[32] De acuerdo al pensamiento postestructuralista, un elemento de valor central para lo social siempre se ha construido desechando otro elemento; y así sucede también con el orden social o la "totalidad" de la sociedad. Al respecto es importante destacar que la totalidad social tiene una 'existencia social', pero solamente puede ser totalizada a través de la exclusión o la diferencia. "Sociedad" no es entendida aquí en el sentido de una disolución, o como situada en el proceso de desaparición, sino que es un "orden simbólico" (Laclau/Mouffe 1991: 145), es decir, que debe ser concebida como una "fijación parcial" histórico-específica de sentido, y como una detención parcial de los elementos sociales. Incluso aunque la sociedad solamente puede existir con base en su exterior constitutivo, esto no quiere decir que no exista la sociedad. Porque precisamente su distintivo consiste en cerrarse una y otra vez, y disolver (aparentemente) este exterior constitutivo. "Para Laclau/Mouffe la sociedad no se desintegra en fragmentos individuales, o situaciones de dispersión discursivas, sino que la sociedad consiste siempre en los intentos fallidos de establecerse a sí misma como horizonte universal y hegemónico." (Stäheli 2000: 34). En lugar de apoyar la disolución de lo social, las ciencias sociales postestructuralistas investigan las fijaciones de sentido y los intentos de construcción de sociedad hegemónicos, hechos posibles por el poder y las prácticas discursivas y no discursivas, teniendo siempre en la mira una concepción de sociedad totalmente inteligible.

2. Campos empíricos de aplicación e historia de la recepción

[32] Cf. también Lüdemann (2004).

Los elementos teóricos fundamentales de las ciencias sociales postestructuralistas, presentados aquí en forma resumida, y surgidos de una radicalización del estructuralismo, son de una importancia especial con respecto a otras concepciones teóricas contemporáneas, porque llevan a cabo un rechazo y una deconstrucción, apoyándose en los más actuales conceptos filosóficos y psicoanalíticos, de teorías del sujeto y de la acción metafísico-mentalistas (fenomenología, estructuralismo), así como economicistas (Rational Choice) y sociológicas (orientadas respecto a las normas y los papeles a desempeñar). Aunque todavía se puede dar una ampliación y existe una gran necesidad de investigación empírica (por ejemplo respecto a lo que se refiere a la representación simbólica de la sociedad), que puede contribuir a la ampliación temática, al afinamiento del instrumentario conceptual, y a la verificación de los presupuestos teóricos, también se pueden determinar entretanto ya un gran número de nuevos campos de investigación empíricos en las ciencias sociales y de la cultura, que se basan en elementos centrales fundamentales y puntos claves del postestructuralismo. Pensemos, por ejemplo, en los siguientes ámbitos de aplicación, que mencionamos aquí solamente de forma puntual y sin pretensiones de abarcarlos a todos (cf. también Moebius, 2009): los *Gouvernementality Studies*[33], de Foucault (2006a; 2006b), análisis del discurso históricos[34] apoyados en Foucault, Derrida y Butler, y análisis del discurso de sociología del saber[35], los análisis de Suart Hall respecto a la identidad cultural y el racismo, realizados en el círculo de los *Cultural Studies*[36], que integran la recepción de Derrida y Laclau, así como planteamientos de sociología de la literatura y el arte[37], de la sociología tanatológica[38], de organizaciones[39], y de la formación[40], los *Disability Studies*[41], los *Postcolonial Studies*[42], Gender Studies y las Queer Theories, orientadas con Butler[43], las investigaciones sobre teorías de medios[44], los *Performative Studies*[45], los *Urban* y *Spatial Studies*[46], o los *Visual* e *Iconic*

[33] Cf. Burchell (1999); Bröckling et al. (2000); Pieper (2003), Opitz (2004); Krasmann/Volkmer (2007); Gertenbach (2007); Bröckling (2007)
[34] Cf., entre otros, Sarasin (2003); Landwehr (2004).
[35] Keller et al. (2005); Moebius (2005b).
[36] Hall (1994; 2004).
[37] Cf. sobre la sociología del arte, entre otros, Crimp (1996); Gente (2004); Moebius (2005a); sobre la sociología de la literatura véase entre otros Foucault mismo (1988).
[38] Cf., entre otros, Schneider (1999); Nassehi (1995); Moebius (2005c), Derrida (2007).
[39] Cf. Ortmann (2004); Kneer (2008).
[40] Cf. Derrida (2001); Pongratz et al. (2004); Ricken et al. (2004); Ode (2006); Ricken (2006); Lüders (2007).
[41] Cf. Waldschmidt/Schneider (2007); Dederich (2007).
[42] Cf., entre otros, Spivak (1999); Bhabha (2000); Castro Varela/Dhawan (2005); Ngi Ha (2005); Costa (2007)
[43] Cf. de entre la literatura prácticamente inabarcable, además de los libros de Butler: Engel (2002); Moebius (2003); Hieber/Villa (2007).
[44] Cf., entre otros, Derrida/Stiegler (2006); Lummerding (2005).
[45] Cf., entre otros, Butler (1998); Wulf et al (2001); Parker/Kosofsky Sedgewick (1995), Wirth (2002).

Cultural Studies[47]. En lo que sigue, quisiera escoger como ejemplos dos de estos campos de investigación empírica, y presentarlos. Los *queer studies* y los *governmentality studies*.

En especial la teoría postestructuralista de la cultura, de Michel Foucault, con sus temas principales del cuerpo, el discurso, los dispositivos (amalgamas de prácticas discursivas, tecnologías del poder e instituciones), y con el procedimiento del análisis del discurso, está presente en los campos empíricos de aplicación del postestructuralismo actuales, antes mencionados. Para los *governmentality studies*[48] son actualmente de especial importancia los escritos tardíos de Foucault. El concepto de "gubernamentalidad" proviene de las lecciones de Foucault de los años 1977 a 1979 en el *Collège de France* (cf. Foucault 2006a, 2006b), y representa una ampliación esencial de su análisis del poder (cf. Lemke 2007: 13). "Gubernamental", un concepto que ya utilizaba Roland Barthes (1964: 114) en *Los mitos de la cotidianidad*, significa "referente al gobierno" (cf. Sennelart 2006: 564). Pero a diferencia de su significado usual, Foucault entiende bajo "gobierno" una "totalidad de las instituciones y prácticas por medio de las cuales se dirige a los seres humanos, desde la administración hasta la educación" proveniente de la pastoral cristiana. (Foucault 2005: 116). De manera semejante a como un pastor se preocupa simultáneamente de todo el rebaño y también de cada una de las ovejas (*omnes et singulatim*), el "gobierno" significa la conducción y el cuidado de la totalidad de los hombres, y también del individuo. Con ello, para Foucault, la cuestión del disciplinamiento de los individuos, central en su etapa productiva media, ocupa un segundo lugar: en lugar de la sociedad disciplinante se trata ahora de la "sociedad de riesgo"[49], es decir, de la cuestión de cómo el poder se enfoca a la administración de los *riesgos* de la población, y con ello la "seguridad" se convierte en tema central. Además, la forma de gobierno que se perfila en el siglo XVIII presupone menos la sumisión que la "libertad" de los individuos. Si se toman solamente los conceptos como "seguridad" y "libertad", se reconoce la actualidad de esta perspectiva: pensemos solamente en las fundamentaciones de la guerra de Irak. ¿Qué quiere decir Foucault con "libertad"? "En realidad, esta libertad, al mismo tiempo ideología y técnica del gobierno, tiene que ser entendida al interior de las mutaciones y transformaciones de la tecnología del poder. Y de una manera más precisa y determinada,

46 Además de la contribución de Foucault (2005) a la heterotop(olog)ía, cf. también Heßler (2007) sobre nuevas concepciones de la "Creative City", así como al espacio: Günzel (2007); Quadflieg (2007), Hasse (2007); Schroer (2008).

47 Cf., entre otros, Derrida (1997); Mirzoeff (1998); Dikovitskaya (2006)

48 Cf. la visión general de Lemke (2007: 47 ss.). Respecto a los primeros studies of governmentality, ver Burchell et al. (1991). En Alemania fue primero Thomas Lemke (1997) el que desató la recepción de los estudios de gubernamentalidad de Foucault. Ver también Bröckling et al. (2000), Pieper/Rodríguez (2003), así como, actualmente, Krasman/Volkmer (2007).

49 Pero no en el sentido de Ulrich Beck (cf. al respecto Lemke 2007: 51 ss.).

la libertad es solamente el correlato de la implantación de dispositivos de seguridad" (Foucault 2006a; 78).

Los *governmentality studies* [Estudios sobre gubernamentalidad] investigan tanto los campos históricos de los gobiernos, como también las referencias específicas respecto a sí mismos ("tecnologías del Yo"), así como los dispositivos económicos, políticos, o también científicos, que motivan estas modalidades de las formas de (auto)gobierno. En el centro se encuentra la cuestión de cómo las relaciones de poder y las técnicas de dominio, en especial las formaciones de Estados, los dispositivos de seguridad y los regímenes (de discurso) neoliberales, se vinculan con las prácticas del Yo; con respecto al sujeto, esto significa preguntar cómo los sujetos pueden ser impulsados y motivados mediante determinadas técnicas de gobierno a determinadas formas de acción y de relación consigo mismos, sin que ellos experimenten esto como una coerción, sino que consideren esta conducción incluso como una liberación. Desde esta perspectiva, el poder gobierna proporcionando posibilidades de acción, a través de estímulos y conducciones de las prácticas sociales. A partir de las nuevas constelaciones de poder líderes y motivantes surgen a su vez coerciones y situaciones de dominio. Así por ejemplo, la "libertad" para ser responsable de sí mismo y tener iniciativa propia, en realidad lleva consigo también una obligación, que lanza al sujeto sobre sí mismo.

Como lo ha mostrado Thomas Lemke (2007: 47 ss.), los *governmentality studies* han formado en la zona anglo-americana una tradición de investigación propia. En el centro de las investigaciones están aquí sobre todo exámenes de la implicación social de las prácticas biomédicas y biotecnológicas ("gubernamentalidad genética"), pero también la aplicación del concepto de gubernamentalidad en la sociología de las organizaciones, en la geografía, en los *postcolonial studies*, en los *urban studies* o los *space studies*, hasta el análisis político de la política internacional referente a los refugiados. En Francia se está investigando con el concepto de gubernamentalidad la importancia política de las presentaciones de las corporaciones, las formas presentes del gobierno de corporaciones, así como la política actual de seguridad y de inmigración (cf. Lemke 2007: 50). En la zona de habla alemana, el abanico del ámbito de investigaciones de los *governmentality studies* también se abre de una manera impresionante. El concepto de gubernamentalidad se utiliza, entre otras cosas, en la criminología, en las ciencias mediáticas, en las ciencias políticas, en la pedagogía, en las ciencias históricas y en el teología.[50] Una gran parte de las investigaciones actuales en lengua alemana en el marco de los *governmentality studies* investiga procesos actuales de la

50 La información detallada sobre las publicaciones correspondientes se encuentra en Lemke (2007: 50).

“economización de lo social” (cf. Bröckling et al. 2000; Opitz 2004). Con esto se entiende, por un lado, una ampliación de los criterios económicos de eficiencia a todos los ámbitos sociales, así como, a la inversa, también una “cultivación del mercado”, anclada en el discurso neoliberal (Gertenbach 2007). Por otro lado, bajo el concepto de “economización de lo social” cae el campo de fuerza de una forma de subjetivación neoliberal que se está extendiendo en los más diversos ámbitos de lo social, y que ya comenzaba a vislumbrarse en la obra *Der neue Geist des Kapitalismus* [*El nuevo espíritu del capitalismo*] (Boltanski/Chiapello 2003): el modelo del “Yo empresarial” y en modalidad de proyecto (Bröckling 2007). Con los análisis respecto al neoliberalismo y sus prácticas discursivas, los *governmentality studies* llevan a cabo los inicios de una vinculación entre las teorías, todavía orientadas primordialmente con los discursos, por un lado, y las exploraciones respecto a las situaciones económicas objetivas, por otro, necesaria para una investigación de amplio espectro de las situaciones sociales.

Otro ámbito de investigación de los *governmentality studies* en el área de habla alemana lo constituye, por ejemplo, el análisis de la gran multiplicidad de los discursos actuales sobre seguridad y riesgos (cf. Bröckling et al. 2000; Lemke 2007). A diferencia de lo que ocurre con el concepto de riesgo de Ulrich Beck (1986), en el cual “el riesgo se deriva directamente de la realidad de la sociedad industrial”, aquí se entiende bajo “riesgo” “una forma de pensamiento sobre la realidad, y el intento de hacerla previsible y dominable” (Lemke 2007: 51 s.). Un ejemplo de la nueva implementación del discurso del riesgo es el desarrollo de procedimientos genéticos de investigación durante el embarazo, los cuales conciben al embarazo, y también a su prevención, como un riesgo: así por ejemplo “el uso del diagnóstico prenatal y de los programas de exploración ha contribuido a una patologización del embarazo […], que tiene la tendencia a conducir a que todo embarazo se trate como ‘embarazo riesgoso' (Lemke 2007: 52). Ahora bien, para el análisis gubernamental de la sociedad actual resulta decisiva la privatización e individualización de los riesgos. Pero esto no quiere decir que ahora el Estado se hubiera retirado completamente.

> "La particularidad de las estrategias neoliberales consiste en que éstas desplazan la responsabilidad de los riesgos sociales, como la enfermedad, el desempleo, la pobreza, etc., y la vida y la supervivencia en la sociedad, al ámbito de competencia de sujetos colectivos e individuales (individuos, familias, asociaciones, etc.), y la transforman en un problema de la atención propia.” (Lemke 2007: 55).

El resultado de este desarrollo es que las soluciones políticas de los problemas sociales, como el desempleo, la criminalidad, la violencia extrema, la discriminación, o el abuso del alcohol, ya no se buscan en un plano social-estructural, sino en los individuos mismos.

El mayor mérito de los *governmentality studies* consiste en situar la individualización de los problemas sociales en el plano estructural, y proporcionar herramientas para vincular las técnicas cotidianas del Yo con las racionalidades políticas (especialmente neoliberales). La perspectiva social-crítica del planteamiento se interesa además por la producción de tecnologías del poder, el saber y los "regímenes de la verdad", los cuales, considerados desde la perspectiva crítica de las ideologías, no solamente reproducen falsamente o velan la realidad, sino que, como por ejemplo en el caso de la mencionada percepción del riesgo, la estructuran y la transforman esencialmente (cf. Lemke 2007: 63). Además, hay que destacar a la corriente estratégica de investigación empírica, que dirige su atención al análisis histórico-genealógico de micro-prácticas y su acoplamiento con la producción del saber y las tecnologías del poder.

También los *queer studies* derivan sus fundamentos teóricos de las teorías postestructuralistas. Especialmente Judith Butler se considera a este respecto como una de las fundadoras más destacadas, tanto por lo que respecta la parte teórica, como también con respecto a la estrategia política del movimiento *queer* (cf. Moebius 2003: 280 ss.; Villa 2003: 107). En el centro de los *queer studies* se sitúa la pregunta por la producción y los mecanismos de exclusión de las identidades sexuales (cf. Engel 2008). De acuerdo con la teoría de Butler de la perfomatividad, el concepto *"queer"* surgió de una resignificación consciente o una praxis de citado "falso": originalmente, "queer" era una palabra ofensiva, y se usaba como *hate speech* en contra de los homosexuales. Desde principios de los años noventa, el concepto se ha convertido en "umbrella term" y en autodefinición afirmativa de numerosas posiciones del sujeto, que van más allá de las identidades homosexuales, la cual ha conducido hasta la formación de una teoría social autónoma: la *Queer Theory*.

El surgimiento del movimiento social de los *queers*, especialmente la agrupación ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), tiene que ser considerado, entre otras cosas, ante el trasfondo del creciente número de infectados de SIDA y las consiguientes falsas atribuciones de círculos conservadores que afirman que los homosexuales, las lesbianas o los bisexuales fomentan en gran medida la propagación de dicha enfermedad (cf. Hieber 2006). Pero la crisis del SIDA, que a pesar de todas las falsas atribuciones también afectó internamente a la escena homosexual, ha confrontado, en opinión de Douglas Crimp, a los homosexuales y bisexuales directamente con las consecuencias del separatismo y el liberalismo. En esta crisis política fue rearticulado el concepto *queer*, para diseñar nuevas identidades políticas (cf. Crimp 1993: 314). En este proceso, las prácticas resignificadoras del compromiso político afectan no solamente al nombre *queer*, sino también al estilo de la política (cf. Hieber/Villa 2007):

muchas veces, los medios de la "industria cultural", como la publicidad, los medios masivos de comunicación, o los carteles, se utilizan para fines políticos. *Queer* se entiende como respuesta accionista a la "crisis del SIDA" y a las crecientes homofobias que se hicieron públicas a partir de las reacciones al SIDA.

Los *queer studies* problematizan e investigan, en delimitación con respecto a los *gay-and-lesbian-studies* "tradicionales", el carácter hegemónico de las categorías sexuales y de género en su totalidad: categorías que en la concepción cotidiana se basan en una identidad fija, cerrada y coherente. Las categorías "homosexual" y "lésbico" se consideran, por un lado, como demasiado poco diferenciadas, y por otro, como excluyentes. Tanto la deconstrucción como también –a fines de los años 1980– la antropología feminista (cf. Rippl 1993), muestran que ya no se puede hablar de identidades uniformes y experiencias (corporales) con base en la pertenencia a una categoría de género común o a la misma orientación sexual. Como para las teorías postestructuralistas en su totalidad, también para los *queer studies* es de importancia central el concepto de análisis deconstructivo del "exterior constitutivo". De acuerdo con esto, incluso una identidad homosexual no puede ser considerada uniformemente, o como la única y exclusiva identificación de un sujeto, porque esto negaría el exterior/otro constitutivo de todo tipo de identificación (y por lo tanto, también de la homosexual), y forzaría a una unilateralización de un sujeto constituido en multiplicidad (cf. Butler 1991: 103).

Para los *queer studies*, la sexualidad no representa un hecho puramente biológico. Al contrario, ellos desenmascaran la existencia de dos sexos, así como la manifestación de las preferencias sexuales en forma únicamente hetero- u homosexual como productos discursivos e históricos. Pero a la crítica *queer* de un predominio de determinadas características de identidad en su descripción propia u ajena no solamente le interesa honrar al sujeto como una pluralidad de identificaciones, sino también –como lo recalcan sobre todo Foucault y Butler– analizar las formas y modos de las subjetivaciones, los procesos de identificación y las auto-referencias de los sujetos o de las posiciones del sujeto al interior de las relaciones de poder y los dispositivos. Desde esta perspectiva, la sexualidad, además de la clase, la etnia y el género, se considera como *una* forma central de la socialización.

Los *queer studies* investigan la homosexualidad, la bisexualidad y la heterosexualidad como categorías históricas y discursivas, que constituyen el marco en el que se constituyen a su vez los sujetos en la mayoría de las culturas, mediatizados a través de determinadas normalizaciones del cuerpo, de las necesidades y de la sexualidad. En este proceso resulta claro que insistir de forma excluyente en la heterosexualidad y la homosexualidad constituye un rechazo de otras posiciones sexualizadas. Esto conduce a una condenación general de las

constituciones del sujeto, que consiste en que ninguna posición del sujeto o categoría sexualizada puede arreglárselas sin una *lógica del rechazo*. Es decir, para acentuar la unidad de una identidad, es rechazado el Otro de la identidad. Como especialmente Butler no se cansa de enfatizar, la lógica del rechazo que distingue a la heterosexualidad normativa puede dominar también a otras "posiciones del sujeto sexualizadas", o sea, caracterizar y asegurar también a posiciones de identidad homosexuales y lésbicas, al constituirse éstas mediante la producción y rechazo de otro heterosexual o bisexual.

Además de estas investigaciones deconstructivas generales sobre la constitución de identidades, los *queer studies* están volviendo últimamente la mirada cada vez más hacia las prácticas institucionales y los discursos institucionalizados, que son los que por primera vez generan (cualquier noción de) la sexualidad, y organizan la vida social (cf. Seidman 1996: 13). En especial se toma como tema la heteronormatividad como forma hegemónica de la sexualidad, y se analiza el poder de los efectos institucionales de las formaciones discursivas de la heterosexualidad. Esto sucede mediante distintas investigaciones –desde el análisis del discurso hasta la observación participante– que afectan a todos los ámbitos de la sociedad, es decir, por ejemplo, el papel de la sexualidad en el cine y en la televisión, en la economía, en la ciencia, en la religión o en la política. En opinión de los *queer studies*, la norma de la heterosexualidad, es decir, la concepción normativa de heterosexualidad como la variedad "normal" del deseo sexual, no solamente organiza lo que en una sociedad se designa y no se designa como sexualidad "natural", sino que también produce normas, valores, estructuras y conceptos sociales, que solamente a primera vista se presentan como mundos de representaciones e instituciones "libres de sexualidad". Empero, como los teóricos y las teóricas de los *queer studies* presentan de forma deconstructiva en diferentes investigaciones, la norma de la heterosexualidad está profundamente anclada y ejerce sus efectos en diferentes concepciones culturales, convertidas en hechos materiales, de corporeidad y género, de familia, individualidad y Estado (nacional), en diferentes oposiciones como privado/público, pasivo/activo, verdad/secreto, hetero/homo, naturaleza/cultura, hombre/mujer, deseo/identidad, etc. (cf. Warner 1993).

Para terminar, hagamos todavía una observación sobre el futuro de las ciencias sociales postestructuralistas: en vista de los campos de investigación ya existentes, y en parte también los que se encuentran todavía en su proceso de constitución, se puede pronosticar una creciente importancia de las ciencias sociales y concepciones teóricas postestructuralistas que hemos presentado, importancia que ya desde hace mucho ha sido tomada en consideración en

la sociología y en las ciencias de la cultura, ante la cual las teorías sociológicas podrán cerrarse en el futuro solamente al precio de quedar detenidas ellas mismas.

Bibliografía

Angermüller, Johannes (2007): *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich* [Después del Estructuralismo, discurso teórico y campo intelectual en Francia], Bielefeld: transcripción.

Barthes, Roland (1964): *Mythen des Alltags* [Los mitos de la cotidianidad], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne* [El Yo en contexto. Ética comunicativa en el campo de tensión del feminismo, el comunitarismo y la postmodernidad] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Berndt, Christian/Pütz, Robert (Ed., 2007): *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn* [Geografías culturales. Sobre la ocupación con el espacio y el lugar tras el Cultural Turn (giro cultural)] Bielfeld: transcripción.

Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, [La localización de la cultura], Tubinga: Stauffenburg.

Boltanski, Luc/Chiapello, Éve (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus* [El nuevo espíritu del capitalismo], Konstanz: UVK.

Bonacker, Thomas/Reckwitz, Andreas (Ed., 2007): *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart* [Culturas de la modernidad. Perspectivas sociológicas del presente], Fráncfort del Meno /Nueva York: Campus.

Bonacker, Thorsten (2008): »Gesellschaft oder: warum die Einheit der Gesellschaft aufgeschoben wird«. [“Sociedad, o: ¿por qué se pospone la unidad de la sociedad?”] En: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Ed., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [Ciencias sociales postestructuralistas], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 27-42.

Bourdieu, Pierre/ Passeron, Jean-Claude (1981): »Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt« [“Sociología y filosofía en Francia desde 1945: muerte y resurrección de una filosofía sin sujeto”] En: Wolfgang Lepenies (Ed., 1981): *Geschichte der Soziologie. Band 3*. [Historia de la sociología. Tomo 3], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 496-551.

Bröckling, Ulrich et al. (Ed., 2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* [Gubernamentalidad del presente. Estudios sobre la economización de lo social], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform* [El Yo empresarial. Sociología de una forma de subjetivación] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Bublitz, Hannelore (2003): *Diskurs* [El Discurso], Bielefeld: transcripción.

Burchell, Graham et al. (Ed., 1991): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* [El efecto Foucault. Estudios en gubermentalidad], Cambridge: Cambridge University Press.

Bürger, Peter (1999): *Ursprung des postmodernen Denkens* [Orígenes del pensamiento postmoderno], Weilerswist: Velbrück.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter* [El malestar de los sexos], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen von Geschlecht* [Cuerpos de peso. Los límites discursivos del sexo], Fráncfort del Meno: Suhrkamp

Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* [El odio habla. Sobre la política de lo performativo], Berlín: Berlin Verlag.

Butler, Judith (2001a): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* [Psique del poder. El sujeto de la sumisión], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Butler, Judith (2001): »Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichung und Allegorien der Transsexualität« [Ajustarse a alguien. Adaptación sexual y alegorías de la transsexualidad]. en: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft*, [El argumento. Revista de filosofía y ciencias sociales], año 43, Número 4/5, p. 671-685.

Butler, Judith (2003): »Noch einmal: Körper und Macht« [De nuevo: cuerpo y poder] en: Axel Honneth/Martin Saar (Ed., 2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. [Michel Foucault. Balance preliminar de una recepción. Conferencia 2001 en Fráncfort sobre Foucault] Fráncfort del Meno, p. 52-67.

Castro Varela, Maria do Mar /Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* [Teoría postcolonial. Una introducción crítica]. Bielefeld: transcripción.

Costa, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum »Black Atlantic«. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik* [Del Atlántico del Norte al “Black Atlantic" (Atlántico negro). Configuraciones postcoloniales y paradojas de la política trasnacional], Bielefeld: transcripción.

Crimp, Douglas (1996): *Über die Ruinen des Museums* [Sobre las ruinas del museo], Dresden/Basel: Verlag der Kunst.

Crimp, Douglas (1993): »Right on, Girlfriend!«. [“¡Totalmente de acuerdo, novía mía!”] en: Michael Warner (Ed.): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* [Miedo de un planeta *queer*. Política *queer* y teoría social], Minnesota: University of Minnesota Press, p. 300-320.

Critchley, Simon (1999): *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas* [La ética de la deconstrucción. Derrida y Lévinas] Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dederich, Markus (2007): *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies* [Cuerpo, cultura y discapacidad. Una introducción a los Disability Studies], Bielefeld: transcripción.

Deleuze, Gilles (1987): *Foucault*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles (1992): *Woran erkennt man den Strukturalismus?* [¿En qué se reconoce el estructuralismo?], Berlin: Merve.

Derrida, Jacques (1986): *Positionen. Gespräche mit Julia Kristeva et al.* [Posiciones. Conversaciones con Julia Kristeva y otros], Wien: Passagen.

Derrida, Jacques (1997): *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen* [Apuntes de un ciego. El autorretrato y otras ruinas], München: Fink.

Derrida, Jacques (1998): *Grammatologie,* [Gramatología] 7ª. Ed., Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1999): »Signatur Ereignis Kontext« [“Firma Evento Contexto“], En: Idem.: *Randgänge der Philosophie* [Márgenes de la filosofía] 2ª. Ed., Viena: Passagen, p. 325-351.

Derrida, Jacques (2001): *Die unbedingte Universität* [La universidad sin condición], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Derrida, Jacques/Stiegler, Bernard (2006): *Echographien. Fernsehgespräche* [Ecografías. Conversaciones televisivas], Viena: Passagen.

Derrida, Jacques (2007): *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt* [Cada vez, única; el fin del mundo], Viena: Passagen.

Descombes, Vincent (1981): *Das Selbe und das Andere. Philosophie in Frankreich. 1933-1978*, [Lo mismo y lo otro. Filosofía en Francia 1933-1978], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Dikovitskaya, Margaret: *Visual Culture. The Study of the Visual after the Cultural Turn* [Cultura visual. El estudio de lo visual tras el giro cultural] Cambridge/Mass.: MIT Press.

Doroszweski, Witold (1969): »Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure«. In: *Essais sur le langage* ["Algunas observaciones sobre las relaciones de la sociología y la lingüística: E. Durkheim y F. de Saussure". En: Ensayos sobre el lenguaje, Paris: Minuit, p. 99-109.

Dosse, François (1999a): *Geschichte des Strukturalismus. Band 1: Das Feld des Zeichens. 1945-1966*, [Historia del estructuralismo. Tomo 1: El campo del signo. 1945-1966], Fráncfort del Meno: Fischer.

Dosse, François (1999b): *Geschichte des Strukturalismus. Band 2: Die Zeichen der Zeit. 1967-1991*, [Historia del estructuralismo. Tomo 2: El campo del signo. 1967-1991], Fráncfort del Meno: Fischer.

Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1994): *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik,* [Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica] Fráncfort del Meno: Athenäum.

Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, [Contra la univocidad. Sexualidad y género en el foco de la política *queer* de la representación], Fráncfort del Meno/Nueva York: Campus.

Engel, Antke (2008): »Geschlecht und Sexualität. Jenseits von Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität«. In: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. [„Género y sexualidad. Más allá de los dos sexos y la heteronormatividad". En: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Ed.): *Ciencias sociales postestructuralistas*] Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 330-346.

Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, [*El orden de las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1973): *Die Archäologie des Wissens*, [*La arqueología del saber*], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, [La voluntad de saber. Sexualidad y verdad I], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, [*Dispositivos del poder. Sobre sexualidad, saber y verdad*], Berlín: Merve.

Foucault, Michel (1994): »Das Subjekt und die Macht«. In: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hg.): *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, ["El sujeto y el poder". En: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Ed.): Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica], Fráncfort del Meno, Athenäum, p. 241-261.

Foucault, Michel (1998): *Schriften zur Literatur*, [Escritos sobre literatura], Fráncfort del Meno: Fischer.

Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses*, [El orden del discurso], Fráncfort del Meno: Fischer.

Foucault, Michel (2002): *Schriften Band 2. 1970-1975*, [Escritos, tomo 2. 1970-1975], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2003): *Schriften Band 3. 1976-1979*, [Escritos, tomo 3. 1976-1979] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Mit einem Nachwort von Daniel Defert*, [Las heterotopías/el cuerpo utópico. Dos ponencias en la radio. Edición bilingüe. Con un postfacio de Daniel Defert] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, [Seguridad, territorio, población. Historia de la gubernamentalidad I], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2006b): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II* [El nacimiento de la biopolítica. Historia de la gubernamentalidad II], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Frank, Manfred (1984): *Was ist Neostrukturalismus?*, [¿Qué es el neoestructuralismo?] Fráncfort del Meno: Suhrkamp [Hay edición en español en prensa, FCE, México].

Gasché, Rodolphe (1973): *Die hybride Wissenschaft. Zur Mutation des Wissenschaftsbegriffs bei Émile Durkheim und im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss*, [La ciencia híbrida. Sobre la mutación del concepto de ciencia en Émile Durkheim y en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss], Stuttgart: Metzler.

Gente, Peter (Hg, 2004): *Foucault und die Künste*, [Foucault y las artes] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Gertenbach, Lars (2007): *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus* [El cultivo del mercado. Foucault y la gubernamentalidad del neoliberalismo], Berlín: Parodos.

Gertenbach, Lars/Moebius, Stephan (2007): »Kritische Totalität oder das Ende der Gesellschaft. Zum Gesellschaftsbegriff des Poststrukturalismus«. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. [“Totalidad crítica o el fin de la sociedad. Sobre el concepto de sociedad del postestructuralismo”. En: Karl-Siegbert Rehberg (Ed.): Sesiones del 33º. Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Kassel 2006.] Campus Fráncfort/Nueva York: Campus.

Günzel, Stephan (Hg., 2007): *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften* [Topología. Sobre la descripción del espacio en las ciencias de la cultura y los medios de comunicación.] Bielfeld: transcripción.

Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, [Racismo e identidad cultural. Escritos selectos 2] Hamburgo: Argument.

Hall, Stuart (2004): *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*, [Ideología, identidad, representación. Escritos selectos 4] Hamburgo: Argument.

Hasse, Jürgen (2007): *Übersehene Räume. Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses*, [Espacios ignorados. Sobre la historia cultural y la heterotopología del estacionamiento de varios pisos], Bielfeld: transcripción.

Hertz, Robert/Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Kultur-, religions und wissenssoziologische Studien*, [Lo sacro, el pecado y la Muerte. Estudios de sociología de la cultura, la religión y el saber] Konstanz: UVK.

Heßler, Martina (2007): Die kreative Stadt. Zur Neuerfindung eines Topos, [La ciudad creativa. Sobre la reinvención de un topos] Bielfeld: transcripción.

Hieber, Lutz (2006): »Douglas Crimp: Vom Postmodernismus zur Queer Culture«. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart* ["Douglas Crimp: Del postmodernismo a la cultura queer". En: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Ed.): [Cultura. Teorías del presente], Wiesbaden: VS, p. 403-414.

Hieber, Lutz/Villa, Paula-Irene (2007): *Images von Gewicht. Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA* [Imágenes de peso. Movimientos sociales, teoría queer y arte en los Estados Unidos de América], Bielefeld: transcripción.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns [La creatividad de la acción] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen* [Teoría social. Veinte lecciones introductorias] Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Keller, Reiner et al. (Hg., 2005): *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, [La construcción discursiva de la realidad. Sobre la relación de la sociología del saber y la investigación del discurso], Konstanz: UVK.

Kneer, Georg (2008): »Institution/Organisation. Über die Paradoxie des Organisierens«. Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, ["Institución/organización. Sobre la paradoja de la organización". Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Ed., 2008): *Ciencias sociales postestructuralistas*] Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 124-140.

Krasmann, Susanne/Volkmer, Michael (Ed., 2007): *Michel Foucaults ›Geschichte der Gouvernementalität‹ in den Sozialwissenschaften*, [La 'Historia de la gubernamentalidad' de Michel Foucault en las ciencias sociales], Bielfeld: transcripción.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 1991): Hegemonie und radikale Demokratie [Hegemonía y democracia radical].

Landwehr, Achim (2004): *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse* [Historia de lo que se puede decir. Introducción al análisis histórico del discurso] 2ª. Ed., Tubinga: Edition diskord.

Lang, Hermann (1973): *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse,* [El lenguaje y lo inconsciente. La fundamentación del psicoanálisis por Jacques Lacan], Fráncfort del Meno: Suhrkamp

Lavagno, Christian (2006): »Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur«. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart* ["Michel Foucault: Etnología de la propia cultura". En: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Ed.): Cultura. Teorías de la actualidad], Wiesbaden: VS, p. 42-50.

Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* [Una crítica de la razón política. El análisis de Foucault de la gubernamentalidad moderna], Hamburgo: Argument.

Lemke, Thomas (2007): *Gouvernementalität und Biopolitik*, [Gubernamentalidad y biopolítica], Wiesbaden: VS.

Lévi-Strauss (1969): »Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie«. In: *Strukturale Anthropologie. Band 1* ["El análisis de la estructura en la lingüística y en la antropología". En: *Antropología Estructural. Tomo 1*], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 43-67.

Lévi-Strauss, Claude (1981): *Traurige Tropen* [Tristes trópicos], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1999): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In: Marcel Mauss (1999): *Soziologie und Anthropologie. Band I*, 2. Aufl. ["Introducción a la obra de Marcel Mauss". En: Marcel Mauss (1999): *Sociología y Antropología. Tomo I, 2ª. Ed.*] Fráncfort del Meno, p. 7-41

Lummerding, Susanne (2005): *agency@? Cyber-Diskurse, Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen*, [¿agency@? Ciberdiscursos, constitución del sujeto y capacidad de acción en el campo de lo político], Viena: Böhlau.

Lüdemann, Susanne (2004): *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, [Metáforas de la sociedad. Estudios sobre el imaginario sociológico y político], Múnich: Fink.

Lüders, Jenny (2007): *Ambivalente Selbstpraktiken. Eine Foucault'sche Perspektive auf Bildungsprozesse in Weblogs* [Auto-Prácticas ambivalentes. Una perspectiva foucaultiana sobre los procesos de formación en las bitácoras de Internet (Weblogs)], Bielfeld: transcripción.

Mauss, Marcel (1999a): *Soziologie und Anthropologie. Band II*, 2. Aufl. [Sociología y antropología. Tomo II, 2ª. Ed.], Fráncfort del Meno: Fischer.

Mauss, Marcel (1999b): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* [Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas], 4ª. Ed. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Mirzoeff, Nicholas (Ed., 1998): *Visual Culture Reader* [Libro de lectura sobre la cultura visual], Londres/Nueva York: Routledge.

Münker, Stefan/Roesler, Alexander (2000): *Poststrukturalismus* [El Postestructuralismo], Stuttgart: Metzler.

Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida* [La constitución social del otro. Principios de una ciencia social postestructuralista según Lévinas y Derrida], Fráncfort del Meno / Nueva York: Campus.

Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2004): »Neue Tendenzen der französischen Soziologie«. In: Dies. (Hg., 2004): *Französische Soziologie der Gegenwart* ["Nuevas tendencias de la sociología francesa". En: ídem (ed., 2004): *Sociología francesa de la actualidad*], Konstanz: UVK, p. 9-77.

Moebius, Stephan (2005a): »Die Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis. Die historischen Avantgardebewegungen und die Postmoderne«. In: Lutz Hieber/Stephan Moebius/Karl-Siegbert Rehberg (Hg., 2005): *Kunst im Kulturkampf. Zur Kritik der deutschen Museumskultur* ["La superación del arte en la praxis vital. Los movimientos vanguardistas históricos y la postmodernidad". En: Lutz Hieber/Stephan Moebius/Karl-Siegbert Rehberg (Ed., 2005): *El arte en la lucha cultural. Sobre la crítica de la cultura museal alemana*], Bielefeld: transcripción, p. 49-64.

Moebius, Stephan (2005b): »Diskurs – Ereignis – Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft«. In Reiner Keller et al. (Hg., 2005): *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung* ["Discurso – Evento – Sujeto. Teoría del discurso y la acción en las postrimerías de una ciencia social postestructuralista". En: Reiner Keller et al. (Ed., 2005):

La construcción discursiva de la realidad. Sobre la relación de la sociología del saber y la investigación del discurso], Konstanz: UVK, p. 127-148.

Moebius, Stephan (2005c): »Der Tod als thematischer Knotenpunkt der Soziologie, Anthropologie und Philosophie.« In: *Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung* ["La Muerte como cruce de caminos de la sociología, la antropología y la filosofía." En: *Sociologia Internationalis. Revista Internacional de Sociología e Investigación sobre comunicación y cultura*], 2/2004, p. 199-219.

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg., 2005), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. [El regalo – La teoría de la cultura del don de Marcel Mauss], Wiesbaden: VS.

Moebius, Stephan/Wetzel, Dietmar (Ed., 2005): *Absolute Jacques Derrida*, Freiburg i.Br.: Orange Press.

Moebius, Stephan (2006a): *Marcel Mauss*, Konstanz: UVK

Moebius, Stephan (2006b): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, [Los aprendices de brujo. Historia de la sociología del Collège de Sociologie], Konstanz: UVK

Moebius, Stephan (2006c): »Pierre Bourdieu: Zur Kritik der symbolischen Gewalt«. In: Stephan Moebius & Dirk Quadflieg (Hrsg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart* ["Pierre Bourdieu: sobre la crítica del poder simbólico". En: Stephan Moebius & Dirk Quadflieg (Ed.): Cultura. Teorías de la actualidad], Wiesbaden: VS, p. 51-66.

Moebius, Stephan (2009): *Kultur* [Cultura], Bielfeld: transcripción.

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«. In: Hertz, Robert/Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Kultur-, religions und wissenssoziologische Studien*, ["Introducción a la obra de Robert Hertz". En: Hertz, Robert/Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): Lo sacro, el pecado y la Muerte. Estudios de sociología de la cultura, la religión y el saber], Konstanz: UVK, p. 15-64.

Moebius, Stephan (2008a): »Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie«. In: Ders./Andreas Reckwitz (Hg., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* ["Acción y praxis. Contornos de una teoría de la praxis postestructuralista". En: Idem/Andreas Reckwitz (Ed., 2008): Ciencias sociales postestructuralistas, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 58-74.

Moebius, Stephan (2008b): »Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der Macht«. In: Ders./Andreas Reckwitz (Hg., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* ["Poder y hegemonía. Principios de un análisis

postestructuralista del poder". En: Idem/Andreas Reckwitz (Ed., 2008): Ciencias sociales postestructuralistas, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 158-174.

Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Ed., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, [Ciencias sociales postestructuralistas], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Nassehi, Armin (1995): »Ethos und Thanatos. Der menschliche Tod und der Tod des Menschen im Denken von Michel Foucault«. In: Klaus Feldmann/Werner Fuchs-Heinritz (Hg., 1995): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* ["Ethos y Thanatos. La Muerte humana y la Muerte del hombre en el pensamiento de Michel Foucault". En: Klaus Feldmann/Werner Fuchs-Heinritz (Ed., 1995): *La Muerte es un problema de los vivos. Contribuciones a la sociología de la Muerte*], Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Ngi Ha, Kein (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*, [Gran aspaviento por el hibridismo. Consumo cultural de la diferencia y técnicas de aprovechamiento postmodernas en el capitalismo tardío], Bielfeld: transcripción.

Ode, Erik (2006): *Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und ›Die unbedingte Universität‹* [El acontecimiento de la resistencia. Jaques Derrida y 'La universidad sin condición'],Würzburg: Königshausen & Neumann.

Opitz, Sven (2004): *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, [Gubernamentalidad en el Postfordismo. Poder, saber y técnicas del Yo en el campo de la racionalidad empresarial], Hamburgo: Argument.

Ortmann, Günther (2004): *Als Ob. Fiktionen und Organisationen* [Como si fuera. Ficciones y organizaciones], Wiesbaden: VS.

Parker, Andrew/ Kosofsky Sedgewick, Eve (Ed., 1995): Performativity and Performance [Performatividad y rendimiento], Nueva York/Londres: Routledge.

Pieper, Marianne/Rodríguez, Encarnacíon G. (Ed., 2003): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluß an Foucault*, [Gubernamentalidad. Un concepto de las ciencias sociales derivado de Foucault] Fráncfort del Meno/NuevaYork: Campus.

Pongratz, Ludwig A. et al. (Ed., 2004): *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik* [Tras Foucault. Perspectivas del análisis del discurso y del poder en la pedagogía], Wiesbaden: VS.

Quadflieg, Dirk (2006): *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne* [El Ser del lenguaje. La arqueología de la modernidad de Foucault], Berlín: Parodos.

Quadflieg, Dirk (2007): *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, [Diferencia y espacio. Entre Hegel, Wittgenstein y Derrida], Bielfeld: transcripción.

Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* [La transformación de las teorías de la cultura. Sobre el desarrollo de un programa teórico], Weilerswist: Velbrück.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie* ["Fundamentos de una teoría de las prácticas sociales: una perspectiva desde la teoría social"]. En: *Revista de sociología*, Año 32/4, p. 282-301.

Reckwitz, Andreas (2004): »Die Kontingenzperspektive der ›Kultur‹. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm«. In: Friedrich Jäger/Jörg Rüsen (Hg., 2004): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band III: Themen und Tendenzen* ["La perspectiva contingente de la 'cultura'. Conceptos culturales, teorías de la cultura, y el programa de investigación sobre la ciencia de la cultura". En: Friedrich Jäger/Jörg Rüsen (Ed., 2004): Manual de las ciencias de la cultura. Tomo III: Temas y tendencias], Stuttgart: Metzler, S. 1-20.

Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne* [El sujeto híbrido. Una teoría de las culturas del sujeto del modernismo burgués hacia el postmodernismo], Weilerswist: Velbrück.

Ricken, Norbert et al. (2004): *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren* [Michel Foucault: lecturas pedagógicas], Wiesbaden: VS.

Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung* [El orden de la cultura. Contribuciones a una genealogía de la cultura], Wiesbaden: VS.

Rippl, Gabriele (Ed., 1993): *Unbeschreiblich weiblich. Texte zur feministischen Anthropologie*, [Indescriptiblemente femenino. Textos sobre antropología feminista] Fráncfort del Meno: Fischer.

Ruoff, Michael (2007): *Foucault-Lexikon*. *Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge* [Diccionario sobre Foucault – Conceptos fundamentales – Contextos], München: Fink/UTB.

Sarasin, Philipp (2003): »Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse«. In: Ders.: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, ["Ciencias históricas y análisis del discurso". En: Idem: *Ciencias históricas y análisis del lenguaje*], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 10-60.

Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault zur Einführung*, [Una introducción a Michel Foucault], Hamburgo: Junius.

Sarasin, Philipp (2007): »War Michel Foucault ein Kulturwissenschaftler?«. In: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg., 2007): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren* ["Fue Michel Foucault und científico de la cultura?". En: : Iris Därmann/Christoph Jamme (Ed., 2007): *Ciencias de la cultura. Conceptos, teorías, autores*], Múnich: Fink, p. 313-329.

Schneider, Werner (1999): *»So tot wie nötig –so lebendig wie möglich!« Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland (Studien zur interdisziplinären Thanatologie Band 6)* ["¡Tan muerto como sea necesario – tan vivo como sea posible!" El morir y la Muerte en la época moderna avanzada. Un análisis discursivo de la discusión pública sobre la muerte cerebral en Alemania (Estudios sobre tanatología interdisciplinaria, Tomo 6], Münster: Lit.

Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 3. Aufl. [Fundamentos de la língüística general, 3ª. Ed.], Berlín/Nueva York: de Gruyter.

Schroer, Markus (2008): »Raum oder: Das Ordnen der Dinge«. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg., 2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* ["El espacio, o: el orden de las cosas". En: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Ed., 2008): Ciencias sociales postestructuralistas] Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p.141-157.

Seidman, Steven (1996): *Queer Theory/Sociology* [Teoría queer/sociología], Oxford/Cambridge: Blackwell.

Senellart, Michel (2006): »Situierung der Vorlesungen«. In: Michel Foucault (2006a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* ["Situación de las lecciones". En: Michel Foucault (2006a): *Seguridad, territorio, población. Historia de la gubernamentalidad I*], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, p. 527-571.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *Imperative zur Neuerfindung des Planeten* [Imperativos para la reinvención del planeta], Viena: Passagen.

Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien* [Sociologías postestructuralistas], Bielefeld: transcripción.

Tarot, Camille (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science de religions* [De Durkheim a Mauss, la invención de lo simbólico. Sociología y ciencia de las religiones], París. La Découverte.

Villa, Paula-Irene (2003): *Judith Butler*, Fráncfort/Nueva York: Campus.

Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Ed., 2007): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld* [Estudios sobre discapacidad, sociología de la cultura y sociología de la discapacidad. Exploraciones en un nuevo campo de investigaciones], Bielfeld: transcripción.

Waltz, Matthias (2006): »Tauschsysteme als subjektivierende Ordnungen: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan«. In: Stephan Moebius & Christian Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, ["Sistemas de intercambio como órdenes subjetivantes: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan". En: Stephan Moebius y Christian Papilloud (Ed.), El regalo – La teoría de la cultura del don de Marcel Mauss], Wiesbaden: VS, S. 81-105.

Warner, Michael (Hg., 1993): *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* [Miedo de un planeta queer. Política y teoría social queer], Minnesota: University of Minnesota Press.

Wirth, Uwe (Hg., 2002): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* [Performatividad. Entre la filosofía del lenguaje y las ciencias de la cultura.], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Wulf, Christoph et al. (Hg., 2001): *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln* [Fundamentos de lo performativo. Una introducción a las relaciones entre el lenguaje, el poder y la acción], Weinheim/München: Juventa.

Investigación feminista - ¿quo vadis?
Recuento metodológico histórico y perspectiva epistemológica a futuro

Birgit Riegraf
(Universität Paderborn –
Fakultät für Kulturwissenschaften)

Brigitte Aulenbacher
(Universität Linz)

I. Introducción

Desde el inicio de su institucionalización, la investigación feminista y de género ha estado poniendo radicalmente en tela de juicio el canon del saber, las teorías (del conocimiento) subyacentes y las premisas metodológicas del sistema científico dominante, desde las ciencias sociales y del espíritu, hasta las ciencias naturales: ella ha podido mostrar que, en contra de la pretensión científica, los procesos cognitivos, las teorías (del conocimiento), y los métodos, no eran en absoluto objetivos y con validez universal, sino que están marcados por la localización social de los investigadores, sus intereses y contextos vitales. También ha podido revelarse que los procesos cognitivos de las investigaciones científicas estaban/están basados en representaciones cotidianas no cuestionadas y en supuestos esencializantes sobre la "esencia" de las diferencias entre los sexos, lo cual influye decisivamente en los resultados de las investigaciones. Los modelos teóricos de las ciencias naturales constituían el fundamento de las concepciones de las ciencias sociales y humanas, en la medida en que retomaban de manera más o menos irreflexiva los supuestos sobre las diferencias y desigualdades "naturales" y "esenciales" entre los sexos (Schaeffer-Hegel 1988). La eliminación de la supuesta correspondencia entre el género y la naturaleza fue la que por primera vez permitió hacer visibles como históricamente transformables y modificables a las diferencias y desigualdades entre los sexos, e hizo posible preguntar por las razones de su persistencia. La introducción de la categoría analítica del género en el sistema científico reveló la "*male bias*" [parcialidad a favor del género masculino] de las tradiciones y representaciones científicas usuales: la crítica del androcentrismo se convirtió en el punto de referencia de la polémica con la ciencia tradicional. Las consecuencias han sido las disputas de amplio alcance sobre teoría de la ciencia y del conocimiento, referentes a la relación entre el interés cognoscitivo

científico, la elección del método y la integración de las investigadoras en el campo de estudio.

El presente artículo comienza con una recuento histórico referente a las teorías de la ciencia y del conocimiento en los inicios de la investigación feminista (capítulo II) y sus primeros postulados (capítulo III). Se muestra cómo la investigación de género se ocupaba con los estándares científicos, los principios metodológicos y los métodos establecidos hasta ese momento, y cómo de esta forma logró encontrar un lugar propio en la ciencia y pudo afirmarse en él. En el siguiente paso, se muestra la continuación de este desarrollo con cuestiones metodológicas y teorías de la localización (capítulo IV). El siguiente tema se refiere a la cuestión de hasta qué punto los fundamentos de teoría de la ciencia y del conocimiento de la investigación feminista y de género se encuentran actualmente ellos mismos en tela de juicio (capítulo V). Finalmente, preguntamos hacia dónde podría dirigirse la investigación de género, por lo menos desde la perspectiva actual (capítulo VI). La discusión realizada en el artículo está influida esencialmente por el contexto científico europeo, y específicamente alemán. Sin embargo, estos debates no se realizaron, ni se realizan, sin vinculación respecto a los debates internacionales. Han sido motivados por estas discusiones, y al mismo tiempo tienen un efecto retroactivo sobre el contexto internacional.

II. Los inicios de la investigación feminista

Al inicio de su proceso de institucionalización, la investigación feminista y de género estaba estrechamente ligada con el movimiento feminista, por lo cual en los primeros años la relación entre la ciencia y la política social determinó los procesos de la concepción de sí misma de dicha investigación. Ambos estaban unidos por la crítica a todas las formas de poder, dominación y desigualdades en la relación entre géneros, y un interés emancipatorio político y de la política de la ciencia. (cf.: Riegraf/ Plöger 2009; Althoff et al. 2001; Frauen und Wissenschaft [Las mujeres y la ciencia] 1977). Si al inicio los temas científicos todavía estaban definidos fundamentalmente por los intereses políticos del movimiento feminista (como la división del trabajo específica de los géneros, el salario para el trabajo doméstico, o la violencia contra las mujeres), en el curso de la posterior institucionalización de la investigación feminista y de género, el debate teórico (epistemológico) sobre la relación de la ciencia y la política sustituyó a la relación directa con la praxis política del movimiento feminista. Si bien la investigación feminista y de género conservó su apego a la pretensión de transformar la desigualdad social y la injusticia con los medios del conocimiento científico,

también insistió en la necesaria distancia respecto al movimiento feminista, para conservar su potencial crítico y sus posibilidades de conocimiento imparcial. Se impuso el reconocimiento de que una falta de diferenciación de la ciencia y la política pondría en peligro la autonomía de la ciencia. Además, tendría que ser posible llegar a resultados que ocasionalmente podrían decepcionarían al movimiento feminista (Bleich et al. 1984: 27). Si bien el movimiento feminista aportó importantes impulsos en una primera fase, en el curso del progreso de la institucionalización de la investigación feminista y de género se llegaron a reconocer las diversas racionalidades del sistema científico y político.

La investigación feminista eligió primeramente las condiciones de vida de las mujeres, y en no pocos casos la subjetividad femenina como punto de partida y referencia de sus discusiones científicas. De esta manera confrontaba con otras perspectivas a la supuesta neutralidad de género de las teorías, planteamientos y conceptualizaciones establecidos, y mostraba que las cuestiones de investigación, las teorías y los conocimientos científicos se habían alimentado hasta el momento sobre todo a partir del mundo vital de los investigadores masculinos, y que reproducían las condiciones vitales de los hombres, a pesar de que se pretendía su validez general (cf. Brück et al. 1992: 17-18; Schmerl 2006; Becker-Schmidt/Knapp 2000; Beer 1990). De esta manera, el “contexto vital femenino" (Prokop 1976) entraba en la mira de la ciencia, si es que lo hacía, solamente como un “caso especial” o “desviación”, lo cual conducía a una percepción deformada. Además de esto, la investigación feminista y de género logró determinar que la influencia de los modelos de pensamiento de las ciencias naturales sobre las investigaciones de las ciencias sociales y humanas conducía a una concepción de la diferencia de género no siempre abierta, pero de graves consecuencias. La equiparación de la naturaleza y las mujeres, así como de los hombres y la sociedad, estaba desembocando en las teorías (del conocimiento), los procesos de investigación y los resultados de éstas. Al postular las diferencias de género y las correspondientes desigualdades como naturales, y con ello como anteriores a la sociedad, su proceso de producción estaba siendo sustraído a las consideraciones sociológicas. Y a la inversa también se aplica lo siguiente: solamente la insistencia en concebir consecuentemente las diferenciaciones y desigualdades de género como sociales y producidas culturalmente ha hecho posible desarrollar una perspectiva analítica de las ciencias sociales sobre la categoría “género”.

El reconocimiento de que la realidad social de las mujeres, sus condiciones de vida específicas, su historia, habían quedado a la sombra de las teorías, métodos y categorías desarrolladas hasta ese momento, o que habían sido presentadas deformadas por las perspectivas masculinas, condujo a la estructuración de un proyecto científico propio y

autónomo. En este proceso, desde el inicio se trató más que de solamente una integración aditiva de cuestiones de género en el sistema científico existente y las estructuras de las disciplinas tradicionales, y no simplemente de un incremento de la participación cuantitativa de las mujeres dedicadas a la ciencia. Se planteaba la pregunta de cómo se podría conciliar la eliminación del "contexto vital femenino" (Prokop 1976) en las teorías e investigaciones con la exigencia de racionalidad y objetividad (cf. al respecto, por ejemplo: Althoff et al. 2001; Singer 2004). O bien, formulado epistemológica y metodológicamente: ¿cómo había sido posible que hubieran podido ser ocultadas exitosamente durante tanto tiempo las asimetrías en la distribución social de trabajo de producción y reproducción, o las desiguales oportunidades en el mercado laboral y de ascenso, o en general la desigual participación social de las mujeres y los hombres, mediante teorías (del conocimiento), perspectivas y categorías supuestamente neutrales? ¿Tal vez precisamente su pretendida neutralidad había permitido hacer invisible el escándalo de la desigualdad entre los géneros, y podrían ponerse a través de ello al servicio de las pretensiones masculinas de supremacía (cf. la reconstrucción en Hark 2005)? Una vez que la teoría (del conocimiento), la metodología y la elección de método se pusieron conjuntamente en la mira, también se presentaron las cuestiones fundamentales y de mayor alcance que han definido hasta ahora a las discusiones sobre teoría de la ciencia y del conocimiento (Becker-Schmidt et al. 1983; Hagemann-White 1984; Hagemann-White 1993; Hirschauer 1996; Hirschauer 2004; Wetterer 2009): ¿Cómo y hasta que punto influyen sobre la comprensión científica las ideas implícitas de género? ¿Cómo dominan estas ideas el instrumentario conceptual de las disciplinas y la formación de teorías? ¿Cómo se integran las ideas cotidianas sobre el género en las investigaciones científicas, influyendo en los estándares metodológicos y los procedimientos metódicos? Y también, relacionado con esto: ¿qué innovaciones teóricas, metodológicas y metódicas se requieren para captar adecuadamente la historia y la realidad social de los sexos?

III. Parcialidad, autorreflexión crítica, interdisciplinaridad

En las discusiones sobre teoría de la ciencia y del conocimiento en las cuales se han elucidado las cuestiones mencionadas, la parcialidad, la autorreflexión crítica y la interdisciplinaridad avanzaron hasta llegar a ser postulados centrales, aunque no indiscutidos.

El apasionado compromiso con la parcialidad de parte de una serie de científicas feministas está enraizado en sus pretensiones emancipatorias y críticas de la dominación, y le atrajo a la investigación feminista y de género el reproche, hasta ahora repetido una y otra vez, de la

falta de carácter científico, dado que ésta sería una orientación motivada políticamente (cf. por ejemplo Mies 1978). Sin embargo, el reproche del carácter no científico se remonta a una referencia abreviada a las discusiones sobre la parcialidad, llevadas a cabo de forma muy diferenciada en el proceso de delimitación del movimiento feminista y la investigación (cf. por ejemplo Luhmann 1988; y conectando con él, Pasero y Weinbach 2003). Así, la parcialidad no se pensaba en absoluto en el sentido de una reorientación política de la ciencia, y la investigación feminista y de género tampoco se concebía a sí misma de ningún modo como simple ciencia reflexiva del movimiento feminista (cf. la atribución en Luhmann 1988). Más bien, la exigencia de parcialidad, y esto como exigencia no solamente a la investigación feminista y de género, sino a toda investigación en ciencias sociales con pretensiones emancipatorias y críticas de la dominación, tenía el empeño de mostrar aquellas posiciones del conocimiento, aquellos accesos metodológicos y aquellos métodos a través de los cuales se lleva a cabo el ocultamiento de las realidades vitales femeninas en el sistema científico, y de nombrar a los intereses e interesados que se beneficiaban de esta exclusión. Por lo tanto, se estaba pensando en una parcialidad en el proceso científico del conocimiento a favor de aquellas cuyas realidades vitales habían sido encubiertas con las posiciones del conocimiento, accesos metodológicos y métodos que se usaban hasta el momento. Y a la inversa, también era menester ayudar a que lo que se había ocultado lograra la necesaria atención.

Regina Becker-Schmidt (1985) concibe la parcialidad no como un principio metódico que ha de ser aplicado en la praxis concreta de investigación, y tampoco en el sentido de una identificación sin reservas con las personas investigadas, sino como un interés que dirige el proceso del conocimiento, y que ejerce sus efectos en un segundo plano (cf. al respecto también: Bleich et al. 1984: 31). En este proceso, la parcialidad con las experiencias concretas de represión de las mujeres, y una identificación no reflexionada con ellas, no deberían ser elegidas como el único punto de partida de la investigación, dado que esto limitaría “de una forma irresponsable" las posibilidades científicas de conocimiento (cf. al respecto también Meuser 2010). En este contexto, Becker-Schmidt enfatiza la gran importancia de una autorreflexión consciente de las investigadoras en el proceso de investigación, para evitar una parcialidad acrítica y una sobre-identificación con las investigadas. Regina Becker-Schmidt y Helga Bilden (1911: 28) conciben el proceso de investigación como una "oscilación" entre la identificación con las mujeres, y una distancia objetivadora. Así pues, en esta visión de las cosas, la parcialidad y la objetividad no serían opuestos. Formulado de manera extrema, incluso se podría constatar: en vista del androcentrismo que se presenta, la parcialidad, al

poner las deformaciones y ocultamientos en la agenda de la ciencia, contribuye a lograr las pretensiones de objetividad (cf. Beer 1987).

En la discusión sobre la parcialidad, la autorreflexión crítica se convirtió en otro postulado. Aquí, la autorreflexión crítica no se definía en el sentido de las teorías de sistemas, sino en el sentido de que el género, el color de piel, el medio de origen, o también la socialización científica, dirigen los intereses cognitivos, pero además de eso también pueden conducir a deformaciones en el proceso de investigación. Las ideas de las investigadoras, surgidas de esta manera y convertidas en un hábito con efectos reales, se escapan a su propia percepción inmediata. Bajo este aspecto, la autorreflexión significa en la epistemología feminista reflexionar sobre las condiciones del conocimiento, y no detenerse tampoco ante las investigadoras y todo aquello que les aclara, les deforma o les desplaza sus concepciones. La autorreflexión, concebida como reflexión sobre el propio posicionamiento científico y social, tiene también la función de evitar la sobre-identificación de las investigadoras con las investigadas, y desencadenar procesos de aprendizaje tanto en dirección de las investigadoras, como en dirección de las investigadas. Una autorreflexión de la propia localización biográfica y social se convierte de esta forma en un importante instrumento del conocimiento en el proceso de investigación (cf. también al respecto: Nadig 1992). De acuerdo con esto, el ocuparse de las propias emociones, su propia afectación, y el valor de éstas en el proceso de investigación, deben convertirse sistemática y conscientemente en elementos rectores del conocimiento y la investigación. Los trabajos etnológicos y psicoanalíticos de Devereux (1967), que quiere que se aproveche de manera productiva como instrumento del conocimiento la “contratransferencia”, es decir las irritaciones, sentimientos, prejuicios, expectativas y deseos desencadenados por el proceso de investigación (Becker-Schmidt 1983), han sido un importante punto de referencia en los debates sobre la importancia de los intereses sociales y de la subjetividad de las investigadoras en el proceso de conocimiento. Siguiendo esta perspectiva, el análisis sistemático de la situación biográfica y social requiere un laborioso y complejo proceso de comunicación y análisis, que tiene que ser llevado a cabo, por ejemplo, en el marco de un grupo de investigadores, o una instancia de supervisión de la investigación.

La pretensión de captar la complejidad de las influencias sobre los contextos vitales femeninos, en combinación con posiciones críticas del conocimiento y de la ciencia, condujo a la convicción, dominante durante mucho tiempo, de que la investigación feminista y de género no podía ser organizada sobre las estructuras de las disciplinas usuales. Dado que los complejos “estados de cosas a los que se refiere la praxis feminista no pueden ser captados en

el marco de las disciplinas" (Knapp/ Landweer 1995: 23), la interdisciplinaridad se convirtió en otro importante postulado. Este discurso realizó primeramente la constatación de que las estructuras de las diversas disciplinas, incluso "en la llamada ciencia 'tradicional' no (están, d.V.) trazadas tan claramente como parece ser en una consideración externa." (ídem 23). La interdisciplinaridad prometía aquí librarse de un "disciplinamiento del saber", que se daba a través de la organización científica de los conocimientos de acuerdo con las estructuras clásicas de las diversas disciplinas, y mantener de esta manera la capacidad crítica respecto a un sistema científico, una organización científica y un canon científico que durante muchos años habían logrado encubrir con éxito la categoría de género, y esto a pesar de todas las exigencias de objetividad y neutralidad axiológica (Hark 2003).

Además, la interdisciplinaridad debería contrarrestar los procesos de oclusión de la producción de saber en las disciplinas aledañas, los cuales se estaban dando respecto a objetos y procesos sociales que no se dejaban clasificar en las rejillas disciplinarias, y de esa manera simplemente estaban siendo destematizados científicamente, y olvidados. Esto afectaba especialmente a las diferenciaciones y jerarquizaciones de acuerdo a los géneros. El hecho de que la pretensión de una integración interdisciplinaria en el sistema científico difícilmente haya podido ser realizada hasta el momento, está relacionado no solamente con la organización disciplinaria de la docencia y la formación científica, así como con los sistemas de reputación y financiamiento específicos de las diversas disciplinas, y con el hecho de que "con un asentamiento interdisciplinario de la investigación feminista y de género en el paisaje de la ciencia (no se ha ganado) un terreno, sino solamente un borde al lado de la cerca" (Knapp/ Landweer 1995: 23). Más bien, la elaboración epistemológica y metodológica de lo que debe entenderse exactamente por interdisciplinaridad, y más tarde transdisciplinaridad, se encuentra todavía actualmente en sus inicios. Y este hueco se abre no solamente en la investigación feminista y de género, sino en toda orientación científica que represente una pretensión interdisciplinaria. Actualmente la interdisciplinaridad en la investigación feminista y de género se considera como un intercambio entre las fronteras y de caminos cruzados entre las disciplinas y especialidades.

IV. Cuestiones metodológicas y teorías de la localización

Dado que la elección de métodos está estrechamente ligada a los presupuestos epistemológicos, la crítica del conocimiento y la ciencia de la investigación feminista y de género condujo a un escepticismo fundamental respecto a la metodología y la investigación

que se practicaba hasta ese momento en la investigación social empírica, y respecto al conjunto usual de métodos. Cuando Ursula Müller (1984) preguntó en contextos alemanes: “¿Existe un método “especial" en la investigación feminista?” agudizó con ello el punto polémico en un debate en el cual las orientaciones epistemológicas y metodológicas habían eliminado programáticamente la aplicación de procedimientos puramente cualitativos. La investigación social cuantitativa, como las investigaciones a través de encuestas, que eran evaluadas con muestras representativas lo más amplias posibles, y un número relativamente reducido de variables y métodos estadísticos, dominaban en los años 1980 la corriente principal de la metodología y la investigación (cf. Baur 2005: 38-45). Sin embargo, precisamente los puntos fuertes de los métodos cualitativos parecían ser los más adecuados para hacer visibles los contextos vitales encubiertos de las mujeres y para cumplir con los postulados epistemológicos de la investigación feminista y de género: los métodos cualitativos permitían la exploración de contextos vitales de las mujeres que hasta el momento habían permanecido ignorados y negados, es decir, la captación de las voces que no habían logrado hacerse oír en la ciencia dominante. Asimismo, los procedimientos abiertos y de orientación procesual parecían ser más adecuados que los métodos cuantitativos para captar los diversos y contradictorios factores de influencia que determinan las realidades vitales de las mujeres (cf. Becker-Schmidt 1983). Además, permitían establecer cercanías entre las investigadoras y las investigadas, para incluir adecuadamente sus perspectivas, y excluir al mismo tiempo, a través de un control metodológico, una sobre-identificación. Ante este trasfondo, es comprensible que los métodos cualitativos predominen hasta ahora en la investigación feminista y de género, pero sin que se haya refutado la relevancia de los procedimientos cuantitativos, o una combinación entre los métodos, como algo conveniente (Sturm 2004). A fin de cuentas, la totalidad de la pobreza material de las mujeres solamente podía ser aclarada a través de procedimientos cuantitativos (cf. por ejemplo Kickbusch y Riedmüller 1984; Köppen 1985). Lo que Ursula Müller constató en 1984 puede ser considerado actualmente como la opinión de sentido común: no hay un método específico de la investigación feminista y de género, pero sí teorías epistemológicas y metodologías, y no hay ninguna necesidad de que la investigación feminista y de género se mantenga atada a método alguno, sino que lo que se requiere es agotar la totalidad del espectro de forma adecuada al objeto de estudio (cf. Aulenbacher/ Riegraf 2009).

El transfondo epistemológico de los debates sobre métodos y metodologías en la investigación feminista y de género lo constituyeron las teorías de la localización, que determinaban las disputas con el androcentrismo y las pretensiones de objetividad de la

ciencia tradicional. A ellas subyace la idea, ya postulada en la sentencia de Marx "El ser social determina la conciencia social", en el sentido de que el pensamiento, el saber y la percepción no se pueden comprender independientemente de la posición social, histórica y económica de los individuos (Hartsock 1983; cf. también: Meuser 2010).

Estas convicciones recibieron una elaboración fundamentada en el conocimiento sociológico en la tesis de Karl Mannheim de la dependencia de la localización por parte del pensamiento, donde Mannheim parte del supuesto de que los intelectuales (y la ciencia) podrían superar estas influencias (Meuser 2010). Que esto no es posible, lo muestra de manera convincente la crítica feminista a la ciencia: "all understanding is socially located or situated" [toda comprensión está localizada o situada socialmente"], postula Harding (2007: 51). En esta discusión resulta claro que la localización social de los investigadores al mismo tiempo hace posible y limita el conocimiento. La cuestión epistemológica respecto a qué consecuencias pueden ser derivadas para las pretensiones de objetividad de la ciencia a partir del conocimiento de que la elección de los objetos de investigación y la aplicación de resultados de la misma son dependientes de las influencias que su localización ejerce sobre los científicos y las científicas, ha sido respondida de formas totalmente diferentes, y ha conducido a una controversia que todavía dura hasta el día de hoy.

Sandra Harding exige una perspectiva de investigación en la cual sea abandonada conscientemente la pretensión de neutralidad axiológica de los investigadores. En cambio, aboga por atribuir una ventaja epistemológica a determinadas localizaciones. Si bien acepta "que todas las convicciones humanas –incluso las más científicas– están localizadas socialmente", también exige "una investigación crítica, para determinar cuáles situaciones sociales pueden producir las pretensiones de conocimiento más objetivas" (Harding 1994: 159). Sandra Harding (ídem: 140 ss.) denomina a las mujeres como "valiosas 'extranjeras'" o "marginadas integradas", las cuales podrían tener acceso a importantes atisbos dentro del orden social, precisamente debido a su posición marginal. En la línea de la tradición de Marx, supone "that some social positions produce ‚partial and perverse' knowledge, while others produce an accurate understanding of social reality" [que algunas posiciones sociales producen conocimiento 'parcial y perverso', mientras que otras producen una comprensión exacta de la realidad social"] (Hekman 2007: 537). Éstas últimas serían las localizaciones que están socialmente sub-privilegiadas. Convertir en punto de partida de la investigación a estas localizaciones incrementaría la objetividad de la investigación científica, afirma. En cambio, si en el proceso de investigación se comenzara por el borde superior de la jerarquía social, muchas cosas quedarían ocultas (Hesse-Biber/Leavy/Yaiser 2004: 16). Harding (2007: 55 s.)

utiliza en este contexto el concepto de la “strong objetivity” [objetividad fuerte], y delimita su concepción de objetividad de la concepción usual de la misma, la cual asocia la objetividad, en la medida en que se considera (y si es que se considera) que puede alcanzarse, a una actitud neutral de los investigadores. Afirma que ésta, al insistir en el principio de la neutralidad, está privilegiando implícitamente a otros puntos de vista: los de los poderosos y dominantes. Con ello, las teorías de la localización se delimitan de una posición relativista de acuerdo con la cual todas las localizaciones serían igualmente significativas para la producción del conocimiento (Olesen 2005: 244). Por lo demás, los procedimientos hermenéuticos y etnográficos designados como “convencionales” (cuyo interés cognoscitivo es usualmente una reconstrucción desprejuiciada de perspectivas y localizaciones) también son criticados como insuficientes. “The causes of the conditions of the lives of the oppressed cannot be detected by only observing those lives” [“Las causas de las condiciones de las vidas de los oprimidos no pueden ser detectadas solamente observando esas vidas”] (Harding 2007: 51). Ante el trasfondo del ímpetu emancipatorio de la investigación feminista y de género, la crítica de las ideologías se considera como un requisito necesario para una investigación que quiera hacer justicia a la pretensión de la “strong objectivity”. Siguiendo la perspectiva de Harding, los métodos cualitativos cumplen con las exigencias que se vinculan con la convicción de que la localización social de los investigadores les permite acceder al saber, pero que al mismo tiempo les limita los accesos al mismo saber. Privilegiar epistemológicamente las localizaciones sub-privilegiadas y marginalizadas se considera como un necesario correctivo frente a la “normal science” [ciencia normal] (Meuser 2010).

En cambio, Cornelia Klinger (1990) se mantiene apegada a la exigencia de objetividad. Afirma que la perspectiva femenina, que hasta ahora había permanecido “encubierta”, debe ser “descubierta”, e integrada con igualdad de derechos en el proceso de conocimiento científico, de manera que la ciencia pueda entonces convertirse en un proyecto de amplio alcance. “Independientemente de si se quiere privilegiar epistemológicamente al género femenino o no, es necesario constatar que las teorías de la localización han destacado claramente la importancia que corresponde a la pertenencia a un género determinado como una dimensión central de la dependencia del pensamiento respecto de la localización. También han contribuido exitosamente a problematizar el supuesto de que los investigadores estarían en una posición de perfecta distancia respecto a sus objetos de investigación” (Meuser 2010).

Desde hace algunos años se ha hablado más bien poco de todos estos temas, sin que hayan sido totalmente dejados de lado. A la temprana discusión programática también le ha seguido

una larga fase de diversificación empírica respecto a temas como sexualidad, socialización y trabajo (cf. Bührmann et al. 2000). En ella se ha trabajado en el marco de diversas teorías de la ciencia y del conocimiento y con diversos métodos (cf. Diezinger 1994). A fin de cuentas, ni los antiguos trabajos ni las experiencias empíricas se han perdido, sino que vuelven a aparecer en algunos tomos de carácter didáctico, de lectura o de manual (Althoff et al. 2001; Becker und Kortendiek 2004; Vogel 2007). Sin embargo, en ellos no entran tanto en la discusión los fundamentos epistemológicos, metodológicos y metódicos de la investigación feminista y de género. A este respecto, la investigación feminista y de género parece haber llegado a incluirse en la "normal science" (cf. Holland-Cunz 2005 de acuerdo a Kuhn). Pero en otro aspecto, la discusión apenas está comenzando.

IV. La categoría del conocimiento "género" sometida a examen

Apenas hay otra rama de la investigación que como la investigación feminista y de género someta sus propias categorías epistemológicas una y otra vez a examen, con el fin de verificar su contenido emancipatorio. Uno de los movimientos intelectuales teóricos del conocimiento y la ciencia centrales, y hasta ahora determinantes, fue generado en los años 1980 por la crítica de las "women of color" [mujeres de color] a las teorías, categorías y procesos cognitivos basados en un sujeto colectivo "mujer", que si bien refleja las experiencias de la clase media blanca y las fija como referencia, por lo mismo excluye consecuentemente otros contextos vitales "femeninos". Con ello, se negaban las diferencias entre las mujeres, y se establecían condiciones de dominación y de poder en contra de la propia pretensión.

En la medida en que la investigación feminista y de género toma como objeto de estudio la multiplicidad y diversidad de las condiciones vitales femeninas y de los contextos de experiencias, ahora no puede ya partirse de una represión colectiva y una identidad de las mujeres asociada a ésta, lo cual trae consigo consecuencias de amplio alcance para el proceso de investigación (Lutz/Davis 2005). De tal forma, la pertenencia a un género ya no se considera como la única o la más relevante categoría del posicionamiento social y la desigualdad, sino que también tienen que tomarse en cuenta otras categorías sociales de desigualdad, como la pertenencia étnica, en sus efectos recíprocos (intersecciones) con el género. Esta perspectiva ha agudizado la mirada para las configuraciones complejas, marcadas por igual por la desventaja y el privilegio. Entonces, ya no resulta posible pensar en general en las mujeres como seres en desventaja (Ernst 2003: 74).

Una respuesta de las teorías de la localización a estos problemas es la acepción no de uno, sino de varios puntos de vista feministas, lo cual genera problemas para seguirlos (cf. Meuser 2010): “If there are multiple feminist standpoints, is one more true than another? And more fundamentally, if all knowledge is perspectival, how can we claim that one perspective is more true than another, the basic claim of standpoint theory?” [“Si existen múltiples puntos de vista feministas, ¿será uno más verdadero que el otro? Y, más fundamentalmente, si todo el conocimiento se da en perspectiva, ¿cómo podemos reivindicar que una perspectiva es más verdadera que otra, la reivindicación básica de la teoría del punto de vista?”) (Hekman 2007: 538). Y no es solamente el abandono de la idea de una categoría uniforme “Mujer” la que genera problemas de fundamentación, sino que también la ampliación del enfoque de la investigación a las situaciones vitales y contextos de experiencia masculinos, y a los resultados de la investigación masculina, contribuye a generar otros movimientos intelectuales epistemológicos (cf. Meuser 1998).

En combinación con variados planteamientos constructivistas, ya no exclusivamente feministas, desde la etnometodología (West/Zimmerman 1987), pasando por el deconstructivismo de la teoría del discurso (Butler 1991), hasta la teoría de sistemas de cuño luhmanniano (Pasero 1994), este debate conduce a que se problematice la polarización entre las categorías cognitivas “Hombre” y “Mujer”. La dualidad de género ya no se concibe como una característica inamovible, a la cual la investigación se puede referir como recurso sin cuestionamientos, sino como producto de variados y repetidos procesos de construcción. También la investigación feminista previa no “solamente” se había referido a la categoría “Mujer”, sino que siempre también (de manera más o menos explícita) había incluido a los hombres en la investigación, y además había pensado estratificaciones al interior de un género. La relación entre géneros se contaba entre los temas originales de la formación teórica feminista (por ejemplo Regina Becker-Schmidt 1985), al igual que las situaciones vitales masculinas y femeninas (por ejemplo Müller 1987), y las investigaciones de historia de la cultura respecto al surgimiento e importancia de la masculinidad y la femineidad (por ejemplo Mead 1974). Sin embargo, la categoría de género no se puso en tela de juicio. En este sentido, algunos trabajos sobre la construcción y la deconstrucción del género pusieron en cuestión las premisas vigentes hasta ese momento, y sometieron a las formas de pensar de la investigación de género a una fundamental verificación epistemológica. Intentaban romper con el dualismo de los géneros poniendo en cuestión la separación de naturaleza y cultura y su influencia en las ciencias sociales y del espíritu (Gildemeister 2004). Si los supuestos de la “sexualidad dual natural" se mantienen en un estado pre-reflexivo, afirmaba la crítica, entonces la ciencia

contribuirá con conocimientos sobre la diferencia de género a su "reificación" (Gildemeister/Wetterer 1992), y con ello al aseguramiento de la clasificación de los géneros, “con un esfuerzo para alcanzar la legitimación como apenas existe para alguna otra institución social” (Hirschauer 1996: 245). Cuando las diversas disciplinas del sistema científico apoyan de esta manera la evidencia cotidiana de la dualidad de género, están legitimando al mismo tiempo el orden social estructurado de acuerdo con dicha dualidad.

Una “positivación de la diferencia” (Gildemeister/Wetterer 1992: 203), como la llevan a cabo las teorías de la localización, no es compatible con esta perspectiva, y una vinculación con las auto-interpretaciones del mundo cotidiano de hombres y mujeres no es tampoco posible. En esto radican los desafíos científicos y epistemológicos de este cambio de perspectiva al interior de la investigación feminista y de género.

V. Conclusión

Con el reconocimiento de que los procesos de investigación no pueden ser considerados independientemente de los intereses, deseos, necesidades y temores de los investigadores, se le asigna una importancia destacada a la subjetividad, y por lo tanto a las experiencias personales de los investigadores, así como a los investigados en el proceso de investigación. Esta preparación de las bases de la investigación feminista recibió un fuerte impulso del ímpetu de oposición a la dominación y emancipatorio de los años iniciales, y en el curso de su desarrollo recibió una fundamentación epistemológica y científica. En este proceso, las fases de orientación fuertemente teórica alternaron con periodos de orientación fuertemente empírica.

Debido al hecho de que la categoría epistemológica del género está siendo puesta en tela de juicio de manera fundamental, desde hace algún tiempo ha estado poniéndose en primer plano de nuevo un debate epistemológico de amplias dimensiones. En el futuro será relevante integrar la perspectiva de género en la investigación, y al mismo tiempo poner fuera de juego la idea de que existen dos géneros. Será necesario hacer visible el género como categoría de clasificación, que se pueda utilizar de manera variable y flexible, y que tenga un efecto formativo de un orden, la cual sin embargo –sin importar el hecho de que los seres humanos viven como hombres y mujeres– no tiene un contenido sustancial (cf. Wetterer 2002). Por lo tanto, los proyectos de investigación de la investigación feminista y de género se mueven en un dilema: ¿cómo puede comenzar la investigación en las condiciones de vida de las mujeres y los hombres, sin reificar la diferencia de género? ¿Cómo pueden analizarse las diferencias

entre las mujeres y los hombres cada una por separado, sin postular también diferencias entre los géneros? Así pues, lo que está en discusión no es ni más ni menos que el manejo de los dualismos sociales, los cuales, como construcciones surgidas históricamente, no se pueden deconstruir sin más, pero en los cuales la ciencia tampoco puede basarse sin más, si no quiere suponer el género como algo dado de por sí.

Bibliografía

Althoff, Martina/ Bereswill, Mechthild/ Riegraf, Birgit, 2001: Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen. Lehrbuch zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung, Band 2, [Metodologías y métodos feministas. Tradiciones, concepciones, discusiones. Manual de la investigación feminista y de género en ciencias sociales], Opladen: Leske + Budrich.

Aulenbacher, Brigitte/ Birgit, Riegraf, 2009, Ed.: Erkenntnis und Methode: Geschlechterforschung in Zeiten des Umbruchs [Conocimiento y método: investigación de género en épocas de cambio], Wiesbaden: VS Verlag.

Baur, Nina, 2005: Verlaufsmusteranalyse. Methodologische Konsequenzen der Zeitlichkeit sozialen Handelns [Análisis de patrones de progresión. Consecuencias metodológicas de la temporalidad de la acción social], Wiesbaden: VS-Verlag.

Becker-Schmidt, Regina/ Brandes-Erlhoff, Uta/ Rumpf, Mechthild/ Schmidt, Beate,1983: „Arbeitsleben – Lebensarbeit“. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen [“Vida laboral – Trabajo vital”. Conflictos y experiencias de las trabajadoras fabriles], Bonn: Dietz Verlag.

Becker-Schmidt, Regina, 1985: Probleme einer feministischen Theorie und Empirie in den Sozialwissenschaften [Problemas de una teoría y un empirismo feministas en las ciencias sociales], en: Feministische Studien [Estudios feministas], 4, 93-104.

Becker-Schmidt, Regina, 2000: Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, [Investigación feminista, investigación de género, investigación de la relación entre los géneros], en: Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Gudrun-Axeli, Ed.: Feministische Theorien zur Einführung [Introducción a las teorías feministas], Hamburgo: Junius, 14-62.

Becker-Schmidt, Regina/ Bilden, Helga, 1991: Impulse für die qualitative Sozialforschung aus der Frauenforschung, [Impulsos para la investigación social cualitativa provenientes de la investigación feminista], en: Flick, Uwe/ Kardoff, Heiner/ Keupp, Ernst v./ Rosenstiel Lutz v./ Wolf, Stephan, Ed.: Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen [Manual de investigación social cualitativa. Fundamentos, concepciones, métodos y aplicaciones], Múnich: Beltz PVU, 23-30.

Becker-Schmidt, Regina/ Knapp, Gudrun-Axeli, 2000, Ed.: Feministische Theorien zur Einführung [Introducción a las teorías feministas], Hamburgo: Junius.

Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate, 2004, Ed.: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie [Manual de la investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], Wiesbaden: VS-Verlag.

Beer, Ursula, 1987: Objektivität und Parteilichkeit – ein Widerspruch in feministischer Forschung? Zur Erkenntnisproblematik von Gesellschaftsstruktur [Objetividad y parcialidad – ¿una contradicción en la investigación feminista? Sobre la problemática del conocimiento de la estructura social], en: Beer, Ursula, Ed.: Klasse Geschlecht, Feministische

Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik [Clase Género, Análisis social feminista y crítica de la sociedad], Bielefeld: AJZ-Verlag, 142-186.

Bleich, Anet/Jansz, Ulla/ Leydesdorff, Selma, 1984: „Lob der Vernunft“ [Elogio de la razón], en: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis [Contribuciones a la teoría y praxis feministas], 11, 26-34.

Brück, Brigitte/ Kahlert, Heike/ Krüll, Marianne, 1993: Feministische Soziologie. Eine Einführung [Sociología feminista. Una introducción], Fráncfort del Meno / Nueva York: Campus.

Bührmann, Andrea/ Diezinger, Angelika/ Metz-Göckel, Sigrid, 2000: Arbeit – Sozialisation – Sexualität. Zentrale Felder der Frauen- und Geschlechterforschung. Lehrbuch zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung [Trabajo – socialización – sexualidad. Campos centrales de la investigación feminista y de género. Manual de la investigación feminista y de género], Wiesbaden: VS-Verlag.

Devereux, Georges, 1967: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften [Temor y método en las ciencias de la conducta], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Diezinger, Angelika, 1994: Erfahrung mit Methode: Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung [Experiencia con método: Vías de la investigación feminista en las ciencias sociales], Forum Frauenforschung 8, Friburgo de Brisgovia: Kore.

Ernst, Waltraud, 2003: Feministische Effekte. Erkenntnisprozesse für Veränderungen der Wirklichkeit [Efectos feministas. Procesos cognitivos para transformaciones de la realidad], en: Niekant, Renate/ Schuchmann, Uta, Ed.: Feministische Erkenntnisprozesse. Zwischen Wissenschaftstheorie und politischer Praxis [Procesos cognitivos feministas. Entre la teoría de la ciencia y la praxis política], Opladen: Leske + Budrich, 68-79.

Frauen und Wissenschaft, 1977: Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen – Juli 1976, [Las mujeres y la ciencia, 1977: Contribuciones a la Universidad Femenina de Verano de Berlín – Julio de 1976], Berlín.

Gildemeister Regine, 2004: Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung [Doing gender (haciendo el género): prácticas sociales de la distinción de género], en: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate, Ed.: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie [Manual de la investigación feminista y de género. Teoría, método, empirismo], Wiesbaden: VS Verlag, 132-141.

Gildemeister, Regine/ Wetterer, Angelika, 1992: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung [Cómo se hacen los géneros. La construcción social de la dualidad de género y su reificación en la investigación feminista], en: Knapp, Gudrun-Axeli/ Wetterer, Angelika, Ed.: Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie [Tradiciones Rupturas. Desarrollos de la teoría feminista], Friburgo: Kore, 201-254.

Hagemann-White, Carol, 1984: Sozialisation: Weiblich - männlich? [Socialización: ¿femenina – masculina?], Opladen: Leske + Budrich

Hagemann-White, Carol, 1993: Die Konstrukteure auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht [Los constructores, ¿descubiertos con las manos en la masa? Consecuencias metódicas de una comprensión teórica], en: Feministische Studien [Estudios Feministas], 11, 2, 68-78.

Harding, Sandra, 2007: Feminist Standpoints [Puntos de vista feministas], en: Hesse-Biber, Sharlene Nagy, Ed.: Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis [Manual de investigación feminista. Teoría y praxis], Thousand Oaks: Sage: 45-69.

Hark, Sabine, 2003: Material Conditions. Begrenzte Möglichkeiten inter -und transdisziplinärer Frauen- und Geschlechterforschung [Condiciones materiales. Posibilidades limitadas de la investigación feminista y de género inter- y transdisciplinaria], en: Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung. Themenschwerpunkt: Wechselwirkungen, Risiken und Nebenwirkungen. Frauen- und Geschlechterforschung im Kontext von Disziplinarität und Interdisziplinarität [Revista de investigación feminista y de género. Tema principal: efectos recíprocos, riesgos y efectos colaterales. La investigación feminista y de género en el contexto de la disciplinaridad y la interdisciplinaridad], 21, 2+3, 76-89.

Hark, Sabine; 2005: Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus [Participación disidente. Una historia del discurso del feminismo], Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Harding, Sandra,1994: Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu [El género del saber. Las mujeres repiensan la ciencia], Fráncfort del Meno/ Nueva York: Campus.

Hartsock, Nancy, 1983: The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism [El punto de vista feminista: desarrollando las bases para un materialismo histórico específicamente feminista], en: Harding, Sandra/ Hintikka, Merrill, Ed.: Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science [Descubriendo la realidad: perspectivas feministas sobre epistemología, metafísica, metodología y filosofía de la ciencia], Dordrecht/ Boston/ Londres: Reidel, 283-310.

Hekman, Susan, 2007: Feminist Methodology [Metodología feminista], en: Outhwaite, William/ Turner, Stephen P., Ed.: The Sage Handbook of Social Science Methodology [El manual Sage de metodología de las ciencias sociales], Londres: Sage, 534-546.

Hesse-Biber, Sharlene Nagy/Yaiser, Michelle, L., 2004, Ed.: Feminist Perspectives on Social Research [Perspectivas feministas sobre la investigación social], Nueva York: Oxford University Press.

Hirschauer, Stefan, 1996: Wie sind Männer? Wie sind Frauen? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem [¿Cómo son los hombres? ¿Cómo son las mujeres? La dualidad de género como sistema cognitivo], en: Eifert, Christiane/ Eppele, Angelika/ Kessel, Marina/ Michaelis, Marlies/ Nowak, Claudia/ Schicke, Katharina/ Weltecke, Dorothea, Ed.: Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel [¿Qué son las mujeres? ¿Qué son los hombres? Construcciones de género en su transformación histórica], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 240-256.

Hirschauer, Stefan, 2004: Geschlechterdifferenzierung in wissenschaftlichem Wissen [Diferenciación de género en el saber científico], en: Braun, Carola v./ Stephan, Inge, Ed.: Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien [Género@saber. Un manual de las teorías de género], Stuttgart: Böhlau, 19-42.

Kickbuch, Ilona/ Riedmüller, Barbara, 1983: Die armen Frauen [Las pobres mujeres], Fráncfort del Meno.: Suhrkamp.

Klinger, Cornelia, 1990: Bis hierher und wie weiter? Überlegungen zur feministischen Wissenschafts- und Rationalitätskritik [Hasta aquí, y ¿cómo seguimos? Reflexiones sobre la crítica feminista de la ciencia y la racionalidad], en: Krüll, Marianne, Ed.: Wege aus der männlichen Wissenschaft [Caminos para salir de la ciencia masculina], Pfaffenweiler: Centaurus, 21-56.

Knapp, Gudrun-Axeli/ Landweer, Helge, 1995: Interdisziplinarität in der Frauenforschung: Ein Dialog. [Interdisciplinaridad en la investigación feminista: un diálogo], en: L´Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft [El hombre. Revista de ciencias históricas feministas], 6, 2, 6-38.

Holland-Cunz, Barbara, 2005: Die Regierung des Wissens. Wissenschaft, Politik und Geschlecht in der Wissensgesellschaft [El gobierno del saber. Ciencia, política y género en la sociedad del saber], Opladen: Barbara Budrich Verlag.

Köppen, Ruth, 1985: Die Armut ist weiblich [La pobreza es femenina], Berlín: Elephanten Press.

Luhmann, Niklas, 1988: Frauen, Männer und George Spencer Brown [Mujeres, hombres y George Spencer Brown], en: Zeitschrift für Soziologie [Revista de sociología], 17,1, 47-71.

Lutz, Helma/ Davis, Kathy, 2005: Geschlechterforschung und Biographieforschung: Intersektionalität als biographische Ressource am Beispiel einer außergewöhnlichen Frau [Investigación de género e investigación biográfica: interseccionalidad como recurso biográfico con el ejemplo de una mujer excepcional], en: Völter, Bettina/ Dausien, Bettina/ Lutz, Helma/ Rosenthal, Gabriele, Ed.: Biographieforschung im Diskurs [Investigación biográfica en el discurso], Wiesbaden: VS Verlag, 228-247.

Mead, Margaret, 1974: Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt [Hombre y mujer. La relación de los géneros en un mundo cambiante], Reinbeck: Rowohlt Verlag, Primera edición, 1949.

Meuser, Michael, 1998: Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster [Género y masculinidad. Teoría sociológica y patrones culturales interpretativos], Wiesbaden: VS Verlag.

Meuser, Michael, 2010: Methodologie und Methoden der Geschlechterforschung [Metodología y métodos de la investigación de género], en: Brigitte Aulenbacher/ Michael Meuser/ Birgit Riegraf: Soziologische Geschlechterforschung – eine Einführung, Reihe Studienskripten [Investigación sociológica de género – Una introducción, Serie de apuntes de estudio], Wiesbaden: VS-Verlag,79-102.

Mies, Maria, 1978: Methodische Postulate zur Frauenforschung [Postulados metódicos sobre la investigación femenina], en: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis [Contribuciones a la teoría y praxis feministas], 1, 41-63.

Müller, Ursula, 1987: Lebensweisen von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland [Formas de vida de mujeres y hombres en la República Federal de Alemania], en: Deutsche Unesco-Kommission [Comisión Alemana de la UNESCO], en: Bernadoni, Claudia/ Werner, Vera, Ed.: Ohne Seil und Haken [Sin cuerda ni gancho], Bonn, 338-351.

Müller, Ursula, 1984: Gibt es eine spezielle Methode in der Frauenforschung? [¿Existe un método especial en la investigación feminista?], en: Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FU Berlin [Fundación central para el fomento de los estudios y la investigación feministas en la Universidad Libre de Berlín], Ed.: Methoden in der Frauenforschung [Métodos en la investigación feminista], Fráncfort del Meno: Fischer Verlag, 29-50.

Müller, Ursula, 2003: „Gender“ kommt – die Geschlechter gehen? Selbst- und Fremdpositionierungen in den Sozialwissenschaften [Llega “género” – ¿se van los sexos? Posicionamiento propio y ajeno en las ciencias sociales], en: Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien [Revista de investigación feminista y estudios de género] 21, 2 y 3, 48-66.

Nadig, Maya, 1992: Der ethnologische Weg zur Erkenntnis. Das weibliche Subjekt in der feministischen Wissenschaft [El camino etnológico al conocimiento. El sujeto femenino en la ciencia feminista], en: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika, Ed.: Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie [Tradiciones Rupturas. Desarrollos de la teoría feminista], Friburgo de Brisgovia: Kore, 151-200.

Olesen, Virginia, 2005, Early millennial feminist qualitative research. Challenges and Contours [Investigación feminista cualitativa de principios del milenio. Desafíos y contornos], en: Denzin, Norman K./ Lincoln, Yvonna S., Ed.: [The Sage Handbook of Qualitative Research, 3. Ed., [El manual Sage de investigación cualitativa], 3ª. Ed., Thousand Oakes: Sage, 235-278.

Pasero, Ursula, 1994: Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven [La investigación de género revisada: perspectivas constructivistas y de teoría de sistemas], en: Wobbe, Theresa/ Lindemann, Gesa, Ed.: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht [Ejes del pensamiento. Sobre la noción teórica e institucional de género], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 264-296.

Pasero, Ursula/ Weinbach, Christine, 2003: Vorwort [Prólogo], en: Ídem, Ed.: Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays, [Mujeres, hombres, problemas de género. Ensayos de teoría de sistemas], Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 7-14.

Prokop, Ulrike, 1976: Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche [Contexto vital femenino. De la limitación de las estrategias y la inadecuación de los deseos], Fráncfort del Meno.: Suhrkamp.

Riegraf, Birgit/ Plöger, Lydia, 2009, Ed.: Gefühlte Nähe - Faktische Distanz: Geschlecht zwischen Wissenschaft und Politik. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung auf die "Wissensgesellschaft" [Cercanía sentida – Distancia fáctica: el género entre la ciencia y la política. Perspectivas de la investigación feminista y de género sobre la “sociedad del saber”], Leverkusen-Opladen/ Farmington-Hills: Barbara Budrich Verlag.

Schaeffer-Hegel, Barbara, 1988: Männer Mythos Wissenschaft. Zur Psychologie und Philosophie patriarchalen Denkens [Hombres Mito Ciencia. Sobre la psicología y filosofía del pensamiento patriarcal], en: Schaeffer-Hegel, Barbara/ Watson-Franke, Barbara, Ed.: Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik [Hombres Mito Ciencia. Textos fundamentales sobre la crítica feminista a la ciencia], Pfaffenweiler: Centaurus Verlag, 1-16.

Schmerl, Christiane, 2006: Und sie bewegen sich doch ... Aus der Begegnung von Frauenbewegung und Wissenschaft [Y sin embargo, se mueven... Sobre el encuentro del movimiento feminista y la ciencia], Tubinga: dgvt.

Singer, Mona, 2004: Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven [Crítica feminista a la ciencia y epistemología feminista: presupuestos, posiciones, perspectivas], en: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate, Ed.: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie [Manual de investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], Wiesbaden: VS-Verlag, 257-266.

Sturm, Gabriele, 2004: Forschungsmethodologie: Vorüberlegungen für eine Evaluation feministischer (Sozial)Forschung [Metodología de investigación: reflexiones preliminares para una evaluación de la investigación (social) feminista], en: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate, Ed.: Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie [Manual de investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], Wiesbaden: VS-Verlag, 342-350.

Vogel, Ulrike, 2007: Meilensteine der Frauen- und Geschlechterforschung. Lehrbuch [Hitos de la investigación feminista y de género. Un manual], Wiesbaden: VS-Verlag.

West, Candace/ Don H. Zimmerman, 1987: Doing Gender [Haciendo al género], en: Gender & Society [Género y sociedad], Vol. 1, año 2, 125-15.

Wetterer, Angelika, 2002: Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. »Gender at Work« in theoretischer und historischer Perspektive [División del trabajo y construcción de los géneros. “el género en el trabajo” en perspectiva teórica e histórica, Konstanz: UVK.

Wetterer, Angelika, 2009: Gender-Expertise, feministische Theorie und Alltagswissen: Grundzüge einer Typologie des Geschlechterwissens. In: Birgit Riegraf und Lydia Plöger (Hg), Gefühlte Nähe - Faktische Distanz: Geschlecht zwischen Wissenschaft und Politik. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung auf die "Wissensgesellschaft". Opladen: Barbara Budrich: 81-99.

La concurrencia de lo espacial y lo social

Alicia Lindón
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
alicia.lindon@gmail.com

Este trabajo se centra en el estudio de la dimensión espacial de lo social. Aunque la vida social -y la vida misma en sentido amplio- está eminentemente espacializada, una paradoja del pensamiento social ha sido el desarrollo de extensas y fecundas aproximaciones desarrolladas por las Ciencias Sociales notoriamente aespaciales. Dicho en otros términos, ha sido frecuente omitir la dimensión espacial de lo social, o en el mejor de los casos negarle relevancia bajo el supuesto –casi siempre implícito- de que la espacialidad sólo da cuenta de una referencia empírica no problematizable. Como señalara Michel Foucault, seguramente la omisión del espacio en las sociedades de la modernidad y en las teorías para explicarlas, no ha sido ajena a la centralidad que en estas sociedades adquirió el tiempo, permitiendo construir ideas verdaderamente rectoras de la modernidad de carácter fuertemente temporal. Este es el caso de la célebre idea de progreso, pero también otras como la movilidad social ascendente, el proyecto de futuro….. En cierta forma, esto tampoco termina de aclarar la ausencia si se tiene en cuenta que la Filosofía desde tiempo atrás, pero también la contemporánea, ha advertido sobre el carácter indisociable del tiempo y el espacio.

Actualmente es cada vez más aceptado, que la invisibilización de la dimensión espacial de lo social, implica mutilar lo social que se pretende comprender. Así es que, para las Ciencias Sociales que asumen esta postura y deciden colocar en el centro de la reflexión la relación entre el espacio y la sociedad, o la dimensión espacial de la sociedad, resulta de suma utilidad revisar la teoría geográfica ya que en términos contemporáneos si una disciplina social se ha construido enteramente en torno al estudio del espacio y la espacialidad, es precisamente la Geografía[1]. Aun así, muchos científicos sociales interesados en la dimensión espacial de lo social han hecho caso omiso del devenir geográfico, sobre todo por los viejos prejuicios que conciben a esta disciplina como la descripción de la superficie terrestre. Sin duda alguna este último camino –soslayar los avances de la Geografía contemporánea en torno al espacio- hace

[1] Esto no niega que existan otros desarrollos teóricos en las Ciencias Sociales que aborden el espacio. Un ejemplo, es la naciente Sociología Urbana de la Universidad de Chicago de los años veinte del siglo XX. Pero también existen otros desarrollos valiosos que teorizan el espacio, más allá de la Geografía., Un ejemplo es el de Ecología Cultural (Rapaport, 1980).

más largo el proceso para dilucidar lo espacial. Por otro lado, la Geografía en muchos casos no se ha acercado a la teoría social[2] lo suficiente, con lo cual tampoco ha contribuido a la construcción de esos puentes. La revisión y reconstrucción de la historia de esos acercamientos y distanciamientos entre la Geografía y las otras Ciencias Sociales, constituye una empresa en sí misma[3] que va mucho más allá del objetivo de este trabajo. Sin embargo, cabe señalar estas cuestiones porque el tratamiento que se realiza en las páginas siguientes sobre las formas de abordar la relación espacio/sociedad en las Ciencias Sociales se posiciona en el desarrollo de la cuestión que se ha realizado desde la Geografía, al menos desde aquella parte de la disciplina abierta a la teoría social y hacia las Ciencias Sociales en sentido amplio.

En esta perspectiva de la Geografía abierta a lo social, cabe recordar un planteamiento de ruptura de los años sesenta formulado por la geógrafa francófona Renée Rochefort[4], con la que daba inicio a una postura diferente –la Geografía Social- dentro de la propia disciplina y en la teorización del espacio. La célebre frase versaba: "la Geografía social comienza con la inversión del orden de los factores [entre el espacio y la sociedad], una inversión del interés" (Rochefort, 1963: 20)[5]. El asunto de fondo que se ponía en discusión con esta Geografía Social francófona naciente en los años sesenta, era precisamente que para estudiar la dimensión espacial de lo social, había que empezar por lo social. Este planteamiento se enfrentaba así a las posturas más espacialistas y, no pocas veces, casi deterministas del espacio de cara a lo social, o al menos aquellas que relegaban lo social a un segundo plano para enfatizar el espacio aun cuando fuera entendido en sentido amplio, es decir como un modelado del ser humano y también con todas sus declinaciones (el espacio como región, lugar, territorio, etc.). Este tipo de discurso geográfico -una invitación a prestar más atención a lo social para comprender el espacio- sin duda era una innovación para la disciplina y por lo

[2] Se utiliza la expresión teoría social o sociológica en el sentido que le otorga Danilo Martuccelli, es decir: "es una herramienta de trabajo que tiene dos funciones fundamentales. La primera es que debe ayudarnos a confrontar los grandes problemas sociales de un periodo, y en este sentido, por supuesto, toda teoría social es históricamente situada. Y en segundo lugar, porque toda teoría es una manera de mirar el mundo, tiene que ser una fábrica de producción de preguntas y de problemas. La buena teoría es pues aquella que permite enfrentar los desafíos históricos de un momento social, al mismo tiempo que produce una serie de nuevos problemas intelectuales (2009:2-3).

[3] Para el análisis de esa relación nos remitimos a: Chivallon, 2000; Gumuchian.

[4] Si bien Renée Rochefort desarrolló ideas innovadoras y es una de las pioneras de la Geografía social, es innegable que no ha alcanzado a ser lo suficientemente valorizada en el contexto de la Geografía francófona, cuyas grandes voces reconocidas –al menos, hasta tiempos más o menos recientes– han sido las de los "geógrafos" (en género masculino), y más allá de las fronteras del pensamiento geográfico francófono, hasta ahora es literalmente muy poco conocida.

[5] Este planteamiento, la autora lo empieza a desarrollar desde los años cincuenta, en su investigación doctoral sobre el trabajo en Sicilia (Rochefort, 1961).

que nos atañe en esta ocasión, era una clara invitación a pensar el espacio desde una Geografía Social que se asumía en el concierto de las Ciencias Sociales. Una forma de sopesar el carácter innovador de esta propuesta es recordar que en ese momento aun resonaban con fuerza en la Geografía francófona las palabras de Vidal de la Blache de inicios del siglo XX, según las cuales "la Geografía es la ciencia de los lugares y no de los hombres"[6]. Pero también diversas posturas posteriores a la vidaliana –francófonas y de otras tradiciones– han asumido que la Geografía es, antes que nada, la ciencia del espacio.

Frente a todo aquello, el mérito de Renée Rochefort se ubica en su carácter pionero y desafiante, más aun en un contexto académico (el de la Geografía francófona) marcado hasta ese tiempo de manera intensa por la herencia vidaliana (la ciencia de los lugares). Esto no niega el reconocimiento de muchas otras voces –usualmente posteriores– de la Geografía francófona y también de la anglosajona e iberoamericana, que han hecho señalamientos con este mismo horizonte, incluso más refinados. Por ejemplo, la propuesta de "la dimensión espacial de lo social" (Lévy, 1994; Séchet, 1998; Ripoll, 2006; Veschambre, 2006).

En los años siguientes al planteamiento de Renée Rochefort, si bien la Geografía se interesó crecientemente por lo social –por ejemplo en las desigualdades sociales analizadas espacialmente, la división del trabajo también espacializada, entre muchos otros temas notoriamente sociales y de sensibilidad social– es relevante notar que no profundizó lo suficiente en las concepciones posibles de lo social. Antes bien, lo social se integró en la Geografía a partir de problemáticas sociales. De esta forma, la concepción de lo social se remitió sin mucha discusión a la idea de estructura social, otras veces a la de estratificación social, o simplemente a la consabida población, en todas sus declinaciones... En estricto sentido, para la Geografía de los años sesenta y setenta el avance teórico más relevante sobre lo social fue el de transmutar el concepto universal de hombre o ser humano en el de estructura social, lo que implicaba reconocer que si bien todos somos seres humanos, estamos insertos en estructuras sociales que implican distintas posiciones y diferentes abanicos de oportunidades, con consecuencias encadenadas en todos los aspectos de la vida. Fue un avance con respecto a la concepción universal de ser humano que había prevalecido hasta ese momento. Aunque al mismo tiempo no dejó de ser insuficiente por su sesgo estructural.

[6] Sin duda alguna esa expresión, cara para Vidal de la Blache, pasó a la historia del pensamiento geográfico como una marca imborrable y más de una vez se ha olvidado el contexto en el cual se pronunció: la búsqueda de Vidal de deslindar la Geografía que él iniciaba de la vecina Sociología durkheimiana, con tanto auge y fuerza institucional como la Geografía vidaliana.

Así es que los avances en la teoría geográfica se dieron en torno a las diversas concepciones del espacio y no así con relación a lo social. Este devenir puede resultar paradójico desde la perspectiva de aquellas voces tempranas –como la citada– que advertían sobre la centralidad de lo social. Aunque, desde la más fuerte tradición geográfica ("la Geografía como ciencia de los lugares") lo esperado era precisamente que se profundizara en el concepto de espacio y espacio geográfico, mientras que lo social se tomara de la Sociología, o más aun de cierta Sociología más legitimada, sin profundizar demasiado. Esta posición de poca inmersión en la concepción de lo social dejó abiertos canales por los que penetraron algunos sesgos, que terminarían afectando las concepciones sobre el espacio. El sesgo espacial favoreció un desarrollo teórico desequilibrado entre los avances geográficos más fuertes sobre el concepto de espacio y más débiles respecto de la concepción de sociedad.

Los cambios en los que se ve inmersa la Geografía Humana, y que vienen denominándose actualmente giros[7], traen consigo la posibilidad de realizar una nueva inversión del orden de los factores con relación a las dimensiones de lo social y lo cultural que -más allá de su relevancia dentro de la investigación geográfica- contribuye a la integración de estos aportes en la investigación en las Ciencias Sociales en sentido amplio. Esto es particularmente relevante en aquella Geografía que de una forma u otra, en un caso u otro, se formula interrogantes derivados de problemas claves de la teoría social, como son la producción y reproducción social. Una de las formas de concebir esta nueva inversión del orden de los factores, para continuar con la célebre frase de Rochefort, es como un tránsito de la concepción de lo social como un agregado (como es el caso de la población, aunque no exclusivamente) hacia concepciones de lo social en términos de sujetos sociales territorializados, entendidos como agentes activos, capaces de transformar la sociedad, aunque también con constricciones sociales.

[7] Desde los años noventa, la Geografía se ha interesado crecientemente por interpretar las transformaciones reciente más intensas de la disciplina a través de la expresión "giros". Esta expresión no ha constituido una innovación de la Geografía, sino un vocablo tomado de las otras Ciencias Sociales y la Filosofía contemporánea y resemantizado dentro de la disciplina. Inicialmente este vocablo se empleó en la Filosofía con referencia al "giro lingüístico". En la medida en fue avanzando la segunda mitad del siglo XX, este vocablo se fue integrando en las diversas Ciencias Sociales con nuevas adjetivaciones que le otorgan matices diferentes. Por ejemplo, en la Geografía se empezó a utilizar adjetivado con lo cultural, se postuló así un giro cultural. Luego se fueron planteando otras variantes: giro narrativo, giro pictórico, giro relativista, giro biográfico. Al respecto cabe citar una interpretación del asunto ofrecida por el geógrafo francófono Jacques Lévy, quien publicó en 1999 un libro cuyo título ha sido *El Giro Geográfico*: Años más tarde, este geógrafo ha observado que los giros en la Geografía actual se relacionan con tres cuestiones. Una de ellas son las transformaciones en el mundo que se pretende comprender y que obligan a realizar cambios en las aproximaciones geográficas. Otra es el giro de las otras Ciencias Sociales hacia la Geografía, por el redescubrimiento de la dimensión espacial en el resto de las disciplinas sociales. Y otra resulta de las transformaciones en la propia Geografía Humana al acercarse a las otras Ciencias Sociales y a algunos de sus interrogantes actuales más relevantes (Lévy, 2000).

Otra inversión del orden de los factores de esta Geografía Humana abierta a las Ciencias Sociales se puede perfilar desde lo cultural: de la regencia de la cultura material, a la inclusión de lo inmaterial junto a lo material[8], y todo ello desde el punto de vista del sujeto territorializado que en su actuar, articula lo material y lo inmaterial. Por otro lado, esta inversión del orden de los factores en el ámbito de lo cultural permite evitar la salida frecuente de reducir lo cultural a una estructura, y darle así centralidad al actor creativo, aunque al mismo tiempo condicionado y limitado tanto social, como cultural y espacialmente. Por ello, el desafío actual de realizar una nueva inversión del orden de los factores dentro de lo social y cultural para estas teorías geográficas pasa por comprenderlos como construcciones sociales que se recrean permanentemente de manera consensuada y negociada entre diferentes actores y al mismo tiempo en conflicto con otros.

Con este contexto, las reflexiones que planteamos en este texto se organizan en tres apartados[9]: en el primero revisamos algunos de los avances teóricos más recientes de la Geografía en torno a la concepción de espacio. Este apartado repasa así, lo que esta Geografía más o menos abierta a las Ciencias Sociales puede ofrecer sobre el concepto de espacio. En la segunda parte, penetramos en algunos de los caminos que parecen más fructíferos sobre la forma de concebir lo social cuando se busca comprender la dimensión espacial de lo social. Por último, revisitamos algunas de las alternativas geográficas constructivistas que articulan las revisiones de lo social y lo espacial, con teorías y aproximaciones concurrentes de lo social[10].

La reflexión sobre la concepción espacial

La teorización acerca del espacio producida por la Geografía, en parte resulta de perspectivas que más o menos asumen a la disciplina como ciencia del espacio. Por otro lado, resulta de otras concepciones que son más cercanas a este alegato por invertir el orden de los factores. Dicho de otra forma, unas teorizaciones geográficas sobre el espacio derivan de la mirada que le otorga cierta centralidad al espacio –como por ejemplo, las que plantea Roger Brunet (1986)– y otras, resultan de posturas que le dan primacía a lo social, o al sujeto y a la acción con su capacidad para hacer y rehacer el espacio (Gumuchian *et al.*, 2003: 28; Séchet,

[8] Si la regencia de la cultura material ha sido fuerte en cierta parte de la Antropología, en el caso de la Geografía Humana ha resultado avasallante, e igualmente limitante, porque esa materialidad cultural fue la puerta más sencilla para reflexionar sobre el espacio, también entendido como realidad material.

[9] Recurrimos a la relación "texto-contexto" en el sentido hermenéutico.

[10] Retomamos la expresión teorías e interpretaciones concurrentes de lo social de Bernard Lahire (2006), es decir, en el sentido de búsquedas teórico y metodológicas no eclécticas en sentido amplio, sino que permitan comprender la pluralidad del mundo actual.

Garat y Zeneidi, 2008: 8), que en los últimos años tienen a sintetizarse en la expresión "la dimensión espacial de lo social".

Las primeras tienen una historia más extensa en la disciplina y sus elaboraciones han sido las más difundidas. Una revisión detallada de este curso del pensamiento geográfico conduciría a una obra en sí misma. Por ello, aquí lo hacemos de manera parcial y considerando sólo aquellos aportes que se articulan más con la investigación en Ciencias Sociales en sentido amplio. Las segundas, sin duda alguna, pueden dialogar de manera más fluida con la investigación en Ciencias Sociales y al mismo tiempo son las que emergen de estas Geografías que se acercan y se nutren de los debates actuales de las Ciencias Sociales. Este es el caso de las Geografías que asumen los desafíos e interrogantes acerca de la integración del individuo/sujeto/actor[11] en la espacialidad.

En esta perspectiva, a continuación, se consideran tres concepciones del espacio que han estado presentes –muchas veces de manera implícita- en casi todas las teorías geográficas producidas durante la mayor parte del siglo XX. Una de ellas es la que ha concebido el espacio en términos relativos, como localización. Un segundo camino es aquel para el cual el espacio es una producción social e histórica. Y por último, están las concepciones para las cuales el espacio es una construcción social.

La concepción del espacio como localización

Las teorizaciones del espacio de raigambre más espacialista, surgieron y se consolidaron en la búsqueda de posibles formas de traspasar el umbral que representaba la concepción clásica del espacio, entendido como región natural o como región con un fuerte peso natural. Aquella concepción naturalista del espacio no contribuía al acercamiento de este pensamiento con las Ciencias Sociales. Más bien colocaba a la Geografía (y todos sus aportes) en la posición que se conoció como el puente entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales[12]. Así, hacia mediados del siglo XX, fue quedando atrás la perspectiva según la cual el espacio se concretaba en toda región natural, y fue avanzando la concepción de espacio en términos locacionales. Esta perspectiva ha sido identificada como la concepción del espacio en términos relativos, caracterizándose por un notorio trasfondo geométrico (Bailly y Beguin, 2000).

[11] Bajoit (2008), refiere a esta trilogía a través de la sigla ISA (individuo/sujeto/actor).

[12] En esta ocasión no nos detenemos en el análisis de esta concepción decimonónica porque -aunque posee relevancia en sí misma- esa tarea nos alejaría del objetivo del texto, que es reflexionar sobre las concepciones espaciales afines a las Ciencias Sociales interesadas en la dimensión espacial, y también integradas en la Geografía Humana más abierta a las Ciencias Sociales actuales.

Una de las principales virtudes de este tipo de aproximación radicó en permitirle a la disciplina –y al análisis espacial que de ella emanaba- participar desde los años cincuenta-sesenta del siglo XX, en el auge de los métodos cuantitativos y acercarse a algunas disciplinas sociales, tales como la Economía. Esa inmersión en los métodos cuantitativos deriva del principio locacional que permite ubicar puntos en un plano (lugares) y establecer mediciones entre esos puntos, por ejemplo, distancias. Se hacía posible así, medir distancias en costos, en tiempo, medir niveles de concentración de personas en ciertos puntos, concentración de capital, de bienes, infraestructura, economías de aglomeración, así como calcular tiempos y costos de desplazamientos entre puntos….. Esas mediciones, por su parte, hicieron posible la comparación entre pesos de los diversos lugares analizados[13], establecer jerarquías y redes de lugares según la intensidad de los vínculos y los intercambios. Todo ello representó una forma de pensar el espacio que resultaba muy afín a las aproximaciones cuantitativas y también, factible de articular con el diseño de políticas territoriales. Incluso, de la mano del desarrollo de este pensamiento espacialista surgen y adquieren cierto renombre algunos ámbitos del saber que llegan a plantearse como nuevas ciencias o al menos, como ámbitos que están por encima de las disciplinas involucradas en esto (como ha sido el de la Geografía). Dos casos muy conocidos dentro de esta deriva científica fueron el de la denominada Ciencia Regional (Isard, 1956; 1960; 1975) y el de los Estudios Urbanos[14]. Este último terminó adquiriendo una relevancia mayor en América Latina y lejos de distanciarse de la Geografía y las otras Ciencias Sociales que le dieron origen, más bien se desarrolló como un campo de diálogo de las distintas Ciencias Sociales que buscan comprender el fenómeno urbano con la espacialidad que le es inherente.

[13] A partir de esta idea se fueron construyendo una serie de teorías y teorizaciones espaciales conocidas bajo el nombre de "modelos gravitacionales", "sistemas de ciudades", entre muchos otros, que se retroalimentaron de la Teoría General de los Sistemas de Bertalanffy de los años sesenta (1976). Todas estas aproximaciones finalmente eran derivados de la Teoría del Lugar Central (*Central Place Theory*) desarrollada por el geógrafo alemán Walter Christaller, cuya primera publicación data de 1933 y en ella se plantea la modelización de la distribución (distancias) de los lugares centrales de diferentes rangos en un espacio isotrópico. Los lugares centrales (ciudades) se definen en función de la oferta de servicios, la atractividad para las empresas, para la población. Por su parte, la Teoría del Lugar Central tiene antecedentes en los inicios del siglo XX en la Teoría de la Localización Industrial de Alfred Weber, de 1909, en la cual se proponía un modelo matemático para identificar la localización óptima de una industria atendiendo los costos, primero sólo los de transporte y luego también integró los costos de las materias primas, salarios y las economías de escala.

[14] En estricto sentido son dos casos diferentes ya que Walter Isard proclamó el nacimiento de una nueva ciencia que denominó Ciencia Regional, y se asumía como su fundador. En realidad no era más que un híbrido de Geografía Económica y Economía Espacial. En el caso de los Estudios Urbanos no es posible identificar a alguna figura que se haya atribuido la fundación del campo. Por otro lado, este campo nunca negó a las disciplinas tributarias (Geografía, Economía, Sociología sobre todo) sino más bien, buscó las miradas transdisciplinarias.

La concepción del espacio como producto social

Desde los años setenta, comenzaron a cultivarse en la Geografía otras formas de concebir el espacio que permitieron nuevas formas de análisis espacial. Así se fue desarrollando la perspectiva que ha concebido el espacio como un producto social, manteniendo un importante énfasis en lo material. Cabe subrayar que, en este camino la materialidad física no es de tipo locacional (euclidiana como la previa), sino que lo material es concebido como una producción histórica. En esta concepción, el espacio adquiere un papel central en tanto expresión concreta y tangible de lo realizado por una sociedad en un momento histórico dado y que siempre será heredado socialmente a las generaciones por venir. Es el carácter material lo que le otorga la posibilidad de perdurar en un tiempo, que será más o menos extenso según la materialidad de la que se trate. A esas formas espaciales del pasado que perduran como parte del presente, Milton Santos –una de las voces claves de esta perspectiva- las denominó rugosidades. Seguramente que con esta noción –con un sentido metafórico- se enfrentaba la concepción relativa del espacio, en la que el sustrato era de tipo geométrico, e isotrópico. Para la concepción relativa, el espacio era un plano que si llegaba a diferir de un punto a otro era porque en unos lugares había más elementos acumulados que en otros. A diferencia de ello, la concepción santosiana, por la vía de las rugosidades, destacaba la profundidad y los "pliegues" del espacio que contienen muchos pasados y coexisten en él.

Por otra parte esa materialidad del espacio que es heredada a otras generaciones, coloca a cada sociedad ante el desafío de integrarla con otras formas espaciales de temporalidades posteriores (y también anteriores) y con las formas de vida presentes, o decidir diversos cursos de acción de cara a esa espacialidad heredada e insoslayable. Esos cursos de acción suelen definirse como la refuncionalización del espacio, la patrimonialización, la destrucción, como algunas de las estrategias más usuales.

En este tipo de camino y pensando el asunto desde América Latina, el papel clave lo jugó Milton Santos. Para este geógrafo brasileño –tantas veces identificado como ciudadano del mundo- el espacio es constituye una categoría histórica que da cuenta de un conjunto de formas espaciales representativas de relaciones sociales pasadas y presentes, integradas en una estructura social" (Santos, 1990). Sin duda alguna el pensamiento de Santos contribuyó de manera rotunda al diálogo de las concepciones espaciales producidas en la Geografía con las otras Ciencias Sociales, y al mismo tiempo sus propios desarrollos teóricos se retroalimentaron constantemente tanto de la Filosofía como de la teoría social y la teoría económica.

La concepción santosiana del espacio representó un avance teórico considerable, aun cuando no vino acompañada de un despliegue técnico como ocurrió con las concepciones de bases euclidianas. Aun así, a pesar de sus méritos, parece conveniente revisar un sesgo que ha llevado consigo este desarrollo y que seguramente no es ajeno a las fuentes del pensamiento santosiano, por un lado la Geografía clásica francesa (en la cual la región natural siempre pesó considerablemente) y por otro lado la teoría marxista. Este sesgo puede expresarse como el entendimiento del espacio como "cosa". Seguramente este matiz tampoco es independiente de la "pesadez de las formas espaciales" -como señalara Lacarrieu (2007) con relación a los estudios urbanos en particular- tan característica de la Geografía y de otras teorizaciones del espacio. También cabe suponer que este sesgo hacia lo material del pensamiento santosiano podría constituir una expresión de la vieja centralidad que tuvieron las formas materiales en la Geografía Física, filtrada en la Geografía Humana aunque reelaborada a lo largo del siglo XX en términos de formas materiales construidas por el ser humano. Algunos geógrafos actuales han planteado que este "sesgo materialista" de la disciplina (Lussault, 2007: 70) ha sido un lastre que, entre otras cuestiones, ha dificultado el posicionamiento de la Geografía en el concierto de las Ciencias Sociales.

Este énfasis materialista que impregna la concepción del espacio como producción social, amerita ser revisada y reflexiona por presentar un cierto matiz reificador del espacio. Este geógrafo latinoamericano se empeñó en construir una Geografía al mismo nivel que las otras Ciencias Sociales. Buscaba una Geografía que fuera capaz de dialogar con esos otros campos del saber cercanos, es decir una ciencia que desarrollara una reflexión teórica intensa acerca del espacio como objeto de estudio de la disciplina, dejando atrás aquella vieja Geografía apegada a la descripción y carente de teoría. Sin embargo, en este desarrollo resulta significativo que no dudara en defender la tesis del espacio entendido como un hecho social, incluso haciendo referencia explícita a Émile Durkheim. Al respecto, cabe recordar que en su conocida obra *Las reglas del método sociológico* (1994), cuya primera edición es de 1895[15], el sociólogo francés planteó su célebre primera regla acerca de los hechos sociales, señalando que deben ser tratados como cosas. Tal fue la controversia que esta idea impulsó en el mundo intelectual de la época, que el propio Durkheim tuvo que escribir algunos años después un prefacio a la segunda edición del mismo libro, reconociendo que esta idea de tratar los hechos

[15] Recordemos la fascinación del joven Durkheim por el método científico, que indudablemente en ese momento generaba gran interés en muchos célebres pensadores. Aunque también se puede recordar que Henry Bergson fue parte de la misma generación intelectual de Durkheim (incluso en la Escuela Normal Superior de París), y lejos de sentirse atraído por estas ideas, fue quien en ese tiempo dio una de las batallas más fuertes contra el racionalismo.

sociales como cosas había promovido "varias controversias". Allí intentó aclarar qué sentido le otorgaba al tratamiento de los objetos de la ciencia como cosas: Durkheim concebía a los hechos sociales con existencia anterior al individuo, y por eso los veía de manera externa al individuo y como mecanismos de coerción, de allí el carácter de cosas.

Más allá de cuánto pudo el propio Durkheim y sus seguidores justificar un asunto tan ríspido, lo cierto es que desde la Sociología de fines del siglo XIX hasta la contemporánea, se han escrito innumerables críticas a esta idea de Durkheim, y algunos pocos intentos de defensa de aquella posición tan controversial. Reconstruir las críticas al concepto de hecho social de Durkheim ameritaría la escritura de un nuevo libro, porque en esencia ha sido una de las ideas más revisadas –y descalificadas– del pensamiento social desde fines del siglo XIX a la actualidad. Incluso, no se debería de olvidar que en 1967, uno de los teóricos sociales contemporáneos más destacados y reconocidos a nivel internacional, como es Anthony Giddens, parafraseó el viejo título del libro de Durkheim en su libro *Las nuevas reglas del método sociológico*, en donde lo "nuevo" (anunciado en el título) radica en partir de la idea inversa a la de Durkheim en las (viejas) *Reglas…*, como es la centralidad de la acción. Entre muchas otras observaciones, en ese texto, Giddens plantea –con una sólida y fundamentada argumentación– que el funcionalismo de Durkheim y Parsons (este último fue el continuador del funcionalismo durkheimniano, pero americanizado) "resulta defectuoso" (Giddens, 1993: 22) o que "en el marco de referencia de la acción de Parsons, no hay acción" (Giddens, 1993: 18). La ausencia de la acción en el esquema teórico necesariamente implica la ausencia del actor y/o del sujeto.

Posiblemente para buena parte del pensamiento teórico acerca del espacio esta discusión en torno a los hechos sociales de Durkheim y la crítica contemporánea que desarrolla Giddens a las (viejas) *Reglas* en sus *Nuevas reglas*, pueda carecer de interés o sin vínculo alguno con la espacialidad y el análisis espacial. No faltarán los geógrafos que no reconozcan algún valor geográfico en este debate por tratarse de una discusión puramente sociológica. Sin embargo, podría no resultar tan tangencial a la Geografía actual y a la teorización sobre la espacialidad, si consideramos que una parte de la teorización contemporánea sobre el espacio ha integrado estas ideas acerca de los hechos sociales, tan descalificadas en la disciplina que les dio origen, la Sociología. Por ello resulta muy significativo que a fines del siglo XX, una de las Geografías más reconocidas por sus aspiraciones teóricas acerca del espacio -como la santosiana- al realizar su gran propuesta teórica sobre el concepto de espacio[16], retome este

[16] Cabe tener en cuenta que Milton Santos buscaba construir una *teoría geográfica* al nivel de la *teoría social* más reconocida.

punto de partida. Dicho sea de paso, Santos se confronta con la Geografía de la acción (que resulta afín a la perspectiva giddensiana de las *Nuevas reglas)*. En particular, Santos despliega sus críticas sobre la Geografía de la acción del geógrafo alemán Benno Werlen (Santos, 2000: 71-74)[17]. Entre otras cuestiones, la crítica de Santos se construye por la postura de Werlen de otorgarle centralidad a la acción sobre el espacio, lo que no deja de ser una forma actual de asumir el planteamiento pionero de Renée Rochefort: primero lo social y luego el espacio.

Así resulta significativo que a fines del siglo XX, la Geografía santosiana regresa sobre las viejas y criticadas ideas de Durkheim: aun en *La naturaleza del espacio*[18] (su última gran obra teórica sobre el espacio), Milton Santos destacó enfáticamente el pensamiento durkheimniano sobre los hechos sociales, cuestión que ya había planteado a fines de los setenta en *Por una nueva Geografía* (1990)[19]. De esta forma, la perspectiva del espacio como un producto social desarrollada por Milton Santos se articuló con la idea del hecho social durkheimniana porque en última instancia, es una concepción del espacio en términos materiales, aun cuando sea una materialidad producida históricamente. Finalmente, esto nos regresa a la observación reciente de Michel Lussault (2007) sobre la tendencia materialista que acompaña a la Geografía y que termina siendo su propio límite.

En la búsqueda de miradas más amplias con las cuales contrastar esta defensa geográfica santosiana de los hechos sociales durkheimnianos, resulta pertinente citar las palabras de Daniel Cefaï (2007: 5), quien al realizar una semblanza de Isaac Joseph, muestra que entre los méritos de este autor estuvo el de haber "contribuido a la exhumación de Tarde y Simmel, autores malditos de la Sociología francesa, erigidos en antídotos de Durkheim"[20]. Nos resulta significativo que la Sociología contemporánea con fuerte interés en el espacio -como es el caso de Joseph– haya realizado importantes aportes a partir de la crítica a Durkheim, particularmente al joven Durkheim que escribiera las *Reglas del método,* y que un siglo después esos planteamientos durkheimnianos sirvieran de inspiración a Milton Santos. En suma, este posicionamiento de Santos -uno de los principales geógrafos contemporáneos- es

[17] Benno Werlen viene desarrollando esta Geografía de la Acción desde fines de los años, y ha sido publicada a través de diversas obras, entre ellas: Werlen, 1993.

[18] Cuya primera edición en portugués es de 1996. La segunda, en el mismo idioma, es de 1997. La versión en español es de 2000.

[19] La primera edición en portugués es de 1978.

[20] Isaac Joseph realiza esta "exhumación metafórica" del pensamiento de Gabriel Tarde y Georg Simmel como antídotos de Émile Durkheim, desde 1984, cuando publica *Le passant considérable,* obra que en 1988 se publicara en español (por Gedisa) bajo el titulo de *El transeúnte y el espacio urbano* (Joseph, 1988), la misma perspectiva la sostiene en obras posteriores. Esto muestra contemporaneidad con Milton Santos, aunque el geógrafo eligiera –aun en los años noventa del siglo XX- el camino durkheimniano tan criticado.

significativo con relación a nuestra hipótesis acerca del débil tratamiento de lo social que ha caracterizado a la teoría geográfica y que termina siendo fuente de reificación del espacio.

Las concepciones del espacio como construcción social

Los giros de la Geografía Humana actual hacia las otras Ciencias Sociales, y de estas últimas hacia el espacio (Lévy, 1999; 2000) no sólo están promoviendo reconstrucción del edificio teórico en torno al espacio, sino que en esa tarea sea hace explícito el interés por evitar las reificaciones del espacio del pasado, sin por ello negar la componente material que forma parte de él. Y para evitar la reificación del espacio, las apuestas teóricas realizadas por las Geografías que le dan centralidad a lo social (lo que al inicio de este apartado denotamos como una segunda línea geográfica de conceptualización del espacio) y en particular al sujeto pueden resultar de máximo interés.

Por cauces diferentes a las comentadas tendencias de cuño materialista y locacional, en las últimas tres décadas se han desarrollado teorías geográficas acerca del espacio y de la espacialidad que han realizado un lento deslizamiento desde la concepción del espacio como un producto social[21], hacia concepciones como la del espacio vivido, experimentado y más recientemente, construido socialmente. En todos los casos, detrás de este deslizamiento ha estado (y sigue estando) presente la preocupación que Godelier (1989) planteara tan lúcidamente: "la realidad no sólo es lo material, sino también lo ideal que está intrínsecamente unido a lo material".

Dentro de estas perspectivas geográficas interesadas por incluir "ideal" como parte de la realidad geográfica, se halla la vertiente que ha trabajado arduamente en torno al concepto de espacio entendido como vivencia, como representación, como experiencia, como lugar y construcción social. En este camino y dentro del pensamiento francófono se puede destacar la voz temprana de Antoine Bailly, quien ha afirmado que la reflexión filosófica acerca del papel de lo imaginario y lo simbólico que se integra en nuestras prácticas es necesaria (Bailly, 1989), para comprender el espacio. También se destaca la voz pionera de Armand Frémont (Frémont, 1999; Frémont *et al.,* 1984) en el mismo sentido. Por su parte, Bailly ha advertido que este es el camino para que la Geografía vuelva a encontrar la condición humana que perdió cuando decidió seguir las pistas de la geometría, camufladas bajo el manto de lo locacional. Esta perspectiva –el espacio como experiencia o vivencia– lleva consigo dificultades metodológicas ampliadas porque su estudio requiere la perspectiva del sujeto que

[21] Asimismo se puede considerar que las representaciones del espacio legitimadas (la cartografía) se fundan en la visión a vuelo de pájaro, que en última instancia es una visión del espacio desde "afuera".

lo experimenta: no es posible analizar el espacio así concebido desde fuera del sujeto (Lindón, 2008). En este sentido, algunas voces fuertes de la Geografía más actual han señalado claramente esta cuestión: "La Geografía no se puede contentar con tomar en cuenta a los grupos sociales, también debe anclarse en el sujeto, el individuo, la persona, el actor" (Di Méo y Buléon 2005: 39). En estos términos resulta básico reconocer que el espacio no puede ser reducido ni a una localización ("el dónde" en su versión más pura), ni tampoco a la obra o el producto material de una sociedad o de un grupo social, producto que siempre sería observable y medible desde afuera. Por ello, estas concepciones reviven –de maneras peculiares- el viejo alegato de Renée Rochefort: primero lo social, y luego el espacio porque no sería posible comprender el espacio vivido, percibido, imaginado, representado, experimentado sin empezar por quien lo vive, lo imagina, lo experimenta….

La concepción del espacio como experiencia ha sido cultivada inicialmente dentro del pensamiento geográfico anglosajón desde los años setenta por voces tan destacadas como las de Yi-Fu Tuan y Anne Buttimer (Tuan 1977; Buttimer y Seamon, 1980), fundadores de lo que se ha conocido como Geografía Humanista o Humanismo Geográfico. No obstante, se pueden identificar antecedentes tanto entre el pensamiento anglosajón (John K. Wright y David Lowenthal a fines de los años cuarenta e inicios de los sesenta, respectivamente) como en el francófono (Eric Dardel, en los años cincuenta). El geógrafo chino-americano Yi Fu Tuan viene a constituir uno de los pilares fundacionales en cuanto a la dimensión sensible, sensorial, perceptual del espacio entendido como experiencia del individuo. Este énfasis no lo hizo soslayar la componente racional, el pensamiento y la memoria como parte de dicha experiencia (Tuan, 1977). De igual forma, también será Tuan uno de los principales geógrafos que inician la reconstrucción del concepto de lugar. Si bien este concepto siempre fue parte del pensamiento geográfico será a partir de Tuan que el concepto de lugar adquiere una serie de características adicionales: No sólo será una forma de referir a un sitio muy específico -a diferencia del concepto de espacio, que Tuan asocia con la amplitud, la falta de límites y la libertad- sino también aparece la carga de significados que el individuo le otorga a partir de lo allí experimentado. Asimismo, para Tuan el lugar llega a ser tal por lo que la memoria le otorga (1975). Por eso, Tuan ha observado que los ingenieros pueden construir localizaciones, pero es necesario el tiempo para construir lugares (1996:455).

Tal vez uno de los conceptos y entradas analíticas más fructíferas que resultan de su obra es la topofilia, entendido como el apego del individuo por los lugares. La topofilia será una de las posibles formas de dotar de significado a un lugar. En 1974 publica una obra dedicada exclusivamente a este asunto, en donde muestra un amplio espectro de modalidades que

puede adquirir la topofilia, desde la más efímera y superficial (asociada con lo visual y estético), hasta las más profundas y duraderas, como la relación del campesino con su tierra (Tuan, 2007). Sólo unos pocos años más tarde, el geógrafo británico-canadiense Edward Relph despliega la misma perspectiva analítica a través del concepto que en cierta forma expresa lo opuesto al desarrollado por Tuan. Así aparece en las teorías geográficas de corte humanista y subjetivista el concepto de *placelessness* (deslugaridad[22]) y junto a él, el de topofobia (Relph, 1976). La topofobia o rechazo por ciertos lugares, a diferencia de la topofilia de Tuan, fue concebida inicialmente por Relph en relación con el mundo urbano. En los últimos años parece constituirse en un concepto operativo de gran potencia en el mundo urbano actual marcado por la violencia y el miedo en diversas expresiones.

La geógrafa irlandesa Anne Buttimer[23] contribuye extensamente a esta perspectiva humanista desde los años setenta y hasta la actualidad, sobre todo dándole profundidad analítica al concepto de experiencia espacial (Buttimer y Seamon, 1980). En uno de sus trabajos pioneros de los años setenta planteaba: el espacio vivido son puntos de una superficie topológica, que la persona puede "conquistar, defender, explorar, utilizar, manejar […] son puntos específicos que responden a la intencionalidad humana, a los valores y la memoria" (1976:284).

Esta concepción experiencial de espacio resulta afín al actual momento histórico caracterizado para la teoría geográfica, por la presencia del giro cultural y la centralidad del sujeto; y para casi todas las otras disciplinas, por el acercamiento al espacio y la inclusión de la componente subjetiva. No obstante, se debe tener en cuenta la Geografía como saber ha sido construida desde enfoques materialistas y externos al sujeto-habitante: Miradas "exocéntricas". El replanteamiento de la concepción espacial hacia lo experiencial implica un deslizamiento hacia perspectivas "egocéntricas", que buscan comprender el espacio desde el punto de vista del sujeto. Dicho con las palabras de Bernard Debarbieux (1997a): "esto implicaría ir más allá de las puertas de los mundos interiores frente a las cuales nos hemos detenido por largo tiempo". Una circunstancia de este tipo –una perspectiva discordante con la tradición más fuerte en la disciplina– implica un desafío de considerable magnitud porque

[22] La traducción al español de *placelessness* no es tarea sencilla. El neologismo deslugaridad tal vez sea una de las formas de traducirlo que trata de rescatar la raíz del concepto de lugar, sin caer en los sesgos locacionales que podría suponer la traducción rápida la que se ha hecho en ocasiones con la palabra deslocalización.

[23] Anne Buttimer, reconocida profesora de la universidad de Dublín desde el año 1991, realizó sus estudios de grado en Geografía en la Universidad de Cork, Irlanda. Recibió su doctorado en Geografía de la Universidad de Washington (Seattle) en 1965. Desde aquel momento ha sido profesora en diversos países como por ejemplo: Bélgica, Canadá, Francia, Escocia, Suecia y Estados Unidos. Trabajó con Torsten Hagerstrand al menos desde 1978 a 1991, en un macro proyecto de diálogo internacional. Fue presidenta de la Unión Geográfica Internacional (UGI) de 2000 a 2004.

tiene implicaciones encadenadas desde los niveles teóricos hasta los técnicos, pasando por lo metodológico (Lindón, 2008).

Estos abordajes del espacio en términos de experiencia espacial y vivencia han ido abriendo el camino a las concepciones "lugar como construcción social". En general este tipo de perspectivas persiguen posturas medias, que aspiran a no dejar de lado la materialidad del espacio en aras de una concepción exclusivamente idealista o subjetivista, pero tampoco olvidan todo lo no material con lo cual los sujetos le dan sentido al espacio materialmente dado, ya que construirlo socialmente implica hacerlo materialmente y también dotarlo de sentido y apropiarlo. Esto último es lo que Claude Raffestin ha denominado la "semiotización del espacio", es decir la incorporación de un conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad, en el espacio material –y que este geógrafo francófono denomina "semiósfera"– (Raffestin, 1986). Muchos otros autores han penetrado analíticamente en distintas esferas de lo no material que acompaña a lo material del espacio. Un ejemplo que recientemente viene tomando creciente interés para cierta Geografía Urbana es lo que ha dado en denominarse "imaginarios urbanos"[24].

Este tipo de enfoques que buscan integrar lo material y lo no material no pretenden ubicarse en puntos medios en el sentido literal de la expresión, sino en una articulación de ambas dimensiones que genera una tercera dimensión. La observación del espacio y la búsqueda de su inteligibilidad articulando lo material y lo ideal, requiere una posición metodológica diferente a la usual para la observación del espacio en su materialidad. Esta articulación no es ni la sumatoria de lo material y lo no material, ni lo intermedio entre ambos: El constructivismo geográfico busca la comprensión del espacio a partir de la experiencia espacial del sujeto que ocurre en su mundo de la vida cotidiana. La experiencia espacial del sujeto trae consigo fragmentos de tramas de significación e institucionalizaciones con las cuales lo material y lo no material del espacio se tornan indisociables en la práctica (Di Méo, 1991 y 2000; Di Méo y Buléon, 2005; Gumuchian *et al*., 2003, Lussault, 2007; Lindón 2007a; Lindón 2007b).

Benno Werlen ha desarrollado una propuesta teórico-metodológica que integra este espíritu constructivista, y cuyo énfasis se ubica en las prácticas cotidianas de los sujetos. El autor caracteriza su abordaje como un tipo de "constructivismo interpretativo", que debe ser

[24] Al respecto nos remitimos al número 99 de la Revista *EURE* (Lindón, 2007c).

comprendido como parte del segundo giro cultural de fines del siglo XX. Esta aproximación ha sido identificada como una Geografía de la acción (Werlen, 2003)[25].

Para este tipo de abordajes todo aquello que conocemos y creemos no es independiente del lenguaje con el que entendemos y transmitimos nuestro vínculo con el mundo. La revisión geográfica de ese presupuesto muestra que la labor constante de las personas que permite hacer el territorio (las prácticas), así como el conocimiento espacial de sentido común que utilizan en ese constante hacer (los saberes espaciales), están configurados por el lenguaje con el que entendemos y transmitimos las percepciones espaciales, el sentir sobre los lugares, los significados que le otorgamos a los lugares, la imaginación y fantasías espaciales, la memoria de los lugares.

En suma, el estudio de la espacialidad desde las teorías geográficas que giran hacia lo cultural (entendido en términos del segundo giro cultural de Werlen) encuentra en el constructivismo –como perspectiva filosófica– una ventana fecunda ya que integra lo no material con lo material, el espacio y la sociedad, lo social y la acción, evitando de esta forma el largo camino reificacionista, dualista y reductor de lo espacial, que ha prevalecido en la disciplina por largo tiempo.

Las concepciones de lo social en el pensamiento espacial

Si las concepciones del espacio que sortean los sesgos materialistas son esenciales para las Ciencias Sociales embarcadas en el giro espacial y para la teoría geográfica que gira hacia las otras Ciencias Sociales, no es menos necesaria la revisión de las concepciones de lo social que llevan consigo estas teorías espaciales.

La tarea de revisitar las concepciones de lo social de las teorías geográficas, requiere de cierta inmersión en la teoría social. Si bien desde los años ochenta han empezado a plantearse diferentes voces geográficas en este sentido (Pred, 1981; Thrift y Pred, 1981; Werlen, 1993), aun sigue siendo una tarea más o menos ajena al quehacer cotidiano de los geógrafos.

En esta perspectiva se pueden identificar tres tipos de aproximaciones a lo social que han tenido mayor presencia en las teorías geográficas: Una primera en la cual lo social viene a

[25] Cabe considerar que este geógrafo alemán diferencia el giro cultural de fines del siglo XIX (al que identifica con la ortodoxia culturalista), del giro cultural de fines del siglo XX (al que denomina segundo giro cultural). El autor insiste en que este segundo giro cultural se enfrenta al desafío de dar respuestas a la globalización de la vida local. Para Werlen este segundo giro cultural se caracteriza por la centralidad de las prácticas cotidianas como expresión de la cultura, la tendencia a la autoreflexividad, el reemplazo de la centralidad del origen social y la socialización por los aspectos culturales de la diferencia y una relación dialéctica entre la diferencia y la identidad (Werlen, 2003:16-17).

través de la figura del ser humano, otra para la que lo social se presenta como un agregado de individuos y otra para la cual lo social refiere al sujeto habitante o al actor territorializado.

El ser humano como aproximación a lo social

Las teorías geográficas siempre incluyeron la dimensión humana, pero no así la social. La condición humana tempranamente encontró su expresión más clara en la tradición francesa vidaliana (desde inicios del siglo XX). Por ello la preocupación por el ser humano fue parte del planteamiento espacial del propio Paul Vidal de la Blache y lo mismo en los aportes de sus discípulos. También estuvo presente en otras destacadas voces pioneras, como la del geógrafo anarquista Elisée Reclus. Asimismo y con anterioridad a los vidalianos, el geógrafo alemán Ratzel se refirió al ser humano y lo mismo habían hecho antes Humboldt y Ritter.

En el pensamiento geográfico clásico, uno de los núcleos teórico-metodológicos relativos al ser humano (entendido como *homo faber*) en su relación con el espacio se configuró en torno al concepto vidaliano -refinado por Max Sorre años después (1967)- de géneros de vida entendido como un conjunto de actividades (esencialmente, trabajo), que implican una organización social, un uso del tiempo, empleo de ciertas técnicas, el aprovechamiento de las posibilidades del lugar, configurando así la vida social y modelando el paisaje. Otra expresión del tratamiento de la condición humana desarrollada en las aproximaciones geográficas vidalianas es la idea de Pierre Gourou según la cual el ser humano es un hacedor de paisajes (Gourou, 1979). En todas esas ocasiones la referencia al ser humano, al hombre, ha venido de la mano de la posesión de técnicas, de una cultura materializada, de costumbres, de la relación con el medio y la realización de actividades laborales para asegurar la sobrevivencia que modifican el medio. Este núcleo analítico fue acompañado de otros conceptos operativos, como las técnicas de encuadramiento del paisaje (Gourou, 1979) que en ocasiones eran reglamentaciones y normas definidas por los hombres y marcadas en el paisaje, así como arreglos políticos impresos en el territorio (como las fronteras). Todo ello fue la forma de concebir al ser humano y su capacidad transformadora del entorno que desarrollaron estas teorizaciones clásicas acerca del espacio. De modo tal que lo social estaba presente en la medida en que se reconocía que el ser humano no desarrolla las técnicas, ni trabaja, ni construye una cultura, como actos individuales, sino que todo ello es una empresa colectiva.

No obstante, esa idea fecunda de Gourou -el ser humano como hacedor de paisajes- o las otras ideas vidalianas previas acerca del modelado del paisaje, quedaron inconclusas porque no se desarrollaron enteramente explicaciones sobre la manera en que se realizaba esa empresa colectiva, más allá de su hechura eminentemente material. En el nivel de lo material

se dio una respuesta: el paisaje se hace y se modela al aplicar las técnicas que transforman físicamente los lugares. Sin embargo, actualmente podríamos intentar ir más allá de esa primera respuesta y preguntarnos: ¿Cómo se desarrolla una técnica y no otra? ¿Cómo se decide aplicar una técnica y no otra? ¿Sólo se transforma el paisaje por obras materiales? Esas técnicas que modelan el paisaje ¿resultan de acuerdos sociales que se reiteran en el tiempo, o bien surgen rompiendo con pautas y criterios socialmente aceptados anteriormente?..... En cierta forma, el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand en sus primeros años, retomó este problema y buscó respuestas al desarrollar su teoría sobre la difusión de las innovaciones: las resistencias sociales iniciales frente a toda innovación, terminan cediendo con la posterior aceptación amplia de la innovación. Tal vez por todo lo que la teoría de la difusión (y su teoría posterior, la *Time Geography*) no llega a dilucidar, el propio Hägerstrand, en textos autobiográficos llegó a expresar: "Admito que he caminado sobre una sola pierna" (Hägerstrand, 2000:132). Seguramente que la expresión metafórica del geógrafo sueco se refería a no haber franqueado la puerta de los mundos interiores mencionada por Bernard Debarbieux (1997a).

Lo social: entre la estructura y el agregado

Por el devenir previamente comentado es que aspectos que hacen de manera intrínseca a lo social demoraron muchos años en hacerse explícitos en las aproximaciones espaciales desarrolladas por la Geografía. Este es el caso de la estructura social entendida como las diversas posiciones que el ser humano puede tener en la sociedad, que tan lúcidamente plantearan autores como Norbert Elias (1990). De alguna forma, estas posiciones que las personas pueden ocupar en la sociedad estaban presentes desde tiempo atrás en los planteamientos espaciales. Por ejemplo, la Geografía vidaliana lo reconocía de manera implícita cuando diferenciaba a los seres humanos según fueran agricultores, otros pastores, etc. A pesar de todo, la noción de estructura social, la trama social, las posiciones en esa trama, y más aun, los procesos de socialización, eran aspectos ausentes o en el mejor de los casos sólo muy difusa y tenuemente intuidos en estas aproximaciones espaciales. El anclaje en lo social casi siempre venía dado a través de las actividades económicas desarrolladas por los seres humanos. Se profundizaba así el sesgo materialista.

En la medida en que avanzaba la segunda mitad del siglo XX, la teorización geográfica del espacio se fue apegando crecientemente a una concepción de lo social que al reconocer las

diferencias (sociales, económicas y políticas)[26] y al buscar relaciones sociales en diferentes lugar (calculadas estadísticamente)[27], perdía bastante de aquello que daba cuenta de la condición humana y la relación del ser humano con su espacio: El reconocimiento de las diferentes posiciones del hombre en una estructura social y el análisis estadístico de las condiciones de cada grupo social, se realizó al precio de abandonar el carácter holístico de la condición humana, que había prevalecido en los años previos (en las aproximaciones clásicas, como la vidaliana). Será así que en los años sesenta del siglo XX, los geógrafos descubren esas posiciones sociales de los sujetos e indagan las expresiones espaciales de dichas diferencias. Por ejemplo, los estudios de la diferenciación en el acceso al suelo urbano, la segregación urbana, la conformación de guetos. David Harvey planteaba en esos años, por ejemplo, que los lugares de residencia de las clases sociales dentro de la ciudad, profundizan la condición de clase porque las zonas de la ciudad traen consigo el acceso o la restricción a servicios e infraestructuras que se agregan a las condiciones previas. En estas teorizaciones geográficas se afianzan las aproximaciones a lo social apegadas a la visión de la sociedad como estructura, como posiciones de poder y de oportunidades, posiciones más desfavorecidas o más ventajosas[28]. Al mismo tiempo, aquellos que profundizaron en el análisis estadístico de diferentes rasgos sociales, se fueron apegando -de manera implícita- a la idea de la sociedad como estratificación social que se espacializa y configura áreas diferenciadas[29].

Estas concepciones de lo social que fue abrazando la teoría geográfica tienen raíces dobles: por un lado se hallan en la relación parcial de la Geografía con las otras Ciencias Sociales y más aun con la teoría social en el sentido giddensiano de la expresión (Giddens, 1995: 16-19). Frecuentemente, la incorporación de ideas relacionadas con la estratificación social, o estructuralistas, se hizo sin una reflexión de fondo acerca del estructuralismo ni del estratificacionismo. Por otro, esas concepciones de lo social asumidas por la teoría geográfica se imbricaron muy bien con las concepciones dominadas por la dimensión evidente del espacio, que florecieron desde mediados de los años cincuenta del siglo XX: Básicamente nos referimos a las concepciones materialistas del espacio, sea como producción social o en términos locacionales. Las primeras se asociaron a las concepciones de lo social en términos

[26] Esta línea se identifica más con las Geografías marxistas, a veces llamadas radicales (en el mundo anglosajón) y otras identificadas como críticas (sobre todo en América Latina).

[27] Esta línea se identifica más con las Geografías teoréticas o cuantitativas.

[28] Las Geografías radicales y críticas.

[29] Las Geografías teoréticas o cuantitativas.

de estructura, diferencias, segregación urbana; en tanto que las segundas, se vincularon más a la concepción de lo social como agregado: la población.

Como parte de las concepciones de lo social como estructura, diferencias, segregación, tal vez el ejemplo más conocido se relaciona con la creación del *Detroit Geographical Expedition and Institute* (D.G. E.I.) en la Universidad de Michigan en los años sesenta y en particular con el papel de liderazgo que en ello jugó el geógrafo William Bunge (primero en Estados Unidos, y luego en Canadá). La perspectiva de Bunge se plasmó en la inmersión en zonas pobres y marginadas de las ciudades, muchas veces áreas centrales segregadas, barrios negros, barrios que se estaban transformando en guetos. Esas formas de inmersión (investigación-acción-educación) fueron denominadas expediciones geográficas: los geógrafos vivían y trabajaban en estos barrios. La primera fue en Detroit en 1969. Posteriormente, cuando la Universidad de Michigan canceló los apoyos financieros y prohibió estas actividades, Bunge se traslada a Canadá, en donde organizó otra expedición que tuvo aun mayor resonancia, en Toronto, en 1973[30]: Fue denominada Canadian-American Expedition (C.A.G.E.). Y todavía fueron replicadas posteriormente en otras ciudades, tales como Vancouver, Québec, Montréal, Londres.

En las concepciones de lo social que buscan mediar relaciones sociales localizadas, el concepto operativo de población adquirió la regencia indiscutida. Esta forma de abordar lo social –a pesar de su carácter parcial- terminó siendo de las más trascendentes y legitimadas, tal vez por su carácter operativo. Resultaba así totalmente funcional para aquellas perspectivas que concebían el espacio en términos geométricos (las teorético cuantitativa), pero también para las que lo veían desde la idea de la estructura social, la segregación, las diferencias sociales en el espacio (las críticas y radicales)[31].

Tan exitoso ha sido el concepto de población en las teorías geográficas que se consolidó un campo del saber muy fuerte dentro de la disciplina, en torno a esta concepción de lo social (Mendoza, 2006). Es muy importante y valioso este desarrollo, pero al mismo tiempo ha

[30] William Bunge nació en 1928 en Wisconsin y a inicios de los años sesenta se constituyó en un miembro activo y clave de la denominada revolución cuantitativa. Su conocida obra *Theoretical Geography* resulta de su disertación doctoral de 1960, en la Universidad de Washington (Seattle). Muchos la han considerado la obra más importante de la Geografía Cuantitativa. Sin embargo, desde fines de los sesenta, se aleja –parcialmente- de aquel camino y trabaja activamente en torno a la naciente Geografía Radical, autoidentificándose primero como un geógrafo marxista y posteriormente, como geógrafo marxista y humanista. De esta etapa, sin duda alguna, la gran obra fue Fitzgerald: *Geography of a Revolution*, publicada en 1971 y resultado de su inmersión en el barrio negro de Fitzgerald, Detroit, que era casi un gueto.

[31] En esta concurrencia también se debe recordar que muchos de los líderes de la Geografía teorético-cuantitativa en el mundo anglosajón (como William Bunge y David Harvey), luego se transformaron en acérrimos neomarxistas.

tenido repercusiones en el pensamiento geográfico que no han sido lo suficientemente revisadas. Este curso del pensamiento creó, afianzó y legitimó la fantasía intelectual según la cual el concepto de población resolvía enteramente la comprensión de lo social. Así, para las teorías espaciales parecía que el concepto operativo de población daba cuenta de lo social enteramente. Dicho de otra forma, intelectualmente se produjo la reducción de lo social a lo poblacional. Parecería haberse olvidado que lo social va más allá de lo poblacional, lo social desborda lo poblacional. Posiblemente, por el sesgo espacialista de la teoría geográfica ese análisis más fino de lo social que se hubiese requerido para sacar a la luz la reducción de lo social a lo poblacional, no ha estado en la agenda teórica de la disciplina.

El concepto de población es una forma de concebir lo social en términos del agregado. Una población es un conjunto de personas que comparten alguna característica: población por grupos de edades, por lugares de residencia, por tipo de empleo. El agregado de personas tiene una esencia material y al mismo tiempo refiere a un conjunto de rasgos tratados desde la idea del aislamiento del atributo en cuestión. Por ejemplo, se aísla la edad. Así, las personas terminan siendo analizadas como conjuntos de cosas o atributos (reificación), considerando que las cosas serían las personas con un lugar de residencia, o con cierta edad, o con un nivel de educación, o todas ellas al mismo tiempo. Analíticamente se procede a una suerte de reducción del individuo/sujeto/actor (ISA) al conjunto de atributos establecido.

Una de las fantasías espaciales de los geógrafos, derivadas de esta versión de lo social como agregado, es la de asumir que esas poblaciones pueden ser ancladas analíticamente a un cierto territorio, sea el lugar de origen, el de residencia, el de trabajo, etc. Si la reducción de lo social a lo poblacional es peligrosa, sin duda alguna esta fantasía geográfica agrega un riesgo adicional que deriva de asociaciones muy simples entre las personas y los lugares, como si las primeras estuvieran fijas en los segundos. En parte la reducción, es decir todo lo que este tipo de procedimiento teórico-metodológico pierde (o no incluye) de lo social, es todo aquello que precisamente no es tangible, aun cuando tenga connotaciones importantes en lo material y en lo tangible, que incluso puede llegar a marcar la relación de las personas con los lugares. La otra componente que se pierde con esta reducción es toda la dinámica, el movimiento en sentido amplio, que caracteriza la relación de las personas con los lugares.

Así, una parte sustancial de lo que esa reducción –de lo social a lo poblacional– oculta, es la trama de sentido que lleva a las personas a realizar ciertos cursos de acción y no otros, o bien a romper con un curso de acción muy aceptado y encontrar nuevas formas de proceder, a sentir apego por ciertos lugar y rechazo por otros. Asimismo, esas repeticiones o rupturas con ciertas formas de actuar espacialmente, ni resultan de imposiciones dadas, ni son decisiones

que los actores toman con independencia de los otros. Más bien, la interacción entre unos actores y otros lleva a unas y otras formas de actuar. Dicho de otra forma, esas formas de actuar no derivan ni del voluntarismo de actores enteramente libres, ni de la coerción social de las estructuras. Por su parte, esas formas de actuar terminan siendo prácticas espacializadas, prácticas configuradoras del espacio y configuradas por el espacio. Como plantearan Gumuchian *et al*.: *"*el espacio en movimiento resulta de esas prácticas de los actores" (2003: 6), es decir, la vida que anima el espacio lo transforma de manera continua y ello ocurre a través de las prácticas cotidianas. Sin embargo, todo ello es parte de lo social que desborda al concepto de población. Todo ello es parte de lo social que este tipo de concepciones no integran.

Lo social como actores territorializados y sujetos-habitantes

La Geografía no ha sido la única ciencia social que tomara la senda más sencilla en cuanto a las concepciones de lo social. Muchas otras Ciencias Sociales, incluidas ciertas Sociologías, caminaron de esta forma. Con el espíritu de remontar esas perspectivas, la teoría social contemporánea ha puesto de manifiesto los límites de las aproximaciones a lo social en términos de agregados (Knorr-Cetina y Cicourel, 1981). Como alternativa, algunos enfoques sociológicos contemporáneos se plantean que lo social emerge en las prácticas concretas de los sujetos, en las formas de llevarlas a cabo, en los saberes que ponen en juego en las diversas situaciones que se van articulando en el mundo de la vida cotidiana.

El interés explícito por el sujeto en la teoría geográfica reconoce algunas voces pioneras de mediados del siglo XX -más allá del espíritu clásico inspirado en el ser humano- como es el caso de Eric Dardel (1990)[32] y Maurice Le Lannou (1949). Estos geógrafos no sólo introducen explícitamente la figura del sujeto, sino también la replantean en la de sujeto-habitante. Uno de los mayores méritos de estas voces pioneras fue el haber colocado al sujeto-habitante explícitamente en el meollo de la reflexión.

En las últimas décadas del siglo XX e inicios del tercer milenio, se han hecho frecuentes las palabras actor y sujeto en la teoría geográfica (Berdoulay y Entrikin, 1998; Berdoulay, 2002). Sin embargo, estas referencias no han llevado a una reflexión lo suficientemente afianzada. Parecería que las palabras en sí mismas resolvieran el problema (Gumuchian *et al*., 2003: 29). En este sentido, algunos geógrafos han señalado que la figura del actor y/o el sujeto en Geografía resulta frecuentemente anunciada pero siempre diferida (Debarbieux, 1997b). Aun así, con todo lo diferido, es significativo que cada vez aparecen más voces geográficas

[32] La edición francesa es de 1952.

interesadas en reflexionar en este tema de fondo, tanto de manera general, es decir sobre la condición de sujeto, o mejor aun la condición de sujeto-habitante o la de actor territorializado (Berdoulay, 2002; Berdoulay y Entrikin, 1998; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008), como así también los diversos tipos de sujetos particularizados, por ejemplo, actores por la condición de género (Bondi, 1990; García Ramón, 2006; Sabaté *et al*., 1995; McDowell, 2000; Rose, 1994; Brooks Gardner, 1994), según la condición étnica (Garnier; 2008; Collignon, 1996 y 2001), generacional (Guy, 2008; Rowles y Chaudhury, 2005), o por condición ocupacional y residencial (Zeneidi-Henry, 2002 y 2008; Veschambre, 2008). Esta última vertiente ha venido a alimentar lo que se conoce como las geografías de las diferencias.

La concepción de lo social desde la perspectiva del actor o el sujeto territorializado (Gumuchian *et. al*, 2003) reconoce que los sujetos no sólo están sujetos a un mundo social y cultural sino que también tienen vínculos –de distintos signos- con diversos territorios. Esos territorios los constriñen a veces, o les amplían las oportunidades en otros casos. Estos actores también son territorializados porque toda acción que despliegan se marca espacialmente, trascendiendo al propio actor ya que esa marca condiciona a ese actor y a otros. Al mismo tiempo, las especificidades del territorio influyen y llegan a marcar la acción.

Estas perspectivas, en el pensamiento geográfico, no dejan de reactualizar viejas preocupaciones epistemológicas como por ejemplo, si ello representa un nuevo retorno a posturas ideográficas, al estudio de lo único. Frente a esos temores, el acercamiento al sujeto/actor con la fuerza y el sustento que otorga la teoría social contemporánea de corte constructivista puede constituir una alternativa: En este sentido se puede recordar que para las teorías sociales microsociológicas, la sociedad es producida y reproducida, creada y recreada, por las personas en su cotidiano quehacer dentro de contextos institucionales que han creado. Sin duda, es más reproducida que producida. Pero al mismo tiempo, esa sociedad producida por las personas configura a esas mismas personas y a otras (Berger y Luckmann, 1968). La producción y reproducción son procesos constantes, que resultan del discurrir de la vida. La producción y reproducción social no es tarea que pueda realizar un individuo de manera aislada de los otros, sino en las constantes interacciones de unas personas con otras en contextos institucionalizados. En este sentido se pueden recordar las palabras de Berger y Luckmann: “el ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática” (1968: 73).

En los encuentros de una persona con otra, en cualquier circunstancia, por banal que sea, se ponen en juego y en movimiento, y a veces en tela de juicio, principios, pautas y acuerdos sociales, formas de hacer instituidos. Unas veces se ponen en juego para terminar siendo

reiterarlos y reafirmarlos, y en otras ocasiones, para acabar siendo transformarlos en la práctica misma. En todo encuentro no sólo se movilizan cuestiones inmateriales (como pautas de acción, códigos, valores, intenciones, etc.) sino también objetos (materialidades) y acciones, que si bien no deberían ser reducidas a la condición de cosa u objeto, sin duda alguna llevan consigo dimensión exterior a la corporalidad del sujeto que actúa. Esta es otra forma de concebir lo social, muy distante del agregado. Lo social no sería así el conjunto de personas. Lo social serían esos acuerdos que se negocian en cada instante, o que simplemente se aceptan, que se recrean, y de acuerdo a los cuales se realizan las diversas actividades. En ello se funda el planteamiento de que lo social emerge en cada situación.

El simple recuento del número de actores presentes en una situación no permite apreciar esas formas instituidas ni la apertura de perspectiva de los sujetos como para cambiar lo instituido o la rigidez para no cambiarlo. Por eso decíamos previamente, que lo social va más allá del agregado de personas. El agregado, en tanto número, no puede dar cuenta de esos consensos, de su persistencia o su transformación, aun cuando permita mediciones de gran utilidad.

En esta forma de concebir lo social, el asunto de los consensos entre las personas constituye un núcleo relevante. En general se acepta que los consensos se basan en el fenómeno de la habituación y el de la rutinización. Ambas expresiones refieren a la repetición de ciertas prácticas de maneras específicas. Berger y Luckmann han recurrido extensamente a la expresión habituación (1968: 73-75). Por su parte, Giddens (1995) ha reflexionado el tema desde la rutinización. Este último concepto presenta un particular interés en esta ocasión porque no sólo integra la repetición de las prácticas, sino su espacio-temporalidad. Cuando la habituación no sólo lleva consigo la reiteración de una práctica por parte de un individuo, sino también su tipificación recíproca -es decir, una estandarización de ciertos rasgos del hacer que es asumida por diferentes sujetos y no sólo por quien la realiza- adquiere fuerza y peso social. Se trata entonces de la institucionalización o construcción de lo instituido respecto a ese hacer particular. En este mecanismo radica el núcleo fundante de la producción de la sociedad. En las situaciones cotidianas concretas los actores suelen negociar –aun sin ser conscientes de ello- cuestiones rutinizadas, habituadas e instituidas.

Por todo lo anterior, el estudio de la dimensión espacial de lo social no sólo requiere de una visión renovada del espacio, también es necesario revisitar la concepción de lo social para tomar en cuenta este tipo de procesos: Por ejemplo, el estudio de la construcción social de los lugares está relacionado con rutinizaciones, habituaciones e institucionalizaciones de prácticas o sus transformaciones.

La habituación, la rutinización y la institucionalización son procesos sociales que ocurren en el desarrollo de las prácticas cotidianas por parte de los individuos/sujetos/actores y constituyen un núcleo fuerte de lo social. Debido a que las prácticas conllevan una condición externa-corporal[33] (Pred, 1981), en su realización los actores se encuentran con otros. Los encuentros entre actores ocurren en ciertos fragmentos espacio-temporales que se pueden denominar "situaciones" desde una perspectiva goffmaniana.

Los encuentros entre los actores/sujetos son instancias comunicativas, en las cuales se moviliza el lenguaje verbal y no verbal. El lenguaje es el medio y el depositario de códigos sociales, de los acuerdos, de los sentidos y significados colectivamente construidos, de lo instituido. Al hablar y expresarnos –en un mundo siempre compartido con otros[34]– creamos y recreamos la realidad, porque nuestras palabras (piezas de ese todo socialmente construido y compartido, que es el lenguaje[35]) dan significados, reconocen ciertos elementos del mundo externo y omiten otros[36]. Por eso, un mismo fenómeno, una misma realidad, puede ser construida de diferentes formas en función de distintos puntos de vista y de acuerdo a las formas de nombrarlas y más aun, de contarlas de los diferentes actores. De modo tal que el cotidiano hacer del individuo/sujeto/actor siempre moviliza voces de otros, voces sociales: cuando un actor realiza una cierta práctica en un lugar se pone en juego una forma socialmente compartida dentro de un cierto mundo social que dice cómo ejecutar esa práctica en el espacio y cómo expresarla.

Por esto último, en ocasiones se asocian las prácticas que realiza un individuo con lo único. Antes bien, se trata de un problema más complejo que el de lo único, como es el de la singularidad (Berdoulay y Entrikin, 1994). La perspectiva del sujeto/actor ni da cuenta de lo que es único, ni tampoco de lo social como una generalidad que se repite siempre de idéntica forma en toda circunstancia y con toda persona. Más bien, la singularidad expresa las formas particulares que adquieren esos consensos y negociaciones sociales, colectivas, en las

[33] Nos referimos al hecho evidente pero usualmente olvidado, de que cualquier práctica de un sujeto involucra el cuerpo y sus movimientos corporales, y por ello mismo puede ser percibida por otros.

[34] Desde los primeros interaccionistas de los años veinte del siglo XX, sabemos que aun cuando se trate de un actor que en cierta circunstancia se encuentra solo, su hablar consigo mismo también es una forma de hablar con los otros. Esto es lo que los interaccionistas, desde Georges Mead a inicios del siglo XX, denominaban diálogos internos y su principal función es la de anticipar el diálogo con los otros, recrear el diálogo con los otros.

[35] Tal como ha sido planteado por interaccionistas y etnometodólogos, tales como Erving Goffman, Harold Garfinkel, Harvey Sacks y Melvin Pollner.

[36] Siempre resulta iluminadora la célebre frase de Ludwig Wittgenstein: "los límites de mi lenguaje, son los límites de mi mundo". También cabe recordar la revisión geográfica de aquella frase, realizada por el geógrafo sueco Gunnar Olsson: "Los límites del ecúmene son los límites de mi mundo. Los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje. Los límites de mi lenguaje son pensamiento-y-acción al límite de sí mismo" (Olsson, 1997: 39).

situaciones particulares. Además, es necesario tomar en cuenta que esas situaciones se configuran por la coincidencia en un espacio-tiempo de ciertos actores, que en esencia poseen biografías que también son expresiones de otras singularidades. En otros términos, la coincidencia de vidas únicas en todo el sentido de la expresión pero ancladas en un cierto momento histórico y en un cierto territorio, le otorgan a lo único de esa vida rasgos compartidos con otros, por lo que lo único se torna singular.

Ese anclaje social e histórico ha sido analizado en los últimos años desde varias perspectivas. Una de ellas es la que recupera la idea de Pierre Bourdieu del *habitus.* Por ello, a estos abordajes se los suele conocer como disposicionales (por la concepción bourdiana del *habitus* como un sistema de disposiciones durables[37]). En las palabras de Bernard Lahire estas disposiciones o *habitus* pueden entenderse como "la presencia determinante del pasado en el presente […] propensiones, inclinaciones, hábitos, tendencias, modos de ser persistentes" (Lahire, 2002: 19). De igual forma, las perspectivas de corte interaccionistas reconocen la capacidad del individuo/sujeto/actor para negociar lo instituido, y en consecuencia para innovar. Como parte de estás búsquedas para evitar las visiones más deterministas de lo social (las tendencias a la reproducción), que invisibilizan la capacidad creativa del actor, pero sin olvidar las constricciones sociales, se produjeron numerosos desarrollos teóricos. Entre ellos se puede citar un amplio espectro que va desde la concepción giddensiana de la estructuración (Giddens, 1995), hasta otras opciones como el concepto de transacción social lanzado por Remy, Voyé y Servais en su conocida obra *Produire ou reproduire: une sociologie de la bie quotidienne* (1991 a y b), con el claro propósito de reconocer en el sujeto un nivel de libertad e innovación[38].

Todos estos aspectos que hacen a lo social se tornan imprescindibles para las miradas geográficas constructivistas que se preguntan por la dimensión espacial de lo social.

La concurrencia de Geografías constructivistas y la Teoría Social

[37] Recordemos que Pierre Bourdieu concibió el *habitus* como aquella "estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadas y enclasantes (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a estas y tienden por consiguiente a percibirlas como naturales" (1988: 170-171).

[38] Cabe subrayar que el concepto de transacción social de estos autores no debería ser asimilado a la versión anglosajona que se conoce como teoría de las transacciones sociales. Más bien se trata de una perspectiva interaccionista-fenomenológica.

No sería posible revisar o siquiera citar una buena parte de las aproximaciones geográficas que de una manera u otra se orientan hacia las perspectivas constructivistas que dialogan con la Teoría Social. En la Geografía francófona existen aportes relevantes en este camino (sobre todo en la periferia de la Geografía francófona institucional[39]), lo mismo en la Iberoamericana. Entre los anglosajones este camino integra tantas voces y tantos aportes destacados, que ni siquiera sería factible hacer un inventario medianamente completo. La referencia a geógrafos de la talla de Nigel Thrift, Michael Dear, Edward Soja, Don Mitchell, Allan Pred, Denis Cosgrove, Doreen Massey, David Harvey, David Ley, Robert Sack, Derek Gregory, no resuelve la cuestión porque necesariamente es parcial y sólo nos deja en deuda con voces muy relevantes. Por ello, nos limitamos -drásticamente- a mencionar sólo dos teorías geográficas de particular relevancia para la comprensión de la dimensión espacial de lo social y abiertas a la Teoría Social. Una francófona y otra anglosajona.

La teoría francófona se condensa en la figura de Guy Di Méo y viene a integrar lo que se conoce como Geografía Social francófona. La anglosajona es la *Time Geography*, iniciada por el geógrafo sueco de Lund, Torsten Hägerstrand, aunque continuada extensamente, retomada y reinterpretada, por geógrafos americanos y británicos. Entre los americanos posiblemente la figura más destacada es la de Allan Pred, de Berkeley. Entre los británicos quien retoma ideas seminales de Hägerstrand y las proyecta es Nigel Thritf, de Oxford. Ambos se introducen en la *Time Geography*, de la mano del propio Hägerstrand en los años setenta.

La Geografía Social francesa surge entre los años sesenta y setenta del siglo XX, en buena medida como un camino alterno a la hegemónica Geografía vidaliana. En los inicios también identificada como la Geografía del Oeste de Francia. El inicio de este pensamiento se relaciona directamente con Renée Rochefort en los años sesenta. En los años setenta y más aun con una publicación pionera de los ochenta, este devenir se nucleará en torno a Frémont, Hérin y Rénard (1984). En este concierto, la voz de Di Méo adquiere presencia desde fines de los ochenta y más aun, desde los años noventa.

El trabajo teórico del geógrafo francés Guy Di Méo se ha ido plasmando a través de varias de sus obras, aun cuando en algunas de ellas esté más presente que en otras (Di Méo, 1991; 1999; 2000). Esta trayectoria progresiva es relevante porque muestra que la producción de esa teoría espacial no puede ser el esfuerzo de un autor en una obra, sino más bien, el resultado de una trayectoria intelectual que integra muchas otras voces y que se prolonga en una biografía y posiblemente más allá de ella. En breve, el gran esfuerzo teórico de Di Méo se expresa en la

[39] Tales como la Geografía del Oeste de Francia, la Geografía suiza, la canadiense.

construcción de una teoría espacial de alcance medio, operativa, que parte del sujeto, pero al mismo tiempo incluye las estructuras que lo constriñen aunque no le impiden innovar. Se trata de una teoría geográfica muy en sintonía con la perspectiva giddensiana. También se destaca el espíritu teórico integrador de la dimensión material del espacio junto a la inmaterial. En este camino teórico, un primer nivel conceptual del desarrollo de Di Méo es el que se condensa en el concepto de espacio de vida. De este concepto, el autor transita a otro más amplio e incluyente: el "espacio vivido". Veamos con algo más de detenimiento esta propuesta teórica.

El espacio de vida será el concepto con el cual Di Méo plantea la articulación del espacio percibido y el espacio practicado. En otras palabras, cuando el geógrafo analiza, en un caso concreto, tanto el espacio percibido por las personas (con todo lo sensorial que ello implica) como así también el espacio por ellas practicado, para nuestro autor, la integración de ambos niveles da cuenta del "espacio de vida". Así, el espacio que percibimos y nuestro hacer en el espacio dan cuenta del espacio de vida.

En este concepto el autor integra analíticamente las relaciones sociales espacializadas (o espacio social según el autor), junto con el espacio imaginado y conceptuado[40], se accede a un nivel analítico aun más complejo: Estamos en el nivel del "espacio vivido". Al mismo tiempo, el autor ha reflexionado extensamente sobre el territorio y la territorialidad, destacando que esta última (la relación del sujeto con el territorio) debe ser comprendida en tres dimensiones: la existencial que expresa la relación del sujeto con su lugar, la dimensión de la "co-determinación dialéctica del sujeto con su contexto social, y la del espacio geográfico objetivado que los desafíos sociales resignifican permanentemente (Di Méo y Buleón, 2005:83). En cuanto al territorio, su propuesta plantea que "cualquiera que sea la movilidad de sus habitantes, cualquiera que sea la singularidad de su territorialidad, siempre existe entre ellos una cierta connivencia, un acuerdo implícito […] que lleva consigo la identificación común de los lugares. Para que estos lugares, asociados o no, se constituyan en territorio, es necesario que los agentes y actores los signifiquen de manera conjunta (Di Méo y Buleón, 2005:85).

Esta ambiciosa propuesta teórica va integrando gradualmente aportes centrales de la Teoría Social, como algunos aspectos de las obras de Giddens y Goffman con relación a las prácticas

[40] Espacio percibido es lo que reconocen nuestros sentidos, la vista, el olfato, el tacto. Mientras que el espacio imaginado refiere a aquella reconstrucción de los lugares que se hace a través de la imaginación. Esto último puede referirse a un lugar imaginado y conocido por experiencia o no. La imaginación puede integrar lo fantasioso. El espacio conceptuado se refiere al ejercicio racional del sujeto respecto al lugar en cuestión.

y su rutinización. También se alimenta de Berger y Luckmann, así como de Garfinkel con respecto al peso de lo discursivo. Pero de igual forma se integran en su teorización elementos procedentes de Michel de Certeau, con relación al carácter táctico de las prácticas cotidianas, como también de Maurice Hallbwachs respecto a la influencia de las formas espaciales (como formas materiales) en la construcción de las ideas y el pensamiento sobre el espacio. Esta articulación de aportes fundantes de las Ciencias Sociales contemporáneas y de la Filosofía (Merleau-Ponty, Husserl…..), no omite voces de destacados geógrafos contemporáneos, tanto de la tradición francófona (como Raffestin, Gumuchian, Frémont….) como de la anglosajona (Sack, Harvey, Hägerstrand……). No obstante cabe observar que esta teorización abierta a las Ciencias Sociales no ha generado el interés inverso, en la Teoría Social. Un último aspecto a destacar de este esfuerzo teórico es que se retroalimenta empíricamente en diversos estudios de caso.

La segunda perspectiva teórica escogida en este devenir geográfico en fuerte diálogo con la Teoría social es la *Time Geography* de la Escuela de Lund. Este pensamiento anglosajón, a diferencia del previamente comentado, ha logrado despertar un notorio interés en la Teoría Social y en particular en Anthony Giddens, quien desde los años setenta se acerca a la obra de Torsten Hägerstrand. Incluso, posteriormente sostuvo un debate con los herederos intelectuales de Hägerstrand (particularmente con Allan Pred). Este debate contribuyó a enriquecer la teoría inicial, y luego se fueron integrando –directa o indirectamente- otros destacados geógrafos que no formaban parte de esta escuela de Lund. El involucramiento de Giddens en lo que inicialmente era una teoría geográfica movilizó a la comunidad geográfica, que de inmediato se constituyó en giddensiana. En buena medida esta alteración de la comunidad se debió a que constituía la primera muestra contemporánea de interés y reconocimiento sociológico que recibía la teoría geográfica. No obstante, no demoraron en llegar observaciones de geógrafos contemporáneos de primer nivel internacional –como Derek Gregory- en donde se advertía acerca de la reducción que hacía Giddens respecto a la obra de Hägerstrand, así como del mal uso que muchos geógrafos hacían de los planteamientos de Giddens. En general las críticas geográficas observaban que la apropiación de Giddens de la *Time Geography* era sólo técnico-metodológica, dejando en la sombra el trasfondo y esencia teórica (Gregory, 1994).

De manera muy simplificada y esquemática se puede señalar que el planteamiento de Hägerstrand[41] y los aportes que integró Allan Pred al trabajo inicial, parten del individuo en

[41] Planteado inicialmente en 1970, aunque continuó trabajando en ello hasta el final de su vida.

su práctica cotidiana y desde allí se desarrollan unos conceptos operativos y clave en el asunto, que representan una ruptura radical con las aproximaciones geográficas legitimadas hasta el momento. Estos conceptos clave son las prácticas cotidianas de los individuos y las trayectorias biográficas que cada persona despliega a lo largo de su vida[42], entendidas como cadenas de prácticas cotidianas que se desarrollan tanto en el ciclo de las 24 horas, como en el ciclo biográfico y a lo largo del espacio. La innovación teórica radica en la concepción de las trayectorias de las personas y las prácticas cotidianas limitadas cada día (y en una vida) dentro de un "prisma" de espacio-tiempo, algo así como un fragmento (de diverso volumen) dentro del cual se despliega la cotidianidad de cada persona. Los otros dos conceptos operativos de la teoría son las actividades institucionales y los proyectos institucionales constituidos por conjuntos de prácticas. En otras palabras, los dos primeros conceptos se conciben desde la perspectiva del individuo, y los dos segundos desde las instituciones.

La intersección de ambas entradas analíticas –la individual y la institucional- muestra que las prácticas cotidianas del individuo en las 24 horas y en ciertos espacios –así como a lo largo de una biografía- se inscriben en los proyectos institucionales y en las actividades (simples o complejas) institucionalizadas por esos proyectos. Por ejemplo, las prácticas cotidianas de una persona de ir a su lugar de trabajo y realizar su actividad laboral es posible porque se intersecta esa vida con el proyecto de una empresa de haberse localizado en cierto lugar, realizar ciertas actividades productivas y ofrecer ciertos puestos de trabajo.

Los prismas espacio-temporales –dioramas (Hägerstrand, 1982) o volúmenes de espacio-tiempo en los cuales ocurre todo lo anteriormente señalado- vienen a constituir la base de lo que le permitirá plantear a Allan Pred, que la *Time Geography* contiene pistas centrales para dar respuestas a los grandes interrogantes de la Teoría Social, acerca de la reproducción socio-espacial, y no simplemente social (Pred, 1977).

Esto se funda en que la intersección de las trayectorias individuales y los proyectos institucionales ocurre en esos fragmentos de tiempo y espacio (dioramas) en los cuales no sólo convergen las prácticas de un individuo sino las de varios (Pred, 1985; Pred y Watts, 1992). Todo proyecto institucional requiere de la convergencia de las prácticas de varios individuos. Por otra parte, como ha observado Pred, esos dioramas no son "escenarios congelados" (Pred, 1984), en ellos se pone en juego la reproducción socio-espacial a partir de la conjunción de esas especificidades: un proyecto institucional, la práctica de un individuo

[42] Este concepto de trayectoria a veces ha sido traducido al español como senderos.

que a su vez es parte de una biografía, la práctica de otro individuo que trae su propia trayectoria biográfica.

Otra cuestión que integra Pred en el planteamiento inicial de Hägerstrand, es el siguiente: La participación de cualquier individuo en un proyecto institucional lo lleva a acumular impresiones y experiencias que serán clave en la conformación de sus creencias, valores, gustos, motivaciones, percepciones, actitudes, que se ponen en juego en esa práctica y en otras que realice. Ese complejo proceso en el que el individuo converge con otros, se transforma, está limitado institucionalmente, pero también aporta algo particular a la actividad institucionalizada, es la estructuración de lo individual, lo social y lo espacio-temporal. En ese proceso el espacio-tiempo no es un escenario pasivo, mera localización (Pred, 1981). Se hace parte del proceso social, abre posibilidades (por ejemplo, por condiciones físicas del lugar, o por el encuentro con otros individuos), y también impone restricciones.

Esta reflexión sigue abierta y seguramente su profundización contribuirá no sólo a la comprensión de la dimensión espacial de lo social, sino de lo social en sentido amplio.

Seguramente que más allá del potencial de la Geografía Social de Di Méo y la *Time Geography,* existen muchas otras líneas para avanzar en la comprensión de lo espacial que es parte de lo social. Tal vez un desafío mayor para la teoría geográfica es romper o evitar (según los casos), el aislamiento respecto a la teoría social. Para esta última, posiblemente uno de los fuertes desafíos, escasamente reconocidos, es erradicar la práctica del uso libre de la palabra espacio (y todas sus declinaciones), o reducirlo al sinónimo de cualquier ámbito de relaciones sociales. En este sentido cerramos estas reflexiones con las palabras del geógrafo Neil Smith:

> Mi principal preocupación es que sin una discusión explícita sobre el espacio y la espacialidad, la reciente agitación sobre la metáfora espacial en la Teoría Social y la Crítica Literaria (“mapeamiento”, “posición relativa”, “localización” etc...) más que desafiar [las concepciones tradicionales], realmente refuerza la concepción del espacio geográfico como algo dado” (Smith, 1992:61).

Bibliografía

Bailly, Antoine (1989), "Lo imaginario espacial y la geografía: En defensa de la geografía de las representaciones", *Anales de Geografía de la Universidad Complutense,* núm. 9, pp. 11-19.

Bailly, Antoine y Hubert Beguin (2000)*, Introducción a la Geografía Humana*, Madrid: Ed. Salvat-Masson.

Bajoit, Guy (2003), *Le Changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris : Armand Colin.

Bajoit, Guy (2008), "La renovación de la sociología contemporánea", *Cultura y representaciones sociales, año 3, no. 5*. IIS, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México: México. Septiembre. 2008. http://www.culturayrs.org.mx/revista/num5/Bajoit.pdf

Berdoulay, Vincent (2002), "Sujeto y acción en la geografía cultural: El cambio sin concluir", *Boletín de la AGE,* núm. 34, pp. 51-61. http://www.ieg.csic.es/age/princip.htm

Berdoulay, Vincent y Nicholas Entrikin (1998), "Lieu et sujet : Perspectives théoriques", *Espace Géographique*, núm. 2, pp. 111-121.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Bertalanffy, Ludwing von (1976), *Teoría General de los Sistemas,* Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [1968, *General System theory: Foundations, Development, Applications*, New York: George Braziller].

Bunge, William (1962), *Theoretical Geography.* Lund Studies in Geography Series C: General and Mathematical Geography. Lund, Sweden: Gleerup.

Bunge, William (1971), **Fitzgerald: Geography of a Revolution**. Cambridge, Mass.: Schenkman Pub. Co.

Buttimer, Anne (1976), "Grasping the dynamism of lifeworld", *Annals of the American Geographers*, vol. 66, núm. 2, junio, pp. 277-292.

Buttimer, Anne y David Seamon (1980) (ed.), *The human experience of space and place*, London: Croom Helm.

Cefaï, Daniel (2007), "De la microphysique du pouvoir à l´éthnographie coopérative : itinéraires d'un pragmatiste, Préface », en : Isaac Joseph, *L'athlète moral et l'enquêteur modeste,* París: Economica, pp. 1-47.

Chivallon, Christine (2000), «D'un espace appelant forcément les sciences sociales pour le comprendre», en: Jacques Lévy y Michel Lussault (dirs.), *Logiques* de l'espace, *Esprit des Lieux: Géographies à Cerisy*, París : Belin, pp. 299-318.

Debarbieux, Bernard (1997a), "L'exploration des mondes intérieurs", en: Remy Knafou (Dir.), *L'état de la géographie*, París: Belin, pp. 371-384.

Debarbieux, Bernard (1997b), «L'acteur et le territoire. Chronique d'un rendez-vous souvent annoncé mais toujours différé», *Montagnes Méditerranéennes,* Núm. 5, Mirabel: CERMOSEM, pp. 65-6.

Di Meo, Guy (1991), *L'Homme, la société, l'espace,* París : Anthropos.

Di Meo, Guy (1999), "Géographies tranquilles du quotidien : Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales », *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 43, núm. 118, abril, pp. 75-93.

Di Meo, Guy (2000), *Géographie sociale et territoires,* París : Nathan, 317p. Primera edición 1998.

Di Méo, Guy y Pascal Buléon (2005), *L'espace social: Lecture géographique des sociétés,* París: Armand Colin.

Frémont, Armand (1999), *La région : Espace vécu,* París : Flammarion, Primera edición 1976, PUF.

Frémont, Armand; Jacques Chevalier; Robert Hérin y Jean Renard (1984), *Géographie sociale*, París: Masson.

Giddens, Anthony (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico,* Buenos Aires: Amorrortu.

Giddens, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración,* Buenos Aires: Amorrortu.

Godelier, Maurice (1989), *Lo ideal y lo material: Pensamiento, economías, sociedades,* Madrid: Taurus.

Gourou, Pierre (1979), *Introducción a la Geografía Humana*, Ed. Alianza, Madrid. Primera versión en francés : 1973, París : Flammarion.

Gregory, Derek (1994), *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.

Gumuchian, Hervé; Eric Grasset; Romain Lajarge y Emmanuel Roux (2003), *Les acteurs, ces oubliés du territoire,* París: Anthropos-Economica, 186 p.

Hägerstrand, Torsten (1982), "Diorama, path and project", *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, vol. 73, pp. 323-339.

Hägerstrand, Torsten (2000), « À la quête de l'origine des concepts », en : Peter Gould y Antoine Bailly, *Mémoires de Géographes,* París : Anthropos, pp. 107-132.

Hägerstrand,, Torsten (1970), "What about people in regional science?", *Papers Regional Science Association*, núm. 24, pp. 7-21.

Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón (2004), "Repensar la periferia: De la voz a las visiones exo y egocéntricas", Adrián Guillermo Aguilar (Coord.), *Procesos Metropolitanos y Grandes Ciudades, Dinámicas recientes en México y otros países* Instituto de Geografía, PUEC, CRIM-UNAM, CONACYT, Miguel Ángel Porrúa, pp. 413-443.

Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón (2008), "Compartir el espacio: Encuentros y desencuentros de las Ciencias Sociales y la Geografía Humana", *X Años de Estudios Sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa,* 17 de octubre de 2008, México.

Isard, Walter (1956), *Location and Space-economy: a General Theory Relating to Industrial Location, Market Areas, Land Use, Trade, and Urban Structure,* Cambridge: Published jointly by the Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and Wiley

Isard, Walter (1960), *Methods of Regional Analysis; an Introduction to Regional Science,* Cambridge: Published jointly by the Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology and Wiley, New York.

Isard, Walter (1975), *Introduction to Regional Science,* Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall.

Joseph, Isaac (1988), *El transeúnte y el espacio urbano: Ensayo sobre la dispersión del espacio público,* Barcelona: Gedisa.

Knorr-Cetina, Karim y Aron Cicourel (1981), *Advances in social theory and methodology: toward and integration of micro and macro sociologies*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

Lacarrieu, Mónica (2007), "La 'insoportable levedad' de lo urbano: Tensiones y distensiones entre imágenes/imaginarios, prácticas urbanas y el patrimonio material/inmaterial", *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales,* vol. XXXIII, núm. 99, agosto, p. 47-64.

Lahire, Bernard (1998), *L'Homme pluriel : Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

Lahire, Bernard (2002), *Portraits sociologiques: Dispositions et variation individuelles,* Paris : Nathan.

Lahire, Bernard (2006), *El espíritu sociológico,* Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Le Lannou, Maurice (1949), *La Géographie humaine,* París: Flammarion.

Lévy, Jacques (1994), *L'espace légitime : Sur la dimension géographique de la fonction politique*, Presses de la FNSP.

Lévy, Jacques (1999), *Le tournant géographique : Penser l'espace pour lire le monde*, París : Belin, Colección Mappemonde.

Lévy, Jacques (2000), « L'exception ordinaire », en: Jacques Lévy y Michel Lussault (dirs.), *Logiques* de l'espace, *Esprit des Lieux: Géographies à Cerisy*, París : Belin, pp. 333-342.

Lindón, Alicia (2007a), "Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales", *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales,* Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, vol. XXXIII, núm. 99, agosto, pp. 31-46.

Lindón, Alicia (2007b), “El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas”, *Revista de Geografía Norte Grande*, Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 37, pp. 5-21.

Lindón, Alicia (2007c), “La Ciudad y la Vida Urbana a través de los Imaginarios Urbanos: a modo de introducción”, *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales,* Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. XXXIII, núm. 99, agosto, pp. 7-16.

Lindón, Alicia (2008a), “De las Geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas”, *Revista da ANPEGE"*, Diciembre de 2008, vol. 4 de 2008: "O estado da arte da geografia", pp. 3-27.

Lindón, Alicia y Daniel Hiernaux (2010), “Epílogo: Compartir el espacio: Encuentros y desencuentros de las Ciencias Sociales y la Geografía Humana”, en: Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (Dirs*.), Los Giros de la Geografía Humana*, Barcelona, Anthropos-UAMI.

Lussault, Michel (2007), *L’homme spatial: la construction sociale de l’espace humain.* París: Seuil.

Martuccelli, Danilo (2006), *Forgé par l’épreuve : L’individu dans la France contemporaine*, Paris : Armand Colin.

Martuccelli, Danilo (2007), *Gramáticas del individuo,* Buenos Aires: Losada-Océano. [2002, *Grammaire de l’individu*, Paris : Gallimard].

Martuccelli, Danilo (2009), “La teoría social y la renovación de las preguntas sociológicas”, Papeles del CEIC, núm. 51. URL: www.identidadcolectiva.es/pdf/51.pdf, 1 de agosto de 2010.

Mendoza, Cristóbal (2006), “Geografía de la Población”, en: Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (Dirs.), *Tratado de Geografía Humana,* Barcelona: Anthropos-UAMI, pp. 147-169.

Olsson, Gunnar (1997), “Misión imposible”, *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 17, p. 39-51.

Pred, Allan (1977), “The choreography of existence: Comments on Hägerstrand’s time-geography and its usefulness”, *Economic Geography*, vol. 53, núm. 2, April, pp. 207-221.

Pred, Allan (1981), “Social Reproduction and the Time-Geography of Everyday Life”, *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 63, núm. 1, pp. 5-22.

Pred, Allan (1984): «Place as historically contingent process: structuration and the time-geography of becoming places», *Annals of Association of American Geographers*, vol. 74, pp. 279-297.

Pred, Allan (1985), *"*The social becomes the spatial, the spatial becomes the social: Enclosures, Social Change and the Becoming of Places in Skane*",* en: Derek Gregory y John Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, New York: St Martin’s Press, pp. 337-365.

Pred, Allan y Michael Watts (1992), *Reworking Modernity: Capitalism and symbolic discontent*. Rutgers: Rutgers University Press.

Raffestin, Claude (1986), "Ecogenèse territoriale et territorialité", en: Franck Auriac y Roger Brunet (ed.), *Espace, Jeux et Enjeux,* Paris: Fayard-Fondation Diderot, pp. 173-185.

Rapaport, Roy (1980), *Antropología Ecológica,* Barcelona, Anagrama.

Relph, Edward (1976), *Place and placelessness,* London: Pion.

Remy, Jean, Liliane Voyé y Emile Servais (1980), *Produire ou reproduire?, Une sociologie de la vie quotidienne*, Tome 2, Bruselas: Editions Vie Ouvrière.

Ripoll, Fabrice (2006), « Du rôle de l'espace aux théories de l'acteur (aller-retour) », *en :* Raymonde Séchet y Vincent Veschambre (dirs.), *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale,* Rennes : Presses Universitaires de Rennes, pp. 194-210.

Rochefort, Renée (1961), *Le travail en Sicile: Étude de géographie sociale,* París : PUF

Rochefort, Renée (1963), «Géographie sociale et sciences humaines», *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, núms. 314-315, pp. 18-32.

Santos, Milton (1990), *Por una geografía nueva*, Madrid: Espasa Calpe.

Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción,* Barcelona: Ariel

Séchet, Raymonde (1998), «Des espaces de la pauvreté aux terres d'exclusion. Dix ans de géographie sociale», en: R. Hérin y C. Muller (dirs.), *Espaces et Sociétés à la fin du XX*^{e} *siècle: Quelles Géographies Sociales?,* Caen, Les Documents de la MRSH, núm. 7, pp. 195-214.

Séchet, Raymonde; Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dir.), (2008), *Espaces en transactions,* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Coll. Géographie Sociale.

Séchet, Raymonde; Isabelle Garat y Djemila Zeneidi «Introduction», en: Séchet, Raymonde; Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dir.), *Espaces en transactions,* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Coll. Géographie Sociale, pp. 7-26.

Smith, Neil (1992), "Geography, difference and the Politics of Scale", en: Joe Dohert, Elspeth Graham y Mo Malek (Eds.), *Postmodernism and the Social Science*. Londres: MacMillan Academic and Professional, pp. 57-79 ["Geografia, diferencia y políticas de escala", *Terra Livre*, Associação dos Geógrafos Brasileiros, Año 18, vol. 2, número 19, pp. 127-146].

Thrift, Nigel (2004), "Movement-space: changing domain of thinking resulting from the development of new kinds of spatial awareness", *Economy and Society,* vol. 33, núm. 4, pp. 582-604.

Thrift, Nigel (2005), "Torsten Hägerstrand and social theory**"**, *Progress in Human Geography,* Vol. 29, núm. 3, pp. 337-340.

Thrift, Nigel y Allan Pred (1981), “Time-Geography: A New Beginning (A Reply to Alan Baker’s Historical Geography: A New Beginning), *Progress in Human Geography,* vol. 5.

Tuan, Yi-Fu (1975), “Place: An experiential perspective”, *Geographical Review,* vol. 65, núm. 2, abril, pp. 151-165.

Tuan, Yi-Fu (1977), *Space and place: The perspective of experience,* Minneapolis: University of Minnesota.

Tuan, Yi-Fu (1996), “Space and Place: Humanistic Perspective”, en: John Agnew, David N. Livingstone y Alisdair Rogers (eds.), *Human Geography: An Essential Anthology*, Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 444-457.

Tuan, Yi-Fu (2007), *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Barcelona: Melusina [1974, *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall].

Veschambre, Vincent (2006), «Penser l’espace comme dimension de la société: Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales », *en:* Raymonde Séchet y Vincent Veschambre (dirs.), *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale;* Rennes : Presses Universitaires de Rennes, pp. 211-227.

Werlen, Benno (1993), *Society, action and space: an alternative human geography*, Londres: Routledge [1988, *Sozialgeographie*, Aufl.: Haupt Verlag]

Werlen, Benno (2003), “Géographie culturelle et tournant culturel », *Géographie et Cultures,* núm. 47, pp. 7-27.

Lista de Colaboradore(a)s

Índice

Introducción	2
Presentación	19
El empirismo lógico y el problema de los fundamentos de las ciencias sociales (Álvaro Peláez -UAM-Cuajimalpa)	29
Racionalismo crítico y ciencias sociales: Karl Popper (Andrés Rivadulla – Universidad Complutense de Madrid)	46
Ciencias sociales y Thomas Kuhn: ¿expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales? (Godfrey Guillaumin - UAM - Iztapalapa)	76
Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann (Jochen Dreher – Universität Konstanz)	97
La Hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy (Gustavo Leyva -UAM - Iztapalapa)	140
Hermenéutica y Ciencias Sociales (Ambrosio Velasco – IIF-UNAM)	210
La metodología marxista y el configuracionismo en América Latina (Enrique de la Garza -UAM - Iztapalapa)	236
Teoría Crítica: El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente (Gustavo Leyva -UAM – Iztapalapa / Miriam M.S. Madureira – UAM – Cuajimalpa)	267
Constructivismo: Epistemología y Metodología en las ciencias sociales (Martín Retamozo – Universidad Nacional de La Plata)	325

La poco fundada "Grounded Theory" (Enrique de la Garza -UAM - Iztapalapa)	352
El método funcional en la teoría de sistemas (Jorge Galindo -UAM-Cuajimalpa)	379
Representaciones e Imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación (Lidia Girola -UAM - Azcapotzalco)	402
Pierre Bourdieu. Bourdieu: Etnólogo, sociólogo y antropólogo (Raúl Nieto -UAM - Iztapalapa)	432
La crítica metódica de Michel Foucault (Sergio Pérez – UAM - Iztapalapa)	466
Postestructuralismo y ciencias sociales (Stefan Moebius – Karl-Franzens-Universität in Graz)	488
Investigación feminista - ¿quo vadis? Recuento metodológico histórico y perspectiva epistemológica a futuro (Birgit Riegraf (Universität Paderborn (Fakultät für Kulturwissenschaften, Allgemeine Soziologie) y Brigitte Aulenbacher (Universität Linz))	534
La concurrencia de lo espacial y lo social (Alicia Lindón – UAM - Iztapalapa)	554
Lista de Colaboradores	591
Índice	592